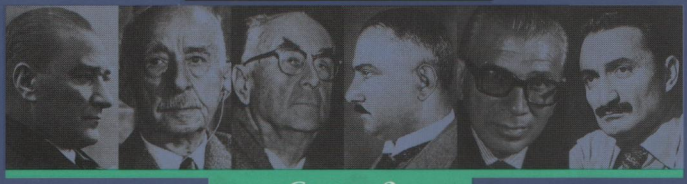
MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE



CİLT 2

Kemalizm

iletişim

İletişim Yayınları 762 • Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 2
ISBN 975-470-949-1 (Ciltsiz) • ISBN 975-470-909-2 (Ciltsiz Tk. No)
ISBN 975-05-0005-9 (Ciltli) • ISBN 975-05-0003-2 (Ciltli Tk. No)
© 2001 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2001, İstanbul
2. BASKI 2002, İstanbul

SAYFA ve KAPAK TASARIMI Suat Aysu
KAPAK FILMI Diacan Grafik
DÜZELTI Serap Yeğen
DIZIN M. Cemalettin Yılmaz
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul • Tel: 212.516 22 60-61-62
Fax: 212.516 12 58 • e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASİ DÜŞÜNCE

CİLT 2

Kemalizm

GENEL YAYIN YÖNETMENİ Murat Belge

İLETİŞİM A.Ş. ADINA SAHİBİ Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN KURULU Murat Belge, Tanıl Bora, Ahmet Çiğdem, Bağış Erten, Murat Gültekingil, Ahmet İnsel, Ömer Laçiner

EDİTÖRLER Tanıl Bora, Murat Gültekingil

YAYIN SEKRETERİ Bağış Erten

CİLT EDİTÖRLERİ

BIRINCI CILT
Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası:
Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi MEHMET Ö. ALKAN

IKINCI CILT
Kemalizm AHMET INSEL

ÜÇÜNCÜ CILT
Modernleşme ve Batıcılık: UYGUR KOCABAŞOĞLU

DÖRDÜNCÜ CILT
Milliyetçilik TANIL BORA

BEŞINCI CILT
Muhafazakârlık AHMET ÇIĞDEM

ALTINCI CILT
İslâmcılık YASIN AKTAY

YEDINCI CILT
Liberalizm MUSTAFA ERDOĞAN

SEKIZINCI CILT
Sol Düşünce MURAT GÜLTEKINGIL

DOKUZUNCU CILT
Dönemler ve Karakteristikler ÖMER LAÇINER

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE

2. CİLDİN YAZARLARI

DOĞAN AKYAZ • FARUK ALPKAYA • CUMHUR ASLAN • TOKTAMIŞ ATEŞ • SUAVİ AYDIN • MURAT BELGE • TANIL BORA • HAMİT BOZARSLAN • ÜMİT CİZRE • NUR BETÜL ÇELİK • AHMET DEMİREL • M. GÖRKEM DOĞAN • TARHAN ERDEM • NECMİ ERDOĞAN • NURAY KARACA ERE REM • BAĞIŞ ERTEN • ALİ GEVGİLİLİ • ÖZGÜR SEVGİ GÖRAL • ASENA GÜNAL • ATTİLÂ İLHAN • AHMET İNSEL • AYKUT KANSU • BARIŞ KARACASU • M. ASIM KARAÖMERLİOĞLU • KURTULUŞ KAYALI • ALİ KAZANCIGİL • CEMİL KOÇAK • ORHAN KOÇAK • LEVENT KÖKER • DUYGU KÖKSAL • BİLSAY KURUÇ • AHMET KUYAŞ • ATİLLA LÖK • ELÇİN MACAR • NURŞEN MAZICI • NURAY MERT • HANDE ÖZKAN • TAHA PARLA • AYŞE SAKTANBER • MEHMET SOYDAŞ • BİRSEN TALAY • YÜKSEL TAŞKIN • METE TUNÇAY • ÖMER TURAN • MUSTAFA TÜRKEŞ • ÖMER TÜRKEŞ • HAKKI UYAR • HASAN ÜNDER • CENNET ÜNVER • M. BÜLENT VARLIK • NEŞE G. YEŞİLKAYA • MESUT YEĞEN • AHMET YILDIZ • ERIK-JAN ZURCHER

İçindekiler

Sunuş 13

Giriş 17

MURAT BELGE
Mustafa Kemal ve Kemalizm 29

ERIK JAN ZÜRCHER
Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları 44

MESUT YEĞEN
Kemalizm ve Hegemonya? 56

- ***Recep Peker***
  AHMET YILDIZ 58
- ***Falih Rıfkı Atay***
  HANDE ÖZKAN 64

NUR BETÜL ÇELİK
Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem 75

- ***Şükrü Kaya***
  HAKKI UYAR 80

METE TUNÇAY
İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama) 92

LEVENT KÖKER
Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi 97

• ***Necmettin Sadık Sadak***
HAKKI UYAR *102*

• ***Halkevleri***
NEŞE G. YEŞİLKAYA *113*

CEMİL KOÇAK
Tek Parti Yönetimi, Kemalizm ve Şeflik Sistemi: Ebedî Şef / Millî Şef *119*

• ***İsmet İnönü***
AHMET DEMİREL *124*

HASAN ÜNDER
Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü *138*

ÜMİT CİZRE
Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz *156*

• ***Doğan Avcıoğlu***
ELÇİN MACAR *162*

• ***Ordu ve Resmî Atatürkçülük***
DOĞAN AKYAZ *180*

ALİ GEVGİLİLİ
Kemalizm ve Bonapartizm *192*

NURAY MERT
Cumhuriyet Türkiyesi'nde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu *197*

• ***Halil Nimetullah Öztürk***
CUMHUR ASLAN *200*

AHMET YILDIZ
Kemalist Milliyetçilik *210*

• ***Mahmut Esat Bozkurt***
HAKKI UYAR *214*

• ***Afet İnan***
ÖZGÜR SEVGİ GÖRAL *220*

ALİ KAZANCIGİL
Anti-emperyalist Bağımsızlık İdeolojisi ve Üçüncü Dünya Ulusçuluğu Olarak Kemalizm *235*

• ***Memduh Şevket Esendal***
ÖMER TÜRKEŞ 238

AHMET KUYAŞ
Yeni Osmanlılar'dan 1930'lara Anti-emperyalist Düşünce 247

AYKUT KANSU
Türkiye'de Korporatist Düşünce ve Korporatizm Uygulamaları 253

• ***Ülkü: Halkevleri Mecmuası***
M. BÜLENT VARLIK 268

M. ASIM KARAÖMERLİOĞLU
Tek Parti Döneminde Halkçılık 272

• ***Selim Sırrı Tarcan***
HANDE ÖZKAN 276

M. ASIM KARAÖMERLİOĞLU
Türkiye'de Köycülük 284

• ***Köy Enstitüleri***
M. ASIM KARAÖMERLİOĞLU 286

BİLSAY KURUÇ
Kemalist Ekonomi Görüşü: Kesitler 298

TAHA PARLA
Kemalizm Türk Aydınlanması mı? 313

TOKTAMIŞ ATEŞ
Kemalizm ve Özgünlüğü 317

AYŞE SAKTANBER
Kemalist Kadın Hakları Söylemi 323

BARIŞ KARACASU
"Mavi Kemalizm" Türk Hümanizmi ve Anadoluculuk 334

• ***Niyazi Berkes***
KURTULUŞ KAYALI 338

SUAVİ AYDIN
Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü 344

- ***M. Saffet Engin***
  CUMHUR ASLAN *350*

ORHAN KOÇAK
1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları *370*

- ***Cahit Tanyol***
  ÖMER TURAN *382*
- ***Kemalist Kültür Politikaları Açısından Türk Tarih ve Dil Kurumları***
  YÜKSEL TAŞKIN *419*

ÖMER TÜRKEŞ
Güdük Bir Edebiyat Kanonu *425*

- ***Yakup Kadri Karaosmanoğlu***
  BİRSEN TALAY *430*

TARHAN ERDEM
CHP'de Parti İçi Mücadelede "Kemalizm" ve "Devrimler" Tartışmaları Üzerine *449*

- ***Turan Güneş***
  YÜKSEL TAŞKIN *452*
- ***Bülent Ecevit***
  HAMİT BOZARSLAN *458*

MUSTAFA TÜRKEŞ
Kadro Dergisi *464*

- ***Şevket Süreyya Aydemir***
  CENNET ÜNVER *466*

FARUK ALPKAYA
Bir 20. Yüzyıl Akımı: "Sol Kemalizm" *477*

- ***Uğur Mumcu***
  ASENA GÜNAL *482*
- ***Attilâ İlhan***
  DUYGU KÖKSAL *488*
- ***Cumhuriyet'in* Cumhuriyet*'i:* Cumhuriyet *Gazetesi***
  BAĞIŞ ERTEN - M. GÖRKEM DOĞAN *501*
- ***İlhan Selçuk***
  MEHMET SOYDAŞ - ATİLLA LÖK *512*

ATTİLÂ İLHAN
Kemalizm: Müdafaa-i Hukuk Doktrini 518

TANIL BORA-YÜKSEL TAŞKIN
Sağ Kemalizm 529

- ***Turhan Feyzioğlu***
  YÜKSEL TAŞKIN 534
- ***Celâl Bayar***
  TANIL BORA 546

NURŞEN MAZICI
27 Mayıs, Kemalizmin Restorasyonu mu? 555

- ***Hıfzı Oğuz Bekata***
  NURAY KARACA ERE REM 558

YÜKSEL TAŞKIN
12 Eylül Atatürkçülüğü ya da Bir Kemalist Restorasyon Teşebbüsü Olarak 12 Eylül 570

- ***Coşkun Kırca***
  YÜKSEL TAŞKIN 574

NECMİ ERDOĞAN
Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya 584

- ***Son Dönemde Kemalizme Demokratik Meşruiyet Arayışları***
  ÖMER TURAN 592

Kaynakça 601

Dizin 625

Seçme Metinler 641

Sunuş

Modern dönem siyasî düşünce tarihini Türkiye'de değil, başka bir ülkede inceliyor olsaydık, belli başlı siyasal düşünce akımlarının yanında, hatta onların en önünde Kemalizm/Atatürkçülük türünden yerel bir akıma, hem de hacimli bir biçimde yer vermek ihtiyacı duymazdık. Modern dönemin evrensel siyasal düşünce akımları olan liberalizm, muhafazakârlık, korporatizm, Batıcılık/modernleşmecilik, sosyalizm gibi düşünce akımlarının yanında, örneğin İngiltere'de Çörçilizm, Amerika Birleşik Devletlerinde Ruzveltizm veya Almanya'da Bismarkizm adıyla tanınan, özgün ve canlı bir siyasal düşünce akımına bir cilt veya bir bölüm ayırmazdık. Fransa'daki De Gaullecülük veya Golizm akımının, bu tesbitin geçerliğini bozan bir karşı örnek olduğu düşünülebilir. Mustafa Kemal ve Charles De Gaulle'un arasında, profesyonel ve siyasal kariyerleri, siyasal tavırları açısından ele alındığında gerçekten anlamlı olan yakınlık, siyasal düşün akımı açısından bakınca büyük ölçüde kaybolur. *Siyasal hareket*le *siyasal düşünce* arasındaki fark dikkate alınınca, Golizmin veya başka bir ulusal bağımsızlıkçılık hareketi simgesi olan Bolivarın başlı başına inceleme konusu olabilecek siyasal düşünce akımları olmadığı görülür. Bunlar ya siyasal hareketlerdir ya da siyasal simgeler. Mısır'ın yakın tarihindeki konumu bir ölçüde Mustafa Kemal'inkine benzeyen Nasır da, sosyalist tınılı bir Üçüncü Dünya milliyetçisi siyasal hareket olmanın ötesinde, bir siyasal düşün akımının kurucu referansı değildir. Gandhi, çok güçlü bir siyasal ve felsefî şahsiyettir ama Hindistan'da bir siyasal düşün akımına rehberlik yapmaz.

Buna karşılık, böyle bir siyasî düşünce tarihi çalışmasını Çin Halk Cumhuriyeti'nde, Kuzey Kore'de, 1989 öncesi Arnavutluğu'nda veya SSCB'sinde yapıyor olsaydık, çalışma ancak bir tek başlık altında hazırlanabilirdi. Maoizm, Kim Il Sung düşün-

cesi, Enver Hoca düşüncesi veya Marksizm-Leninizm ciltlerinin ele alacaklarından başka bir siyasal düşüncenin varlığı kabul edilmeyecekti. Ne var ki, dayandıkları siyasal sistem çöktüğünde bu siyasal düşünceler de aynı hızla hegemonik konumlarını kaybettiler. Hegemonyalarının, siyasal düşünce boyutundaki güç ve etkilerinden ziyade, totaliter siyasal tahakküme dayandığı görüldü.

Bu kaba betimleme, siyasal düşünceyle siyaset alanı arasındaki bağlantının modern dönemde iki temel model içinde gerçekleştiğine işaret ediyor. Bir yanda, yerel ve kişisel boyutların var olmadığı veya çok geri planda kaldığı, daha evrensel siyasal düşünce akımlarının etkili olduğu toplum modeli; diğer yanda, tek bir siyasal düşüncenin mutlak olarak egemen olduğu totaliter toplum modeli. Türkiye'nin 20. yüzyıl siyasal düşünce macerası, bu iki çekim merkezinin etki alanı içinde, bu zıt kutupların varlığının yarattığı gerginlik ortamında, sığ içerikli ama görece istikrarlı bir mecrada seyretti. Maceranın böyle seyretmesinin hataları ve sevaplarıyla baş sorumlusunun Kemalizm olduğunu düşünmek abartılı değildir.

Modern Türkiye'de siyasal düşüncenin oluşum ve gelişimini inceleme ve bunu hakim resmî ideoloji kalıpları içinde yapmama iddiası taşıyan bir çalışmada, en ön sırada ve belki en hacimli cilt olarak Atatürkçülük/Kemalizmin yer almasını ve hemen ardından farklı siyasal düşünce akımlarının da güçlü biçimde var olmalarını izah etmek, Kemalist siyasal düşünün en önemli ve ayırt edici özelliğini vurgulamak demektir. Kemalizm, Türkiye siyasal düşün dünyasının hegemonik düşünce akımıdır. Ama içinde pragmatizm baskın biçimde bulunduğu için, diğer "evrensel" siyasal düşünce akımlarının varlığına göreli olarak uyum sağlayabilen bir siyasal düşüncedir. Kemalizmin bu pragmatik içeriği, onun hegemonyacı konumunu yumuşatır. Diğer siyasal düşünce akımlarının Kemalizme bir biçimde eklemlenmelerini sağlayan, Kemalizmin kendi içinde bir epistemoloji, bir yöntem taşımamaması kadar, bu pragmatik hegemonyacı içeriğidir. Düşünsel derinliğinin sığ ve düşünsel örgüsünün seyrek olması, Kemalizmin yeni şart ve zamanlara ayak uydurabilmesini, zaman içinde farklı yorumlar altında diğer siyasal düşünce akımlarının onu içselleştirmesini sağladı.

Kemalizm, birçok siyasal düşünce akımı gibi, tek bir tanım ve tek bir anlayışa indirgenmez. Bu nedenle Kemalizmlerden bahsetmek daha doğrudur. Bunlar sağ veya sol Kemalizm, devletçi veya liberal Kemalizm, muhafazakâr, kültüralist veya reformcu Kemalizm olarak diğer siyasal düşün akımlarıyla eklemlenirler. Liberalizm, muhafazakârlık veya sol gibi farklı düşünce akımlarına özgül ve güçlü bir esin kaynağı sağlamaktan ziyade, asgari meşruiyet dayanağı verirler.

Mustafa Kemal'in kendisi, savun-

duğu programın sistemli bir ideoloji olmadığını kabul eder. Hatta buna ısrarla sahip çıkar: "Neşrettiğim programı, bir fırkai siyasîye için gayrikâfi, kısa bulanlar oldu. Halk Fırkasının programı yoktur dediler. Filhakika, umdeler namı altında malûm olan programımız, itiraz edenlerin gördükleri ve bildikleri tarzda, bir kitap değildi. Fakat, esaslı ve amelî idi. Biz dahi, gayrikabili tatbik fikirleri, nazari birtakım teferruatı yaldızlayarak, bir kitap yazabilirdik. Öyle yapmadık. Milletin, maddi ve manevî teceddüt ve inkişafatı yolunda, efal ve icraat ile akval ve nazariyata takaddüm etmeyi tercih ettik" (Nutuk, s. 718-719). Yapılan işin söz ve nazariyattan önce gelmesi, yani aksiyonun doktrinden ağır basması Kemalist ideolojinin ait olduğu ideolojiler ailesinin önemli bir özelliğidir. Bunun için doktrinin esnek olması, içeriğinin katı biçimde tanımlanmamış olması gerekir. Mustafa Kemal, "doktrinin donması" tehlikesine işaret ederken, aynı zamanda ait olduğu, "hikmeti hükümet" gereklerine tâbi pragmatik modernleştirmeci ideoloji dünyasının kaygılarını dile getirir. Bu da Kemalizmin hegemonyacı özelliğini zayıflatır. Yakın zamana kadar, Kemalizmin kendisini özerk bir toplumsal hareket olarak var etmekten özenle kaçınması, merkezî Kemalist akımların kendilerini esasen özerk bir devlet politikasının unsurları olarak görmeleri, toplumu kapsamlı bir biçimde mobilize etme kudretinde bir siyasal düşünce akımı olarak Kemalizmin gelişmesini engelledi. Bu anlamda Kemalizm totaliter tarzda hegemonyacı değildir.

Toplumun büyük bölümünün paylaştığı bir ulusal modernleşme idealinin yoğunlaştığı, bunun bir siyasal duruşa dönüştüğü bir ideolojidir Kemalizm. Bu bağlamda, bir kuramsal mutlak doğruyu ifade etmekten ziyade, bir tavrı, bir siyasal duruş ve konumlanışı mutlaklaştırır. Siyasal düşün seviyesinde bir yüzyıla yaklaşan zaman dilimi içinde egemen konumunu koruyabilmesini sağlayan etmenlerden birisi, Kemalizmin kendini özel olarak konumlandırdığı mevkiin belirlediği dönemsel mutlak doğrular üretme kabiliyetidir. Bunlar her dönemin gereklerine göre ya içerikleri ya da hiyerarşik sıralamaları değişen "mutlak doğrular"dır. İdeolojik olarak sığ ve yöntemsel olarak pragmatik olan Kemalizmde içerikten ziyade, bir siyasal duruş ağır basar.

Bu ciltte, modern Türkiye siyasal yaşamında bir tür matris ideoloji konumundaki Kemalizm/Atatürkçülüğün değişik alanlardaki tezahürlerinin, farklı perspektiflerden ele alınmasına özen gösterdik. Kemalizm/Atatürkçülüğün Türkiye'nin 80 yıllık tarihinde oynadığı olumlu rol kadar, neden olduğu olumsuz etkileri de inceleyen ve bunu esas olarak siyasal düşün boyutunda değerlendirmeyi amaçlayan böyle bir kapsamlı çalışma, önümüzdeki siyasal tartışmalar için önemli bir kaynak oluşturacaktır.

Giriş

Milliyetçilik ve medeniyetçilik, Kemalizmin iki aslî öğesidir. Bu iki öğenin ışığında, siyasal düşünün siyasal eyleme dönüşmesini sağlayan kurucu ilke, "Türkiye Cumhuriyeti'nin sarsılmaz temeller üzerinde" durmasını sağlayan unsur olarak kabul edilen devleti korumak ve güçlendirmek misyonudur. Nutuk'ta Mustafa Kemal bunu şöyle dile getirir: "Binaenaleyh, biz her vasıtadan, yalnız ve ancak, bir noktai nazardan istifade ederiz. O noktai nazar şudur: Türk milletini, medeni cihanda, lâyık olduğu mevkie is'adetmek ve Türk Cumhuriyeti'ni sarsılmaz temelleri üzerinde, her gün, daha ziyade takviye etmek" (Nutuk, s.897). Bu milliyetçi ve medeniyetçi yaklaşım, kısa zamanda devletin korunması endişesinin hakim olduğu, savunmacı bir siyasal duruşa dönüşür. Devleti korumak ve kollama misyonunun milliyetçi ve medeniyetçi özelliklere baskın çıkmasının nedenini anlamak için, dünya siyasal konjonktürünün yanında, birinci kuşak Kemalistlerin içinde yetiştikleri zihin dünyasını aydınlatmak gerekir. İmparatorluğun, candamarı sayılan bazı toprakları hızla kaybetmesinin ardından çökmesine, devletin dağılmasına şahit olan, bunun travmasını yaşayan, birçoğu bu kaybedilmiş topraklarda doğmuş ve büyümüş olan bir devlet eliti zümresinin, devletin de yok olması tehlikesi karşısında duydukları tepki, uzun yıllar etkisini koruyacaktır. Bu tepki, Kemalizmin asabiyyesini oluşturur. Gençlik dönemi Kemalizminde bu asabiyyeyi besleyen unsur, yeni bir devlet ve yeni bir toplum kurma ideali kadar, devletin ortadan kalkması tehlikesini bertaraf etmektir. Gerçekten de, Ikinci Dünya Savaşı sonuna kadar devam eden zaman diliminde, dünya yüzünde devletlerin ortadan kalkması mümkündü. Genç Türkiye Cumhuriyeti'ni yöneten kadrolar kadar, bir kısmı çok yakın bir zamanda yaşadıkları toprakları terk ederek Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmış insanlardan oluşan toplum katmanları için de böyle bir yakın tehlike inandırıcı ve etkiliydi. Ama

İkinci Dünya Savaşını izleyen yıllarda, çok küçük istisnalar dışında var olan devletlerin sürekliliği ilkesinin uluslararası siyasete hakim olmasından sonra, devleti koruma asabiyyesi Kemalizmin muhafazakârlaşmasının bir örtüsü oldu. Bu dönüşüm, Atatürkçülük adı altında kendini daha fazla ifade etmeye başlayan Kemalizmi, bir zümrenin siyasal ve toplumsal planda hâkim konumunu savunmasının aracı haline getirdi.

Kemalizmin gençlik dönemindeki inkılâpçı asabiyyesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden beri yavaş yavaş olgunlaşmakta olan bir dizi medeniyetçi reformun kâh rıza kâh zorla ama hızla ve kararlılıkla hayata geçirilmesini sağladı. Atatürk İnkılâpları adı altında sonradan dondurulan bu reformlar, modern bir toplum yaratmak kadar, tarihî ve kültürel kaynaklarının tanımı devletin denetiminde olan bir insan türü yaratmayı amaçlıyordu. Emperyal tâbiiyetten ulus-devlet tâbiiyetine geçiş sürecinin Türkiye özelinde taşıyıcı ideolojisi olan Kemalizm için, yeni Türk insanının kültürel kodlarının devlet merkezli tanımlanması önemliydi. Özerk toplumsal örgütlenmelerin hızla ortadan kaldırılması bu girişimi tamamlayan önlemlerdi. Kemalizmin çeşitli versiyonlarında, devlet merkezli bir toplum ve insan tasarımı her zaman baskın oldu. Bu tasarımı açıkça dile getiren radikal Kemalistler için devlet, "Atası etrafında toplanan millet"ti. Devletle toplum ilişkilerini de özel bir biçimde gören bu siyasal tasarım tarzı, devleti başlı başına bir toplumsal ve siyasal özne olarak tanımlama eğiliminde oldu. Kökü Cumhuriyet öncesine giden bu siyasal kültür, Kemalist inkılâpçılığın hızla, toplumsal denetim amacına hizmet eden bir devlet muhafazakârlığı söylemine dönüşmesine yol açtı. Bu çerçevede medeniyetçilik de, ilk dönemdeki canlılığını kaybederek, Aydınlanma hareketinin günlük yaşamdaki birkaç tezahürüne indirgendi. Jakoben/radikal Kemalist dar bir akım dışında, Atatürkçü düşünce sistemi olarak kendini tanımlayan merkez Kemalist düşün içinde Aydınlanma hareketi güçlü bir referans olmaktan çıktı.

Devlete bir toplum yaratmak, yaratılan toplumu ıslah etmek ve onu devletle organik bir bütünsel bağ içinde tasarlamak, "sınıfsız, kaynaşmış bir toplum" ülküsünün Kemalizmin farklı kulvarlarında baskın olmasına yol açtı. Bu bağlamda, ulusu homojen bir organik bütünlük içinde tasarlayan Kemalizmin en yakın durduğu siyasal düşünce akımı korporatizmdir. Kemalizmlerin ortak paydalarından birisi, yekpare toplum idealidir. Fiilen toplum hiçbir zaman yekpare olmadığı, hele Türkiye toplumunun etnik ve kültürel kaynakları dikkate alınırsa yekpare olması mümkün olmadığı için, Kemalizm toplumun yekpare bir görünümde olmasına özel bir önem verdi, vermeye devam ediyor. Bu nedenle, din, sosyal sınıflar ve etnik kimliklerin görünür kimlikler olarak ka-

musal alanda yer almasına karşı şiddetli biçimde tepki gösteriyor. Kemalizmin, bunların varlığının devletin bekasını tehlikeye atacağına olan güçlü bir inancı hep oldu. Bu inanç, Osmanlı İmparatorluğu yönetim geleneğinden devralınan, devleti sağlam, sürekli ve sabit bir tabana oturtma anlayışıyla pekişti. Bu homojen toplum anlayışı, sol Kemalizmi de çok geniş bir halk tanımı yapıp, geride kalan dar bir kesimi de ya modern öncesinin kalıntısı (mütegallibe) ya da dış güçlerin maşası (komprador) olarak tanımlamaya itti.

Genç dönem Kemalizminde militan biçimde öne çıkan üniter devlet- üniter toplum-üniter kimlik üçlüsü, muhafazakâr Kemalizm döneminde Atatürk milliyetçiliği adı altında yumuşatılmış olarak resmî ideolojinin omurgasını oluşturmaya devam etti. Türk milliyetçiliği gibi etnik vurgusu daha belirgin bir milliyetçilik yerine, Atatürk milliyetçiliği gibi içeriği daha muğlak ve esnek, tanımı resmî ideolojinin evrimine tâbi bir kavramın benimsenmesi, Kemalizme başından beri hakim olan utangaç milliyetçiliğin doğal bir tezahürüdür. Bu milliyetçilik, emperyal hülyalar nedeniyle devleti tehlikeye soktuğuna inanılan pantürkizm gibi girişimleri, tehlikeli bir maceracılık olarak değerlendirir. Kemalizm için milliyetçilik, Türkiye Cumhuriyeti'nin bekası için gerekli politikalar bütünüdür. Bu anlamda, devlet milliyetçiliği veya resmî milliyetçilik etnik milliyetçiliğe ağır basar.

Mustafa Kemal'in siyasal örgütlenme tercihi kuvvetler birliği ilkesinden yanadır. 1921 Teşkilatı Esasiye Kanunu'na açık biçimde hakim olan bu anlayış, daha sonra 1924 Anayasası'na rağmen fiilen yürürlükte kalacaktır. CHP Genel Sekreteri M.S. Esendal bu fiilî durumu şöyle dile getirir: "Bizim iki anayasamız vardır: yazılmış ve yazılmamış... Bunlardan yazılmış olanı Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'dur. Yazılmamış olanı ise, şimdiki fiilî durumumuz, yani Şef sistemimizdir" (1944). Kast edilen fiilî anayasa, kuvvetini parti ve devleti bütünleştiren Şef'ten alır. Söz konusu olan kuvvetler birliğidir ama burada kuvvetler birliği kavramının dayandığı ilke, doğrudan ve serbest seçimle gelmiş bir meclisin, "sürekli oturum halinde", bir tür sürekli devrim meclisi gibi çalışması değildir. Böyle bir "konvansiyon meclisi" gibi göreli demokratik bir ortamda çalışan I. Meclis'in yerini, II. Meclis'le birlikte, meclis çoğunluğunun merkezî siyasal otorite tarafından belirlendiği, bir tür "plebisiter diktatörlüğün" alması eğilimi, Takriri Sükün Kanunu'nun hemen ardından hızlandı ve kurumlaştı. Böylece 1924 Anayasası'na hakim olan kuvvetler ayrılığı ilkesi kağıt üzerinde kaldı.

Kemalizmin *Kuvvetler Birliği* ilkesinden anladığı veya beklediği yapı, seçmen iradesinin de devletin aslî güçlerine tâbi olduğu, otoriter devlet anlayışına daha çok yatkındır. Atatürk'ün hayatında fiilen yürürlükte olan, fiilen bu şekilde düzenlenmiş olan *Kuvvetler Birliği* ilkesi, onun ölümünün ardın-

dan Millî Şef kurumunun yaratılmasıyla devam etti. Sağ Kemalizmle sol Kemalizmi Demokrat Parti iktidarında şiddetle karşı karşıya getiren nokta, kuvvetler birliği ilkesinin fiilen yürürlükte olması değil, bu ilkenin ağırlık merkezinin tesbitindeydi. DP'nin Kemalist gelenek içinde yetişmiş önderleri de hükümet-parti-parlamento üçlüsünün aynı kuvvetin, ama bu kez CHP'nin değil, kendi ellerinde olmasını doğal kabul ediyorlardı. Meclis çoğunluğu meşruiyeti ile devlet seçkinleri çoğunluğunun meşruiyeti arasındaki öncelik çatışmasının yarattığı gerginlik, kuvvetler birliği ilkesinin zirve noktası olan askerî darbe rejimiyle sonuçlandı. 1960 Kemalist askerî darbesinden yirmi yıl sonra, Atatürkçü askerî darbenin tesis ettiği siyasal yapı da, kuvvetler birliği idealini yansıtıyordu. Muhafazakâr Kemalizmin, güçlendirilmiş bir Millî Güvenlik Kurulu'nu rejimin aslî siyasal karar mercii olarak görmesinin arkasında, atanmışların güçlü biçimde içinde yer aldığı yürütmenin, yasama ve diğer organların üzerinde denetleme, yönlendirme ve "yaptırma" yetkilerinin olduğu bir kuvvetler birliği ilkesi yatar.

Kemalizmin bir tür amentüsü haline gelen, CHP'nin siyasal ilkelerini temsil eden Altı Ok içinde demokratlığın yer almaması bir unutkanlık sonucu değildir. Kemalist düşün, demokrasiyi elbette reddetmez. Ama bunu halkçılığa indirger ve laik cumhuriyet ilkeleriyle sınırlar. Kemalist düşünün doktrinleşme çabalarının en güçlü olduğu dönemler olan 1930' larda, dünya siyasal konjonktürünün de etkisiyle, Kemalizme hakim eğilim parlamenter demokrasinin zararlı yanlarının ağır bastığı kanısındadır. Bugün bile Kemalist söylemde çok sık duyulan bir tez, halkın olgun veya ergin olmaması nedeniyle demokrasinin sınırlı tutulması gereği, o dönemde başka bir gerekle güçlendirilir: iktisadî geri kalmışlıktan kurtulmak için, tüm kaynakların bir elden, plan dahilinde ve düzen ve intizam içinde kullanılması gerekir. Kemalizmde devletçilik sadece bir iktisat politikası tercihinin ifadesi değildir. İktisatta devletçilik, bir kalkınma politikası aracı olmanın yanında, ama ondan daha fazla, siyasal devletçiliğin tamamlayıcısıdır. Bu nedenle, devletçi politika ve gerekler, sadece pazar ekonomisi dinamiği ve ilkeleriyle çatışmazlar, demokrasi ilkelerini de çoğu zaman karşılarına alırlar. Kemalizm düzenlenmiş bir pazar ekonomisine ilkesel olarak karşı değildir. Ne var ki siyasal devletçiliği iktisadî devletçiliğine çoğu zaman ağır bastığı ve demokrasi cephesindeki eksiğini halkçılık söylemiyle telafi etmeye dikkat ettiği için, gerçekte olduğundan daha fazla pazar ekonomisi aleyhtarı bir görünüm sunar. Sol Kemalizmde planlı ekonomi olarak kendini ifade eden bu devletçi tavır, sağ Kemalizmde ise, devletin millî ekonomik güçlerle elele olduğu imajına dayanan bir liberal devletçiliğe döner.

Kemalizmde baskın unsur olan

Kimi sağ yorumcular, İnönü'de Atatürkçülüğün laisist ve bürokratik-elitist kimliğinin belirginleşmesini, kimi sol yorumcular ise faşizan bir çarpıtmasını görürler. Bunun yanında İnönü, Kemalizmin konsolidatörü ya da restoratörü olarak da değerlendirilmiştir.

milliyetçilik, Batı karşısında hissedilen bir aşağılık kompleksiyle damgalanmış olarak, bir medeniyetçilik saplantısı içinde kendini ifade eder. Toplumsal sınıflar arasında çok belirgin bir mücadelenin yaşanmadığı bir dönemde biçimlenen Kemalizm için toplumsal yarılmanın ana ekseninde medeniyetçi bir ayrım yer alır. Falih Rıfkı Atay, "bizde iki sınıf vardır: Garplı ve Şarklı sınıf. Biz bütün sınıfların garplılaşmasını, fakat garp memleketlerindeki sınıfların hastalıklarını almamasını istiyoruz" (1932) derken, bunu çok net biçimde dile getirir. Garplılık ve Şarklılığın çatışmasını Kemalizm gerçek bir sınıf çatışması olarak algılar. Zaten bu nedenle, 1980 sonrası Türkiyesi'nde Kemalizm, sosyal statü sarsıntısı ortamında toplumsal statü koruma aracına kolaylıkla dönüşebilmiştir. Son dönem Kemalizmin enerjisinin önemli bir bölümünü, kılık ve kıyafetin düzenlenmesine hasretmesi ve bunu kamu alanını devletleştirerek yapmasının ardında, "Garplı" simgelerle toplumsal hiyerarşide üstün konumda bulunanların, yani Cumhuriyet elitlerinin, "şarklı" simgelerin kamusal alanda daha fazla görünüyor olmasını, kendi üstün toplumsal statülerini alt bir tabakanın tehdit edişi olarak algılamaları da etkili olmuştur.

Bu medeniyetçi milliyetçi duruşun konumlandığı yer, devletin bekasının gerekleridir. Bu anlamda Kemalizm devletten özerk bir milliyetçilik değil, bir tür devlet milliyetçiliği veya resmî milliyetçiliktir. Bu medeniyetçi devlet milliyetçiliği duruşu, tarihsel olarak, patrimonyal devlet anlayışından beslenir. Toplumu bir mülk nesnesi, devleti de bu mülkün sahibi olarak tanımlayan patrimonyal geleneği, "halk için halka rağmen" fikriyle dinamize eden Kemalizmin bütün versiyonlarında çok belirgin bir paternalist boyut vardır. Zaten Kemalizme topluma derinlemesine müdahale etme meşruiyetini veren etmenlerden biri de bu patrimonyal devlet anlayışı geleneğidir. Bu gelenek, devleti mülk olarak algılar. Dolayısıyla devlet katının temsil ettiği konum, sahiplik konumudur. Kemalist çevrelerde, "devletin sahibi olduk-

ları" inancının çok güçlü ve yaygın olması, bu patrimonyal siyasal tasarımla bağlantılıdır. Toplum katıyla ilişkisini paternalist tarzda tasarlayan Kemalist düşün, kendini devletle bütünleştirirken, devleti de özneleştirir. Devlet, toplumdan bağımsız, kendisine ait hedef ve çıkarları olan bir yüksek öznedir. Kemalist düşün veya düşünler, kendilerini bu öznenin bilincinin taşıyıcısı olarak görürler. Kemalizmin topluma bilinç taşıma misyonunun arkasındaki siyasal temel, patrimonyal devlet anlayışı geleneği ve onunla yakından bağlantılı olan paternalizmdir.

Kutsalın yeryüzüne indiği ve varoluşun büyüsünün kaybolduğu modern zamanlarda, patrimonyal devlet geleneğinin durağan amaçlı ve toplumu uzaktan denetleme anlayışı, yerini, yakından ve dönüşüm amaçlı denetime bırakır. Bu çerçevede genç Kemalizm, hem Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminin medeniyetçi reformculuğunun bir devamcısıdır, hem de önemli bir kopuşun taşıyıcısıdır. Kemalizm, Cumhuriyet'in ilk yıllarında, diğer rakip reformist yaklaşımlardan çok daha radikal bir dikey müdahale taraftarıdır. Bu müdahalede, muassır medeniyet seviyesini yakalamak, bunun için herşeyden önce medeni görünmek önemli ve gerçekten inanılan bir saiktir. Toplumun yaşam tarzını, dış görünümünü, dilini, alfabesini, dinlediği müziği değiştirmeye yönelik bu dikey müdahaleye ilaveten, dinin bütünüyle devlet denetimine alınarak dinî kurumların özerkliğine son verilmesi ve adı konmamış bir "millî din" yaratılması ideali, Kemalizmi Jakoben gelenekle yakınlaştırır. Dinin pozitivist yorumunu benimseyen, ateist olmayıp yaradancı olan Jakoben gelenek ve onun temsil ettiği Fransız Devrimi modeli, Kemalizmin gençlik döneminin önemli esin kaynaklarından birisidir. Genç Kemalizmin İslâm'la olan ilişkisinde bu Jakoben etki çok açık biçimde görülür. Fransa'da Jakoben yaklaşımın Kiliseyle olan çatışmasında ifade ettiği, siyasal otoritenin denetimi dışında, başka bir otoriteye bağlı bir güce duyulan tepkinin bir benzerini Kemalizmde buluruz. İkisinin arasındaki fark, Sünni İslâm'la Katolikliğin arasındaki kurumsal gelenek farkıyla daha çok bağlantılıdır. Dinle devleti bütünüyle birbirinden ayırmayan, bunun yerine Sünni İslâm'ı devletleştiren Kemalist laiklik, bu nedenle millî kimliğin bir boyutunun ister istemez dinî kimlik olmasına rıza gösterir. Ayrıca çok açık biçimde yapılan bir etnik tarife dayalı ulusal kimlik tanımının, devlete bulunan yeni milleti hızla parçalayacağının da farkındadır. Bu nedenle Kemalist düşün, İslâm'ın birleştirici kimlik olarak sürekli yedekte kalmasına özen gösterir. Hatta hakiki İslâm'ı "mürteciden daha iyi bilme" iddiasını sürekli taşır. Buna karşılık Kemalizmler, Türkiye'de var olan İslâm dışı dinlere karşı şüphecidirler. Bu dinlerin kurumsal olarak göreli ve uzaktan denetlenir olmaları ve devlet otoritesi dışında bir güç merkezi

oluşturmaları veya böyle bir potansiyeli taşımalarından sürekli huzursuzluk duyarlar. Kemalist düşün, Müslümanlığa sempatisinden dolayı gayrimüslim kurumlara karşı mesafeli değildir. Bu kurumların, dış güçlerin Türkiye içindeki faaliyetlerinin bir örtüsü olmalarından son derece kuşku duyduğu için mesafelidir. Lozan azınlıklarının, "millî birlik ve beraberlik" görüntüsünü, Tevhidi Tedrisat ilkesini ve sonuç olarak Millî tevhidi bozan varlıkları, Kemalizmlerin İslâm dışı dinlere karşı kuşku ve şüpheyle bakma nedenidir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında, bazı protestan okullarında gençlerin din değiştirmelerine karşı gösterdiği şiddetli tepkinin arkasında bu endişe yatar. Türkçe konuşan ve/veya Türk olan Ortodoks Hıristiyanları mübadeleye tâbi tutması da, sadece geç Osmanlı kimliğinin devamında yer alan bir politika değildir.

Kemalizmin ikilemlerinden birisi, medenileşmenin sınırları konusundadır. Türkiye toplumunun homojen biçimde Batılılaşması gereğine inanan Kemalist düşün, bu dönüşümün toplumsal katmanların özerkleşmesini de beraberinde getireceğinin bilincindedir. Bu nedenle, Türkiye toplumunun gerçekten Batılılaşmasından, kendi içinde ayrışmasından, üzerindeki homojenlik örtüsünü atmasından ve devletten giderek özerkleşen bir dinamik kazanmasından büyük huzursuzluk duyar. Kemalist siyasal düşünün en büyük iç çelişkilerinden birisi, topluma Batılılaşma hedefini büyük ölçüde empoze ederken, bunun "kendine özgü" bir Batılılaşma olması için de bir o kadar titiz davranmasıdır. Kemalizmin evrenselci iddialarını görelileştiren ve ulusal bağımsızlıkçılık ve milliyetçilik söylemleriyle desteklenen bu kendine özgücülüğün esas motivasyonu, homojen toplum tasavvurunun ("bir el ve bir yürek") ve toplumla devlet arasındaki hiyerarşik ilişki biçiminin korunmasıdır. Bu amaçları korumak söz konusu olduğu zaman, Kemalizm hemen muhafazakârlaşır, hatta Batı aleyhtarı tavır takınmakta sakınca görmez. Sağ Kemalizm bunu devletin güvenliği gerekçelerini öne çıkararak yaparken, sol Kemalizm özünde aynı motivasyonlarla hareket etse de, söylemini ani-emperyalist bir zemine oturtmayı tercih eder. "Kuvayı Milliye ruhu" olarak, kuruluş dönemini bir altın çağ tasavvurunda fetişleştiren sol Kemalizmin tersine, sağ Kemalizm daha pragmatiktir. Aslolanın devletin toplum nezdindeki hükümran konumunun korunması olduğunu daha rahat ifade eder.

Kemalizmlerin buluşma noktası, farklı tınılarda ifade edilse de, otoriteryanizmdir. Kemalist düşünün ideali, otoriter bir demokrasidir. "Disiplinli bir hürriyet", "nizamlı bir toplum" ve devlet otoritesine mutlak itaatı içeren bu otoriter demokrasi anlayışı için, aslolan yönetimin rahat çalışabilmesidir. Bu nedenle çoğulculuğu, intizamsızlık, disiplinsizlik ve başıbozukluk olarak algılama eğilimindedir. Kozmopolitizm karşısında genetik bir

rahatsızlığı vardır. Tasarladığı demokrasi modeli, otoriteye mutlak itaat talep eder. Devlet otoritesi dışında kalan otorite simge ve merkezlerinin toplumda yer almasına şiddetle karşıdır. Dinî kurumlar kadar, devletten özerk başka sivil otorite oluşumlarına karşı rahatsızdır. Bu nedenle yakın zamana kadar, özerk bir Kemalist toplumsal hareket oluşmasına da iyi gözle bakmamış, CHP'nin toplumsal mobilizasyon ve denetleme gücüyle Kemalist toplumsal hareketin sınırlı kalmasına özen göstermiştir. Bu bağlamda, Arjantin'deki Peronist hareket gibi, kitlesel mobilizasyonlara dayanan bir popülist bir hareket olmamıştır. Kemalizmde halkçılık popülist olmaktan ziyade paternalisttir.

Kemalizm, otoritenin bölünmez birliğine inanır. Daha sonra "devletin, ülkesi ve milletiyle bölünmez beraberliği" formülüne dönüşecek "birlik ve beraberlik" gereği, özünde devlet otoritesinin paylaşılmazlığını ve bölünmezliğini ifade eder. Mustafa Kemal, şapka inkılâbını ilan ettiği Kastamonu konuşmasında, şeyh ve din adamlarının kamusal alanlarda törensel giysiler giyerek "sadece devlet tarafından atanmış memurlara ait olan otoriteyi gaspettikleri"ni iddia eder. Yasal ve meşru yegâne otorite, devlet otoritesi olmalıdır. Bu devlet otoriteryanizmi, sağdan sola tüm Kemalist düşün akımlarının, farklı alanlarda ifade etmelerine rağmen, bütünüyle paylaştıkları bir ortak payda-

1930 Aralık'ında gerçekleşen Menemen olayı, dini kamusal alandan dışlayan reformlara karşı gelenekçi-dinî bir tepki hareketiydi. Cumhuriyetin kendini tanımlamasında kurucu işlevi olan "irticai ayaklanmalar" sicilinde temsili önem taşıyan bu olay, o dönemde, muhalefetin gelişmesinden endişe duyan rejimin sertleşmesi için de bir vesile olmuştur.

dır. Merkeziyetçilik bunun olmazsa olmaz tamamlayıcısır.

Kemalizmden Atatürkçülüğe dönüşte süreklilik unsurlarından en önemlisi, bu devletçi otoriteryanizmdir. Ama giderek mufazakârlaşan ve toplumu dönüştürmek yerine, toplumu olduğu yerde tutmak, toplumsal dinamizmi soğutmak misyonu ağır basmaya başlayan Kemalizmin Atatürkçü olgunluk döneminde geriye, çok genel bir Batılı, ulusal ve laikçi devlet ve toplum fikri kalmıştır. Son dönem Atatürkçülüğü, toplumu dönüştürme iddiası taşımayan, hatta bu iddiaya karşı mesafeli duran, mobilizasyon gücünü irtica ve bölücülükle mücadeleyle sınırlayan, savunmacı bir siyasal duruşa çekilmiştir. Siyasal düşün planındaki savunmacı duruşun siyasal tavırdaki yansıması, siyaseti esas olarak savunmacı, statükocu bir güç ilişkisi içinde kavramaktır. Bu çerçevede, Kemalizmler farklı vurgularla olmakla beraber, Kemalist inkılâpları savunacak aslî güç olarak orduyu görürler. Bu, aynı zamanda, devletin bekasıyla inkılâpların korunması arasında birebir ilişki kurulmasıyla bağlantılıdır.

Kemalizmin Silahlı Kuvvetler'le olan sıcak ilişkisi, herşeyden önce genetiktir. Kemalizme ideolojik olarak güçlü bir içerik verme girişimlerinden en önemlisi olan Kadro hareketinin önde gelen sözcüsü Ş. S. Aydemir'in ifade ettiği gibi, temel referans "ordulaşmış millet rejimidir". Bunu daha sonra "zinde güçler" olarak tanımlayacak sol ve sağ Kemalizmler, ordunun bir ideolojisi olması ve bunun da Kemalist ideoloji olması gereğine inanırlar. Toplumsal olarak canlı bir hareketliliğe dayanmayan, bunun toplum içinde çatışmalar yaratmasından rahatsız olan Kemalizm, bu eksikliği inkılâpların bekçiliğini orduya atfederek karşılar. Mustafa Kemal 1931'de Konya'da yaptığı bir konuşmada bunu açıklıkla dile getirir: "Bütün Türk milleti; muvaffak olduğu her hayatî şeyin kahramanı olarak kendi ordusunu, ordusuna kumanda eden öz evlâtlarından mürekkep zabitler heyetini, yüksek kumanda heyetini görmektedir" (bkz. Seçme Metinler bölümü, *Konya'da Bir Konuşma*, s. 647). Devletle kendini mutlak olarak bütünleştirmiş, ulusun kendisiyle mutlak bir bütünlük içinde olduğuna inanan, toplumsal köken olarak aristokratik olmayan ve kendini yurdun savunulması misyonundan çok daha geniş bir misyonla donanmış olarak kabul eden bu Kemalist ordu imajı, Kemalizme Bonapartist bir renk verir. Sağ Kemalizmin kendini çok rahat hissettiği, TSK'nın bu pretoryen konumu, sol Kemalist için daha sorunludur. Sol Kemalizm, kurumsal olarak muhafazakârlaştığına inandığı ordunun bütününü değil, ordu içindeki Kemalist zinde güçleri görev başına davet etmeyi tercih eder. Kemalizmlerin farklılıklarına rağmen, onları kutsalında birleştiren Atatürk simgesi, bu asker ve sivil, ordu ve millet bütünleşmesini temsil eder.

Kemalizmin herhangi bir Üçüncü

Dünya diktatörlüğüne dönüşmesini engelleyen unsurlardan birisi, Atatürk figürünün siyasal alanda gördüğü düzenleyici işlevdir. Kemalizmde tek adam boyutu güçlüdür. Tüm iradeyi şahsında toplayan bir figürün etrafında, meşrutiyetçi monarşiden monarşik cumhuriyete geçilmiştir. Ama söz konusu monarşik cumhuriyetin hanedanı yoktur. Mustafa Kemal'in ölümünden hemen sonra tesis edilen Ebedî Şef kurumu, monarşik cumhuriyetin bir tezahürüdür. Ama bu ideolojik planda etkili olan bir monarşik cumhuriyettir. Mutlak otorite mevkii Ebedî Şef'e aittir. Şef'in ölümüyle birlikte, o yer kimse tarafından işgal edilemez. Burada, Mustafa Kemal sonrasına geçişte kilit kişi olan İsmet İnönü'nün tesiri görülür. Millî Şeflik kurumuyla, şahıs merkezli otoriteryanizmden kurum merkezli otoriteryanizme yumuşak bir geçişi örgütleyen İnönü, öz Kemalizmin kurucusudur. Devlet işlerinde her türlü maceracı yaklaşımdan uzak, soğukkanlı, "beyt-ül malın çıkarları"nı gözetmeyi halkın çıkarlarını gözetmek olarak algılayan olgunluk dönemi Kemalizminin kurucusu İnönü'dür. Gençlik dönemi Kemalizmlerinin tutkusal yaklaşımından uzak, denge politikasının ağır bastığı, "mantık Atatürkçülüğü"nün temellerini artmıştır.

Millî Şef'le Ebedî Şef figürleri arasında bir gerginlik yaratarak, bunu siyasal alanda kullanmak isteyen Celâl Bayar'ın başını çektiği sağ Kemalist akımın, Atatürk imajını İnönü'ye karşı alelacele kurumsal olarak kutsallaştırması anlamlıdır. Önce "Atatürk'e karşı işlenmiş suçlar" ihdas ederek, ardından Anıtkabir'in inşasını hızlandırarak, Atatürk simgesinin hem dokunulmazlığı hem de ulaşılmazlığı sağlanır. Kemalizmin olduğu kadar, Kemalist Cumhuriyet rejiminin ritüelinde çok önemli bir yer işgal eden Anıtkabir, hiçbir ölümlünün artık o yeri işgal edemeyeceğinin düzenli olarak hatırlatılması işlevi görür. Monarkı olmayan, daha doğrusu artık hayatta olmayan bir monarşik cumhuriyet rejiminin göreli istikrarını, örneğin askerî darbelerden sonra hızla parlamenter rejime iyi kötü geri dönüşü sağlayan etmenlerden biridir bu. Atatürkçülük, Ebedî Şef'in ölümünden sonra, tüm siyasal meşruiyetin o Şef'in öğretisine bağlandığı bir resmî ideoloji konumuna geçerken, aynı zamanda, hiç kimsenin mutlak otoriteyi şahsında toplayamaması güvencesini verir. Otoritenin gayri şahsileşmesi, bir kuruma (devlete, TSK'ya, vs.) verilip, o kurumun başındakilerin o otoriteyi şahıslarına mal edememeleri, şahsileşmiş bir monarşik cumhuriyet yerine zümresel ve kurumsal bir monarşik cumhuriyet rejimini pekiştirir. Atatürk'ün dilsiz ama her yerde hazır ve nazır konumu, siyasal meşruiyetlerini mabedin bekçiliği işlevinden alanlar için gereklidir. Kemalizmin bu biçimde dondurulmasını sol Kemalist çevreler tam anlamıyla benimsemeseler de,

kurucu ve kurtarıcı baba figürünün bu kullanımı, onları son kertede ideolojik olarak teslim alacak güçtedir.

Atatürkçülük ilkelerine dönüşerek, resmî ideolojinin matrisini oluşturan olgunluk dönemi Kemalizmi, bir iki siyasal yaklaşım dışında, hemen hemen tüm siyasal yaklaşımların kendilerine göre yorumladıkları bir tür kalkan işlevi görür. Siyasal ve ekonomik doktrinler karşısında pragmatik olan Mustafa Kemal'de herkes işine gelen bir söz, bir cümle bulabilmekte, bu da Atatürkçülüğün siyasal düşün boyutunu daha da fazla sığlaştırmaktadır. Bu sığlaşmaya paralel olarak, hatta onun sayesinde, Atatürkçülük giderek flulaşan bir medenîleşme hamlesi ve çekingen bir kalkınmacılık, toplumdaki otoriter reflekslerin kanalize edildiği bir devletçilik olarak, Türkiye siyasal düşününde hakim kutup olmaya devam etmektedir. Ne var ki, Atatürkçülüğün uzun yıllardan beri elinde tuttuğu bu hakim ideolojik pozisyon, onun düşünsel içeriğinden ziyade, işgal ettiği resmî ideoloji konumuyla bağlantılıdır.

Siyasal alanın salt meşruiyet sınırlarını değil, yasal sınırlarını da çizen "Atatürk ilke ve inkılâplarına sadakat" şartı, 1980 sonrasında, birbirinden çok farklı siyasal akımı bu kalıp içinde kendini ifade etmeye zorladı. Buna bağlı olarak Atatürkçülük, tüm siyasal akımları ister istemez aynı merkeze doğru yönelmeye zorlayan, bu çerçevede de siyaseti siyasetsizleştiren bir işlev görmeye başladı. Kabul edilir yegâne ortak paydanın "Atatürkçü düşünce sistemi" olduğu, bu ortak paydada birleşmeyen her hareketin "ulusun ve vatanın düşmanı oldukları" iddiası (Genelkurmay II. Başkanı Yaşar Büyükanıt, 1/10/2001), Türkiye siyasal düşününün günümüzdeki konumunu özetlemektedir. Resmî ideoloji konumundaki son dönem Atatürkçülüğünün, Türk siyasal düşünü ve yaşamında, tüm enerjileri kendine doğru çeken ama karşılığında enerji üretmeyen, astronomideki kara delik türünden bir merkez işlevi gördüğünü söylemek mümkündür.

Ahmet İNSEL

Mustafa Kemal ve Kemalizm

MURAT BELGE

20. yüzyıl boyunca "Türk Düşünce Tarihi" adıyla adlandıracağımız faaliyetin, yazılmış eserlerin, yazısız pratiklerin ve olduğu kadar düşünce üreten kurumların büyük çoğunluğu, kronolojik anlamda, Cumhuriyet dönemi içinde yer almaktadır. Cumhuriyet'in kuruluşuna kadarki "20. yüzyıl tarihi" topu topu 23 yıl olduğuna göre, bunun böyle olması da doğaldır. Ancak, bir yüzyılın tam olarak bir çeyreğini bile bulmayan bu ilk dönemin entelektüel pratiklerin ürünlerinin Cumhuriyet'in üç çeyreğindekilerle karşılaştırması, ilginç bir karşılaştırmadır. Cumhuriyet'le birlikte geliştiğini, genişlediğini söyleyebileceğimiz çeşitli düşünce akımları veya düşünsel-bilimsel disiplinler, büyük ölçüde Cumhuriyet-öncesi etkinliklerden kaynaklanmaktadır. Cumhuriyet-öncesinde entelektüel formasyonunu almış bir kuşağın sözcüleri, Cumhuriyet döneminin düşünsel hayatının temel taşlarını döşemişlerdir. Ancak, aralarından hemen hemen hiçbiri o sırada Cumhuriyet'in kendisi üstüne düşünmemiştir. Cumhuriyet, neredeyse bir "sürpriz" olarak karşılarına çıkmış ve onlar kendilerini Cumhuriyet'in içinde bulmuşlardır. Bundan sonra, bu son Osmanlı aydınlarının her biri, yeni koşullarla kendine göre bir ilişki kurarak, hayatını sürdürmüş, Cumhuriyet öncesinde geliştirdiği düşünce yapısını Cumhuriyet olgusuyla uzlaştırarak ve eklemleyerek devam ettirmiştir. Bu anlamda, Cumhuriyet'in düşünsel hayatının temellerini onlar atmış, ama zaman içinde Cumhuriyet'le çelişkiye düşebilecek düşüncelerin ataları da çok zaman yine onlar olmuştur. Dolayısıyla Cumhuriyet idealini düşünerek oluşturmadıkları düşüncelerini (veya bilimsel pratiklerini) Cumhuriyet'in çatısı altında geliştirmişlerdir. Bu bağlamda eklenecek ilginç bir nokta da, bu kuşağın, Cumhuriyet tarihi içinde oldukça uzun bir süre yeni gelen kuşaklarca aşılmamasıdır.

Türkiye uzun bir düşünce geleneğine sahip bir toplum değildir. Geleneğin kuşağı düşünülürse, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkan düşünürler kuşağının nitelikleri şaşırtıcı derecede parlaktır. "Minerva'nın baykuşu alacakaranlıkta uçar" sözünü doğrulayacak şekilde, Osmanlı İmparatorluğu'nun gecesiyle Cumhuriyet'in şafağı arasında formasyonunu edinen bu kuşak, geleceğin kuşakları için, o kuşakların uzun zaman çok fazla aşındırmadığı yollar hazırladı.

Ancak, Cumhuriyet döneminin bütün (bugün de devam eden) düşünce hayatını, sözü geçen bu kuşaktan veya herhangi bir kuşaktan veya hepsinin toplamından daha fazla etkilemiş tek bir kişi vardır: Mustafa Kemal Atatürk.

Cumhuriyet tarihi boyunca, "düşünce" üzerinde Atatürk'ün ve Atatürkçülüğün son derece yoğun bir belirleyiciliği olmuş, bu etki iki türlü işlemiştir: Pozitif anlamda, yani bir tarz düşünceyi teşvik ederek ve destekleyerek ve negatif anlamda, yani o tarza uymayan düşünceleri yasaklayarak veya marjinalize ederek. Sonuç olarak, bütün bu Cumhuriyet tarihi boyunca, herhangi bir düşüncenin, "Atatürkçülük"le bir çeşit *modus vivendi* kurmadan varolması hemen hemen imkânsız hale gelmiştir.

Burada ilginç olan nokta, Atatürk'ün bir düşünür olmamasıdır. Şimdi, Atatürk'ün çok belirgin düşüncelerle davranan bir eylem adamı olduğu açıktır. Zaten belirgin düşünceleri olmayan bir eylem adamını düşünemeyiz. Napoléon Bonaparte'ın da kendine özgü, güçlü düşünceleri vardı ve hayatı boyunca bunlara yerleşik ve kurumsal bir biçim vermekten geri durmadı. Ama Napoléon Bonaparte'ın hayatını veya düşüncelerini öğrenmek için *Avrupalı Düşünürler Tarihi* gibi bir kitap karıştırmak aklımıza gelmez-çünkü öyle bir kitapta onu zaten bulamayız. Ama *Türkiye Düşünce Tarihi* gibi bir kitabın Atatürk'süz yazılması mümkün değildir. Ve zaten bu da, Türk düşünce hayatının bir özelliği, Türk düşünce ortamının *bu ortam* olmasının bir nedenidir. Ancak bu son değindiğim konular Atatürk'ten çok Atatürkçülük kapsamına giriyor.

ATATÜRK'ÜN DÜŞÜNSEL FORMASYONU

Yukarıda, Cumhuriyet'in düşünce dünyasını kurduğunu söylediğim kuşaktan kastım, ağırlıkla, 1925 tarihinde 20 ile 35 yaş arasında bulanan kuşaktır (1890 ile 1905 arasında doğanlar). Bunlara şüphesiz bazı istisnalar eklenebilir: birkaç yıl önce veya birkaç yıl sonra doğmuş olanlar. Atatürk ise bu kuşaktan 10-25 yaş büyüktü; 1908'de 27, 1925'te 44 yaşındaydı. Zaten Türkiye'de 1925'in, o 1925 olmasının nedeni oydu. Böylece, yeni Türk düşünce dünyasının içinde oluşacağı yeni devleti, yeni hayat düzenini kurmuştu. Kendisi düşünür olmaksızın o dünyayı bu kadar derinden etkilemesinin nedeni budur ve bu pek fazla yadırganacak bir şey değildir. Ayrıca, bu etkileme bir zorlamadan çok gönüllü bir kabullenmeye dayanıyordu. 1890-1905 kuşağının aydınları, dünyaya ve ülkelerine, Cumhuriyet'in kurucusu ile aynı perspektiften bakmayı zaten istiyorlardı. Bu, kısmen kurucunun başarısına duydukları derin hayranlıktan geliyorsa, kısmen de onunla aynı entelektüel iklimde yetişmiş olmalarının bir sonucuydu.

Peki, Cumhuriyet'in kurucusu nasıl bir entelektüel iklimde yetişmişti?

Tanzimat'tan beri Osmanlı Devleti genel bir Batılılaşma rotası kabul etmiş ve bu yolda ilerlemeye çalışmıştı. Tanzimat Fermanı'ndan, hatta bundan önce II. Mahmut'un yönetimi gerçek anlamda eline almasından 1908'e kadar, Osmanlı siyasetinde aslında kayda değer büyük bir değişme veya sapma olmadı. Abdülhamit dönemi de bu rotayı değiştirmedi (olsa olsa, rota üstünde bazı önceliklerde revizyon yaptığı söylenebilir). Ancak, bu dönemin başlangıcının nicelikçe ve nitelikçe zaten çok çarpıcı olmayan düşünsel ürünleri, sözgelişi Şinasi'nin makaleleri veya Namık Kemal'in şiirleri, 20. yüzyıl başının Türk-Osmanlı aydınları için yol gösterici olmaktan çıkmışlardı. Batılılaşmanın, Osmanlı aydınlanmasının arka planını oluşturuyor, belki edebiyat yoluyla genel değerleri ve duyguyu sağlıyorlar, ama somut durum hakkında ne yapılacağına dair bir işaret vermiyorlardı. Sultan Hamit dönemi Abdülmecit bir yana, Sultan Aziz zamanının kişilerini ve kavgalarını bile unutturmuştu. Günün tartışması, belki Ahmet Rıza ile Prens Sabahaddin arasında olandı; Mustafa Kemal konumunda olan genç subayların gözünü diktiği başlıca anlamlı örgüt İttihat ve Terakki'ydi; en güçlü ideolojik etki de Ziya Gökalp'ten gelendi.

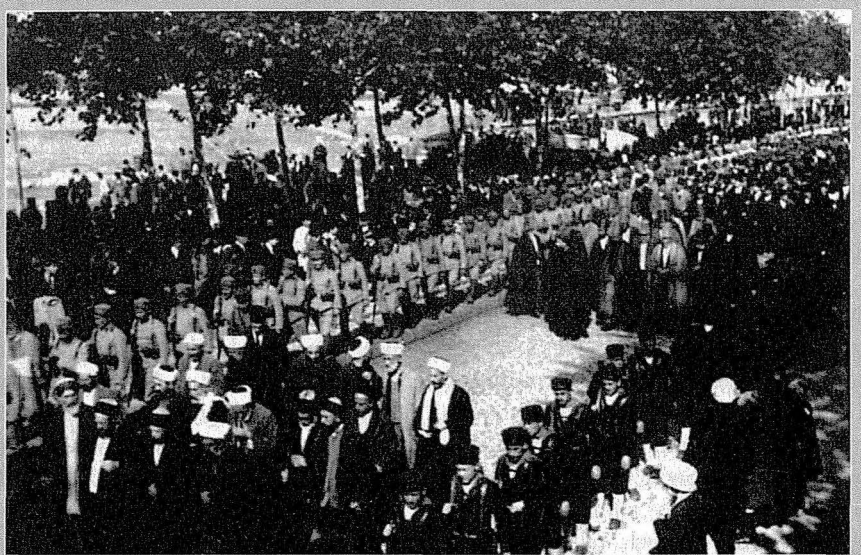
Ziya Gökalp Türkiye'de "sosyolojinin babası" gibi sıfatlarla tanınmıştır. Durkheim okuduğu, Auguste Comte'un "pozitivizm"inden etkilendiği doğrudur. Ama Gökalp temelde bir *bilim adamı* değildir. "Loji" sonekinin geçtiği herhangi bir kavramla bağdaştırılacaksa, bu, "ideoloji" kavramı olabilir. Toplumsal bilim alanındaki birikimini, ideolojisini (belki "idealoji"sini) pekiştirmekte seferber etmiştir. Türk "sosyoloji"sinin değil "milliyetçi"liğinin babasıdır. Buna ilişkin olarak, "pozitivist metodoloji" yardımıyla, milliyetçi ideolojiyi "bilimin gereği" ambalajıyla sunma alışkanlığının "babası" olduğunu da söyleyebiliriz. Sonuçta, Türkiye'de fikir hayatını Gökalp kadar etkilemiş hiçbir bireysel "düşünür" olmadı. Yalnız, buna, bu etkileme biçiminin, bir "ideolog"a özgü bir etkileme olduğunu da eklemeliyiz. Türk millî devletini kurma sancılarında Türk milliyetçiliğinin, bütün 20. yüzyılı etkileyen davranış biçimleri ve uygulamalarının bir simgesi olarak, üniversite mezunu olmayan (bunda siyasî haksızlığa kurban gitmesi sözkonusu) Gökalp'ın ilk Türk "sosyoloji profesörü" olarak Darülfünun'a atanması olayını hatırlayabiliriz.

Gökalp'ın yalnız yüzyıl dönümü çerçevesinde değil, bugün bile Türkiye'de düşüncenin belli başlı odaklarından biri olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan, bu önermenin yanına da, Gökalp'ın özgün bir düşünürden çok, duyarlı ve zeki bir sentezci olduğunu eklemek gerekecektir. Dışarıdan ve içeriden, zaten söylenmiş birçok düşünceyi alarak bunlardan kendisine uyan (ve Türk milliyetçiliğinin çerçevesini çizen) bir eklemleme yarattı. Ancak, aslında hiçbir ("özgün" dediklerimiz dahil) düşünürün yalnızca kendi buluşu olan düşünceler üretmediğini, bu anlamda "güneş altında söylenmemiş hiçbir şey" olmadığını kabul etmek gerekir. Gökalp de düşüncelerini *derledi*, ama bundan eklektik biçimde yanyana duran tezler değil, bir sentez üretmeyi başardı. Onun bu sentezi, bu kadar uzun bir zamandır, bir çözüm önermese de, geçerliliğini korudu. Son olarak, Gökalp kendi düşüncesi içinde aşamalar kaydetmekten geri durmadı; yani, baştan sona değişmeyen tek bir Gökalp ideolojisinden değil, koşullara göre değişen veya olgunlaşan bir ideolojiden söz edebiliriz ki, bu da zaten o düşüncenin organikleştiğinin kanıtıdır.

Ziya Gökalp adı telaffuz edildiğinde ilk akla gelen düşüncelerden biri, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* kitabının adındaki üçlemedir. Ama bu üçlünün *onun* buluşu olduğu söylenebilir mi? Bütün Osmanlı 19. yüzyılı "muasırlaşma" uğraşıyla geçmişti. Üçlünün "Türk" kısmı öncelikle Rusya Türkleri arasından yetişen milliyetçi ideologların Osmanlı düşüncesine soktuğu bir şeydi. Ama Fethi Okyar veya Hüsamettin Ertürk'ün Abdülhamit'le ilgili anılarını okuyun, "Türkçülük" gibi bir kavramla yanyana düşünmeye hiç alışık olmadığımız bu padişahın o kavramla çok ilginç bir ilişkisi olduğunu görürsünüz.

Abdülhamit "muasırlaşma"nın parlamento gibi, siyasî demokrasiye ilişkin taraflarını ortadan kaldırmış ya da kendi dediğine göre ertelemişti, ama özellikle eğitim alanında, o yöne doğru daha güçlü bir gelişme sağlamak için elinden geleni yapıyordu. İslâm'ı öne çıkarmıştı. Çünkü Tanzimat'ın panotomanizminden umudunu kesmişti; Hıristiyan azınlıkları daha uzun süre İmparatorluk içinde tutamayacağını görüyordu. Ama İslâm, Arnavutlar'ı, Araplar'ı, Çerkesler'i devlete sadık kılmanın yolu olabilirdi (bu sayılanlar ve Türkler, simgesel bir şekilde, padişahın muhafız alaylarını oluşturuyordu). Abdülhamit "Türk" öğesini bir çeşit son çare olarak görüyordu; yani, o zaten temeldi ve ancak bütün çareler tükendiğinde oraya dönülebilirdi. Selanik'te, Alatini köşkünde muhafızlığını yapan Fethi Okyar onun ağzından şu sözleri aktarır:

"...ben, otuz üç sene, bu memleketin



Ziya Gökalp'in cenazesi... Sadece İttihat ve Terakki önderlerini değil Cumhuriyet'in kurucu iradesini de derinden etkileyen Gökalp, 1923'ten sonra gölgede kalmış gibi görünse de fikri açıdan en "muktedir" zamanlarını yaşıyordu!

başındaki insan olarak, mensubu olmakla iftihar ettiğim Türk milleti ile, Türklerin aslî unsur olduğu devletin hudutları içinde yaşayan, Müslüman olsun olmasın, Türk olmayan unsurların hakikî vaziyetlerini bilmekteyim" (Üç Devirde Bir Adam, 104).

Onun bunları söylemesinden az sonra Balkan Harbi yaşandı ve arkasından, İslâmcı Mehmed Akif'e de gözyaşları döktürerek, Arnavutlar İmparatorluk'tan ayrıldı. Dünya Savaşı'ndan sonra Araplar da bağımsızlıklarını elde ettiler. Müslümanlık, ideolojik bir araç olarak, yalnızca Lozan'da Kürtler'e azınlık statüsü verilmemesini sağlayabildi. Başka bir söyleyişle, üç aşağı beş yukarı, son çareye gelinmiş oldu.

Bu değişim Ziya Gökalp'in yaklaşımında da kendini belli eder. Taha Parla'nın işaret ettiği gibi, Gökalp, 1918'deki *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*'tan 1923'te *Türkçülüğün Esasları*'na gelir. Önceleri örtük biçimde geri plana itilmek istenen İslâmcılık şimdi açıkça geri plandadır; "hars" ve "medeniyet"in arasındaki ayrım çizgileri de görece yumuşatılarak, "muasırlaşma"nın daha fazla ön plana çıkarılmasının imkânı hazırlanmıştır.

Bunlar aslında Gökalp'in içinde bulunduğu düşünce ortamının öteki aktörlerinin de genel olarak paylaştığı yaklaşımlardır. Bir bakıma, sentezin genel matrisinin, maddî konjonktürdeki değişim tarafından belirlendiğini de söyleyebiliriz.

ZİYA GÖKALP-MUSTAFA KEMAL İLİŞKİSİ

Mustafa Kemal Harbiye'de döneminin oldukça özel denebilecek koşulları içinde yetişti. Osmanlı tarihinin son döneminde bütün yeniliklerin, "modernizasyon" kategorisine girecek her şeyin ordudan başladığı bilinen bir olgudur. Mustafa Kemal'in kuşağı (yukarıda değindiğim sivil aydınların bir kuşak öncesi: 1870-85 arası doğmuş subaylar) hem Birinci Dünya Savaşı'nda, hem de Kurtuluş Savaşı'nda

Türk ordularına komuta eden kuşaktır. Bunlar ülkelerinin bilinen koşullarında, parlak asker olarak yetişmenin yanı sıra, tamamen politize olmuşlardı. Dolayısıyla topluma ve siyasete ilişkin bütün tartışmaları da yoğun bir ilgiyle izliyorlardı.

Şevket Süreyya *Tek Adam*'da bu dönemin Harbiyesinde "münazara"nın çok önem verilen bir şey olduğunu ve bütün genç subay adaylarının belâgat yeteneklerini, "natıka"larını geliştirmek için ciddi bir şekilde çalıştıklarını anlatır. Bu aslında çok anlamlı bir âdettir. Sözkonusu öğrencilerin, belki bilinçdışı olarak siyasî bir kariyere hazırlanmakta olduklarını gösterir. Clausewitz'in tanımı askerler için tabiî çok önemli: Savaşın, muarızımızı kendi irademize uymaya mecbur eden bir şiddet eylemi olması. Münazara, tartışma, diplomasi vb. ise aşağı yukarı aynı işin şiddet öğesi olmaksızın yapılmasıdır. Savaştaki silâhlı birlikler yerine, tumturaklı kelimeler, cümleleri seferber ederek karşıdakini pes ettirmek!

Şevket Süreyya'dan başka, Lord Kinross veya Andrew Mango gibi dikkatli araştırmacı ve biyografi yazarları da Atatürk'ün gençliğinde gördüğü askerlik dışı eğitimin sınırlı olduğunu söylüyorlar. Arkadaşı Ömer Naci'den Namık Kemal'i öğrendiği, Fethi Bey'le (Okyar) Fransız Devrimi ve düşünürleri üstüne konuştukları, matematikte ise doğal yeteneğiyle parlak bir öğrenci olduğu biliniyor. Mango, Harbokuluna, başladığı tarihte yabancı dil bildiğini gösteren bir şerit taktığını, bunun önemli bir farklılık sayılması gerektiğini belirtiyor. Dolayısıyla, bu yıllarında bazı Fransızca kitapları aslından okumaya başladığını tahmin edebiliriz. Yine o yıllarda gece koğuş ışıkları söndükten sonra gizli gizli bir şeyler okuduğunu biliyoruz. Şüphesiz bütün bunlar *akademik* bir yetişme tarzı anlamına gelmez ve zaten kendisinin de böyle bir eğilimi yoktu. Kurtuluş Savaşı sırasında Meclis'te "Kuvvetler Ayrılığı" konusu üstüne konuşurken Rousseau ile Montesquieu'yü birbirine karıştırıyor olması, bu gibi konularda bilgi kaynaklarının büyük ölçüde "sözlü" olduğunun bir göstergesi sayılabilir.

Doğal olarak, kendi ülkesinde yazılıp çizilenleri daha yakından izlemiş, düşünce yapısının oluşmasında da bu düşüncelerin etkisi daha fazla olmuştur. Atatürk kendisi de, duygularının babasının Namık Kemal, düşüncelerinin babasının ise Ziya Gökalp olduğunu söylemiştir. (Şapolyo, 153)

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra Atatürk'ün dile getirdiği ilkelere ve meydana getirdiği kurumlara baktığımızda, bunların pek çoğunda Ziya Gökalp'in öncü konumunu görmemek mümkün değildir. Cumhuriyet ideolojisinin temel direği Türk milliyetçiliğidir; bunun babasının herkesten önce Gökalp olduğu da açıktır. Ancak, "milliyetçilik" şüphesiz çok geniş bir kavram ve bir soyutlama; belki bazı noktalarını biraz daha özgülleştirmek gerekiyor. Örneğin Atatürk milliyetçiliği "ırk"tan çok kültürel milliyetçiliği öne çıkarmış bir milliyetçilik biçimi olarak tanınır. Ziya Gökalp bu konuda çok daha önceden ilkelerini kesinlikle belirtmiş, milletin temelinin ırk olamayacağını söylemişti.

Yine Gökalp, Türk milliyetçiliğinin saldırgan ve yayılmacı olmaması, "üstünlük" iddiasında bulunmaması gerektiği gibi konularda dikkatli davranmıştır. Atatürk'ün "yurtta sulh, cihanda sulh" politikası da Gökalp'in belki izolasyonizm dozu artırılmış "barışçı milliyetçilik" anlayışının devamı gibidir. Gökalp de, Mustafa Kemal de, milliyetçiliğin asıl mücadele alanını savaşta, askerlikte vb. değil, "muasırlaşma" dedikleri, ekonomik, kültürel, toplumsal modernizasyon alanında görüyorlardı. Ama bunları yaparken, Gökalp'in aslında soyut idealler olduğunu belirtmekten geri durmadığı "Kızıl Elma" ve "Turan" gibi ideallerle *platonik* ilişkile-

rini de sürdürüyorlardı. Bu, sonuçta, ciddi bir ideolojik belirsizlik yaratmak için bire bir bir tavırdı ve o belirsizliğin sonuçları bugün de yaşanıyor.

"Muasırlaşma" bu iki insanın zihninde Türkiye'nin Batı ile ilişkisini kuran bağlantı ve politikadır. Daha sonraki dönemlerin, örneğin bugünlerin tamamen Batı karşıtı Türk milliyetçilerinden farklı olarak, Gökalp "Türkleşme" ile "muasırlaşma" arasında bir çelişki veya uyumsuzluk bulunmadığını savundu. Atatürk içinse Batılılaşma Gökalp'ten de daha radikal yöntemlerle izlenmesi gereken bir politikaydı. Buna karşılık, Gökalp, "hars" ve "medeniyet" arasına kendi teorisi açısından hayatî bir ayrım koyarak, Batılılaşmayı yalnızca medeniyet alanıyla sınırlı hale getirmeye de çalışmıştı. Onun uzun yazılar ve kitaplar yazarak belirginleştirmeye çalıştığı bu ayrım, Atatürk'ün "Biz bize benzeriz" sözünde anlattığından farklı bir içeriğe sahip değildir. Sonuçta, medeniyette uluslararasılaşıp kültürde ulusal kalmak da, aşılmaz çelişkilerle dolu bir ideolojik tavırdır ve onun sonuçları da halen yaşanmaktadır; ama şu anda konumuz bu sonuçlardan çok bu iki önemli insanın düşünceleri arasındaki ortaklıkların saptanması.

Yine Atatürk'ün "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitleyiz" sözü, Gökalp'in uzun uzun anlattığı korporatist düzenin özeti gibidir. Bu ayrıca, Cumhuriyet'in uyguladığı temel politika olmuştur.

Atatürk'ün "En hakikî mürşit ilimdir" sözü, herkesin kabul ettiği gibi, pozitivizmin ruhunu açıklayan bir sözdür. Bu da, başından beri, Ahmet Rıza yoluyla İttihat ve Terakki'nin ideolojisi ve Gökalp'in de kısmen Auguste Comte'tan, ama daha çok Emile Durkheim'dan yararlanarak kullandığı metodolojidir.

Gökalp, öncelikle List'den etkilenerek korumacı bir "millî" ekonomiyi savunmuştu. Atatürk'ün gönlünde daha liberal ve o ölçüde daha "global" bir ekonomi modeli vardı (İzmir İktisat Kongresi sonuçlarının da gösterdiği gibi). Ama hem iç koşullar (sermaye yokluğunda devletin öncülüğünün kaçınılmaz hale gelmesi), hem de otuzlara gelindiğinde beliren dış koşullar (dünya buhranının liberal ekonomilere verdiği zarar) devletçi ekonomiye yönelme zorunluğunu yarattı. Böylece, Gökalp'in şiddetle karşı olduğu liberal ekonominin zaten pek açık sayılamayacak yolu iyice kapandı. Ama Gökalp yalnız ekonomide değil, her düzeyde liberalizme karşıydı. Onun bu tavrı, Atatürk'ten çok, dönemin "Atatürkçü" kadrolarından (Yunus Nadi'den Fatih Rıfkı'ya, Şevket Süreyya'dan Recep Peker'e, Mahmut Esat'tan Ali Çetinkaya'ya) büyük destek almıştır. Liberalizm, Cumhuriyet ve "Tek Parti" dönemlerinin dört temel "düşman"ından biridir (öbürleri komünizm, irtica ve Kürtçülük/ayrılıkçılık).

Atatürk'ün dil (Türkçeleştirme) ve alfabe konusunda yaptıkları Ziya Gökalp'in muhtemelen gönülden onaylamayacağı uygulamalardı. Gökalp buralarda daha muhafazakâr kalmayı tercih ederdi. Latin alfabesi daha Namık Kemal zamanından beri tartışılıyordu (Namık Kemal karşı çıkmıştı) ve Gökalp de bunu desteklememiş, dilin özleşmesini bir yere kadar savunmuş (*Genç Kalemler* ölçülerinde) ve en güzel Türkçe'nin İstanbul hanımlarının dili olduğunu söylemişti.

Ama bu "inkılâp"ların yapıldığı tarihte hayatta olsa, belki o koşullarda desteklerdi. Nitekim, bu noktada ilginç bir durum vardır.

Ziya Gökalp Malta'da sürgünden kurtulunca önce Diyarbakır'a gitti, ama 1923'te resmî bir görevle (küçük bir görev) Ankara'ya geçti ve aynı yıl Diyarbakır milletvekili olarak Meclis'e girdi. Bundan bir yıl sonra öldü. Ankara'da pek fazla "taltif" edildiği söylenemez. *Türk Töresi*, *Doğru Yol* ve asıl *Türkçülüğün Esasları* gibi kitaplarını da hayatının bu son iki yılında yazdı.

Gökalp'in "Türkleşmek/Islâmlaş-

mak/Muasırlaşmak" üçlüsü içinde en az ikincinin Atatürk'e sevimli göründüğünü, hattâ ona göre gereğinden fazla kaçmış olan "İslâmlaşma" dozunun bir miktarının geri alınmasının daha iyi olacağı yeterince açık bir olgudur. Atatürk'ün oldukça kararlı bir agnostik olduğu, hayatını inceleyenler tarafından söylenmiştir. Ama din konusundaki kişisel görüşünün yanı sıra, Arap ve Arnavutlar'ı (tabii Çerkesleri ve benzerlerini de) İmparatorluğa bağlı tutmak için din birliği konusunu öne çıkarmanın gerçekçi bir nedeni de zaten kalmamıştı. Nitekim Gökalp de hayatının sonunda o "üçlü"den biraz gerilemiş gibi görünerek *Türkçülüğün Esasları*'nı yazdı (bkz. Taha Parla). Bu onun Atatürk'te temsil olunan yeni Türk milliyetçiliğiyle uzlaşmak için attığı bir adım olarak yorumlanabilir.

Bu yorum doğruysa (ki olgular bu yönü işaret ediyor) ilginç bir durumla karşılaşıyoruz. Ziya Gökalp bir düşünür. Düşünür olarak Atatürk'ü en çok etkilemiş kişi. Ama onun, son analizde Türk milliyetçiliği demek olan düşüncelerine gerçekleşme imkânı kazandıran kişi de Atatürk. Bu durumda Gökalp, Atatürk'le aralarında bazı nüanslar çıkıyorsa, kendini hemen Atatürk'e uydurmaya hazır.

İttihat ve Terakki Gökalp'i neredeyse resmen "parti ideologu" ilan etmiş ve hayli saygıdeğer bir yere oturtmuştu. Ama dediğine uymak için çaba harcamamıştı. Hayatının son iki yılında durum değişti. Atatürk ve CHP onu yüceltmedi; ama düşüncesinin gerçekleşme şansının çok daha fazla artmış olduğunu sanırım Gökalp de fark etmişti.

Yazının başında sözünü ettiğim, Cumhuriyet'in düşünce dünyasını kuran daha genç kuşağın Atatürk'le ilişkisi de işte Gökalp'in burada anlattığım ilişkisi gibi olmuştur. Onlar, ayrıca daha da genç oldukları için, ortaya koydukları düşüncelerin Atatürk'ün kurduğu dünya ile çelişmemesine özen göstermişlerdir.

BEKLENEN ÖNDER

Yakup Kadri, "entelektüel kurucu" olarak gördüğüm kuşaktan sadece bir yaş büyüktür (1889 doğumlu). *Atatürk* adlı "biyografik tahlil denemesi"ne şöyle başlıyor: "Bizim ilk gençlik yıllarımız bir millî kahramana hasretle geçti. Biz... gözlerimizi dünyaya bir bozgun havası içinde açtık."

Bu tespit çok doğru (ve zaten içtenlikle sonuna kadar yaşanmış). Kahraman hasreti, İttihat ve Terakki'nin uyandırıp cevap veremediği umutlarla büsbütün büyüyor: "Yirmi yaşımıza girdiğimiz zaman, artık hiçbir kimseye hiçbir şeye inanmıyorduk. Meşrutiyet inkılâbının şarkıları bize birtakım herzeler gibi geliyordu."

Hayal kırıklığına rağmen, 1908 sonrası Yakup Kadri (ve yaşıtları), belki biraz "teselli" gibi, iki şey, bir "ocak" ve bir "bilge" bulmuşlardır: "Hattâ arasıra, çatısı altına iltica ettiğimiz bir 'mabet' bile bulmuştuk: Türkocağı. Lâkin içerisindeki adam, Buda heykelini andıran acaip adam, bize, muttasıl, gelecek olan bir kurtarıcıdan ve bir kurtuluş gününden bahseder dururdu."

Yakup Kadri kuşağının üstündeki büyük entelektüel etki, bu alıntının da gösterdiği gibi, Türkocağı'nda oturan Buda, yani Ziya Gökalp'tir. O herkese öyle inanmak istediği için inandırıcı gelen şeyler söyler. Örneğin, "millî kahraman bir fert değil, milletin müşahhas timsalidir," der.

"Fakat, bunu söyleyen şair üç ay sonra, tam 'Sarıkamış' faciasının ertesi, Enver Paşa'ya, 'millî kahraman' unvanını veriyordu. Kimbilir, belki beklemekten artık bıkmıştı... Lâkin, biz, 'İttihat ve Terakki' ideologunun bu hareketi karşısında yeni bir hayal kırgınlığına daha uğramış ve onun fikrî samimiyetine inancımızın yarısını kaybetmiştik."

Yakup Kadri'nin bir ölçüde kısaltarak aldığımız anıları ve analizi, yine de, art arda hayal kırıklıklarının yarattığı derin

karamsarlığı yansıtıyor olmalı. Trablus, Balkan, Dünya Harbi ve işgal (93 Harbi'ne falan gitmeden)... Belli ki bu kuşak, Gökalp gibi birinden ne kadar "teselli" bulsa da, artık bir *düşünen* değil *yapan* beklemektedir.

Onların bu bekleyişi sürerken Gökalp'ten 5 yaş küçük, Yakup Kadri'den 8 yaş büyük ve Enver Paşa ile yaşıt olan Mustafa Kemal, birbirini izleyen çeşitli olaylar ve tarihlerde, iktidarın uzağına itiliyordu. Harbokulunu bitirdiğinde Makedonya yerine Suriye'ye gönderilmekle işin uzağına düşmüştü. Hareket Ordusu'nda da son anda Enver yolunu keser. Enver Saray'da beğenilir ve damatlığa layık görülür; Mustafa Kemal görülmez. Ancak Dünya Harbi sırasında, Çanakkale Mustafa Kemal adını ülke çapında insanlara duyurur. Ama bundan sonra yine talihsizlikler başlar. Veliaht Vahdeddin'le tanışmış olması belki ileride semere verecektir. Mütareke imzalandığı zaman İttihatçı rakipleri de ortada yoktur artık. Ama Ahmet İzzet Paşa hükümetinde bakan olma talebi de karşılıksız kalır.

Tuhaf bir şekilde, Mustafa Kemal'in en büyük talihi, aslında bu talihsizlikleridir. Çünkü bu sayede, bütün sorumluluklar, onu sürekli iktidar çevresinden uzak tutan İttihatçılar'ın sırtında kalmış, Mustafa Kemal ise hiçbir pisliğe veya başarısızlığa bulaşmamıştır. Çevrede görünen bütün yalancı pehlivanların ne olduğu ortaya çıktığında ve Yakup Kadri ile kuşağının "millî kahraman" bekleme sancısı artık dayanılmaz raddeye vardığında, artık bir son çare olarak, Anadolu'dan Mustafa Kemal adı işitilir. Bundan böyle de, sürekli o işitilecektir.

Bu süreç şüphesiz Mustafa Kemal'in işine yaramıştı. Ama Mustafa Kemal'in sonunda kazandığı başarının bir "şans eseri" olduğunu düşünmüyorum. O kendi hayatına bizim gibi sonradan bakmayıp dakika dakika yaşadığı için -ve her dakika yapılması gerekli bir şey gördüğü için- sürekli iktidara erişmek üzere çabaladı. Koşullar da onu tam zamanında oraya getirmeye karar vermişçesine, bu erken çabaları boşa çıkardılar. Ama Mustafa Kemal'in bir imparatorluğun çöktüğü bu süreç içinde, hemen hemen her badire ve göçükte, olanları orada bulunan herkesten daha iyi kavradığı ve değerlendirdiğini, dolayısıyla da en doğru tepkiyi gösterdiğini gözlemleyebiliyoruz.

Onun için Mustafa Kemal'in başlangıçta iktidardan uzak tutulması da, sonra direniş hareketinin başına geçtikten sonra yaptıkları da, "talih" veya rastlantıyla ilgili değildi. Onu izleyenler de, o ana kadar bilip tanıdıklarından farklı bir "nitelik"le karşılaştıklarını anlıyorlardı. Bunu anladıkları ölçüde önderlerine daha çok bağlandılar.

DEMOKRATİK DÜŞÜNCE GELENEĞİ?

Bu ara bölüme de Yakup Kadri'nin *Atatürk*'ünden bir alıntıyla başlayalım: "Bir gün Cumhuriyet Halk Partisi'nin ilkelerini gözden geçiriyordu. O sırada ukalâlık edip demiştim ki: '*Paşam, bu her bakımdan bir İnkılâp Partisidir. İnkılâp Partisi ise bir ideolojiye, bir doktrine dayanmaksızın yürüyemez.*' Yüzüme bir masumun yüzüne bakar gibi bakmış ve gülümsiyerek 'O zaman donar kalırız' demişti. Atatürk'ün bu sözle ne demek istediğini şimdi her vakitten daha iyi anlıyorum."

Yakup Kadri'nin 1970'te bundan ne anladığını araştırmamıza gerek yok. Ama Atatürk'ün bir "doktrin" oluşturmak istemediği oldukça açık.

Bu görüş tartışılabilir. Bir "dünya görüşü"nün ille de "donma" ile sonuçlanması gerekmediği, "açık" bir teori olabileceği söylenebilir. Ama, sözgelişi, Marksizmin de böyle bir düşünce olması gerektiği düşünülebilirdi; oysa olamadı. Dolayısıyla belki bu gibi durumlarda sorun, düşünce tarzının kendi içindeki esnekliği ve düşünce işlemine bir sağlama uygulama

Mustafa Kemal Atatürk, TBMM kapısında. Mustafa Kemal, özellikle TBMM'nin inşası döneminde Meclis egemenliğini, kuvvetler birliği rejiminin merkezî organı olarak savunmuş, "meclis hükümeti" sistemine yakın durmuştur. Ancak bu model, en geç II. TBMM döneminden itibaren, Yürütme'nin, önce TBMM Başkanı, sonra Cumhurbaşkanı ve "Şef" sıfatıyla M. Kemal'in güçlü konumunun, yasal ve fiilî yetkilerinin gölgesinde kalmıştır.

yöntemlerine sahip olup olmamasından çok, o düşünceyle onun taşıyıcısı olanlar ve ayrıca da genel olarak o toplumla düşünce arasındaki ilişkilerde düğümleniyor. Teoriyi benimseyen seçkinler açık değil kapalı düşünce tarzına alışıksa, toplum onların bu alışkanlığına meydan okuyacak düzeyde değilse, en açık ve "bilimsel" ve "şüpheci" bir teori de dogmatik bir öğretiye dönüşebilir.

Yine Yakup Kadri'den bir örnek vereyim: "Batan geminin içinde son duasını mırıldanan kazazede gibi kendi kendime, durmadan, onun adını tekrar ediyorum: Mustafa Kemal, Mustafa Kemal. Ve batan bir gemide son duasını mırıldanan kazazede gibi yüreğimde derin bir emniyet, derin bir sükünet hasıl oluyordu" (Atatürk, 36).

Yakup Kadri mistik-mizaç bir ateistti. Yani, dinî imgeleri ve duyguyu, panteizmi ve tasavvufu severdi. Romanına *Sodom ve Gomore* adını verir, her bölümüne *Tevrat*'dan alıntılar seçer veya yine *Atatürk*'te millî sevincini "Hosanna! Hosanna!" diyerek dile getirebilirdi; ama sonuç olarak ateistti, hele ortodoks dinden hiç hazzetmezdi. Onun için Yakup Kadri'nin burada verdiği örnek aklımıza Allah adını anarak tesbih çekmek veya zikir gibi oldukça koyu dinî pratikler getirse de, yazar için bunun olsa olsa bir "metafor" olduğunu düşünebiliriz. Ama Yakup Kadri bütün Türkiye toplumunda ne kadar temsilî olabilir? Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlük*'ünde, altmışlara kadar, "din" maddesinde bu kelimenin "mecazî" kullanımına örnek olarak, "Atatürkçülük Türk'ün dinidir" gibi bir cümle yer almaktaydı. Bu "metafor"lar üstüste yığılmaya başlayınca, işin mahiyeti de yavaş yavaş değişmeye başlıyor. İnsan, kaçınılmaz olarak, "Bu ideoloji sahiden bir alternatif din mi acaba?" diye düşünüyor. Tabiî verdiğim bu bir iki örneğin yanında yıllardır kurumsal olarak süren ve hayatın her alanına yayılan bir "kült" olduğunu unutmamak gerekiyor. Yakup Kadri'nin durmadan "Mustafa Kemal" demesi de bu kült ve bu ritüel içinde, bir "metafor" olmaktan çıkıyor.

Atatürk'ün başlattığı "sekülarizasyon" şüphesiz çok önemli bir süreçtir. Kurumsal düzeyde sekülarizasyon, zihnin çalışmasının sekülarizasyonundan daha kolay gerçekleştirilebilir, çünkü son analizde siyasî iktidarın yapacağı bir yasal düzenlemeye bağlıdır. İkincisi ise -hele bütün bir toplum düşünüldüğünde- gerçekleşmesi çok uzun zaman alabilecek bir değişimdir. Zihnî sekülarizasyonun gerçekleşmesi, eleştirel bir düşünce yeteneğinin yaratılmasına sıkı sıkı bağlıdır. Büyük toplumsal dönüşümler, bu gibi zihnî dönüşümlere bir yandan kapı açar, bir yandan

da onları zorlaştırırlar. Yenileşmeyi ve sekülarizasyonu temsil ve teşvik eden güçler, çok zaman, bunun gerektirdiği uzun süreyi bekleyebilecek durumda olmadığı için, zihnî mekanizmaların çalışma biçimini değiştirmeden zihinlerdeki düşünsel içerikleri değiştirmekle yetinmek zorunda kalırlar. Sekülerleşmemiş düşünce deyince, doğal olarak, imanı, dogmayı, bunları belirleyen kesin bir otoriteyi vb. hatırlıyoruz. Yeni düzenin kavramları da çok zaman tam bu şekilde kitlelere benimsetilir. Dünyanın pek çok yerinde, genel modernizasyon girişimlerinde, özellikle de sosyalizmin kurulmaya çalışıldığı yerlerde, bu süreçler kaçınılmaz biçimde yaşanmıştır.

Kemalizm, bu sosyalizm girişim ve deneyimlerinden farklı olarak ve Atatürk'ün Yakup Kadri'ye söylediği biçimde, bir *öğreti* getirmekten kaçınmıştır. Marksizm gibi, hayatın bütününü evrensel ölçüde açıklama iddiasını taşımaz. Sonuçta, Türkiye'de yaşayan Türk milletinin millî modernizasyon ideali ve ideolojisidir. Bu özellikleriyle de esnek ve pragmatiktir. Altı Ok'ta özetlenen başlıca ilkeleri bile tartışmaya açıktır: Örneğin, "inkılâpçılık" nasıl yorumlanmalı? Bu bir "devrim" mi anlatıyor, "reform" mu? "Devletçilik" nereden nereye? Sermaye birikimi olmayan bir topluma özgü bir zorunluk mu? Öyleyse, o birikim tamamlandıkça bir ilke olmaktan çıkması gerekmez mi? "Halkçılık" nasıl tanımlanabilir?

Kemalizm'in bu esnek ideolojisi, Cumhuriyet'in erken döneminde, yazının başında sözünü ettiğim kuşağın genç bir toplumun düşüncesini, düşünsel disiplinlerini, akademyasını kurmalarına yardımcı oldu. Millî bir modernizasyonu, dönüşümü yaşamanın enerjisiyle hareket ettiler ve yaptıkları işin önüne, yeni devlet ciddi bir engel çıkarmadı. Bu bağlamda 1933'te Darülfünun kapatılmışken, konjonktürel nedenlerle Almanya'da Nazizmden Türkiye yönünde kaçan bilim adamlarının gelip yeni açılan üniversitede yer bulmaları, Cumhuriyet'in düşünce hayatına çok önemli bir katkı sağladı.

Ancak, Türkiye'de Atatürk'ün ölümünden sonra şiddeti artan "lider kültü" ("Ebedî Şef" vb.), tuhaf bir şekilde, dogmatik bir düşünce dünyası yaratmaya başladı. Aydın kesimin büyük çoğunluğu zaten Kurtuluş Savaşı yıllarından beri anti-liberal bir tavırdaydı. Sonraki yıllarda Almanya ve İtalya'da yükselen (Doğu Avrupa'nın tamamını da derinden etkileyen) faşizm buradaki düşünce iklimine en uygun düşen ideolojiydi. Böylece, Atatürk'ün "dogma" haline getirmemeye çalıştığı "Atatürkçülük", kendi içinde bir teori, bir epistemoloji, bir metodoloji taşımaksızın bir dogma haline geldi. Bu epey paradoksal bir gelişmedir.

Atatürk'ün kendisi otoriterdi. Başka türlü olması beklenemezdi. Ama komşu Bulgaristan'dan III. Reich'a kadar haritayı kaplayan faşist veya faşizan rejimlerden birini kurmamıştı. Serbest Fırka'yı kurdurması ve kapattırması, bu tür rejimlerin ve önderlerin toplumsal koşullarından ötürü yaşamak zorunda olduğu çelişki ve paradoksların iyi bir örneğidir. Ama Mussolini veya Hitler'in bir muhalefet partisi denemeye kalkışması söz konusu olamazdı.

Troçki, Stalin'in çevresini saran "müritleri"ni anlatmak için "epigon" kelimesini kullanmıştır. Ali Fuat Paşa da bir gün Atatürk'e "senin apotrların kimlerdir?" diye sormuştu. Demokratik bir kültürü ve siyaset geleneği olmayan, kitlelerin edilginliğe alışmış olduğu, büyük ölçüde pre-kapitalist (tarımsal ve kırsal) bir toplumda, dönüşümler görece dar kadrolar, seçkinler tarafından gerçekleştirilmiştir. Böyle yapılarda "epigon" ya da "apotr" gibi terimler kullanılması da doğaldır. Troçki, "epigon"un tanımına şu önemli ayrıntıyı ekler: "Epigon" yalnız önderini izleyen değil, onun belirleyici özelliğini abartarak taklit eden kişidir. Kendi dü-

Mustafa Kemal ve İsmet (İnönü), 1922'de askerî manevralarda. M. Kemal ve İnönü, Şevket Süreyya Aydemir'in önemli kitap üçlemelerindeki adıyla, Cumhuriyet'in Birinci Adam'ı ve İkinci Adam'ı *sayılmışlardır. İsmet İnönü, Millî Mücadele'ye görece geç -ve kimilerine göre "tereddütlü"- katılmasına rağmen, sebatkârlığı ve liderliğe/düzene bağlılığıyla yönetim kadrosunun zirvesine çıkmıştır. Fikrî bir iddiası olmamış, "tedbirli" idareciliğiyle Cumhuriyet'in kuruluş onyıllarına damgasını vurmuştur. Yalçın Küçük, Onu "restorasyon uzmanı" olarak tanımlar. Atatürk-sonrası Tek Parti rejiminde onun belirleyiciliğine işaret ederek, "İnönü Devri"ni 'otantik' Kemalizmden bir sapma olarak görenler de vardır (örn. Niyazi Berkes, örn. bu dönemi "faşizm" olarak tanımlayan Attilâ İlhan).*

şünce tarzından donuk bir dogma çıkmasını istemeyen otoriter kurtarıcı ve kurucu Atatürk'ün epigonları da onun otoriterliğini öne çıkardılar. Bir muhalefet partisinin gereğini duyan Atatürk'ten çok, onu bastıran ve kapatan Atatürk'ü model aldılar.

Yine Yakup Kadri bir hikâye anlatıyor. Mustafa Kemal kendisinden farklı düşünen bir küçük memurla tartışıyor: "Sert ve sinirli bir tonla konuşuyor, arasıra elini masaya vuruyordu. Muhatabı ise, bundan hiç alınmamış görünüyor, sükûnetle inadında ısrar ediyordu. Biz, ona acıyorduk. İstikbalini tehlikeye düşmüş sanıyorduk. Halbuki bu küçük memur bu hadiseden birkaç ay sonra yüksek bir vazifeye tayin edildi. Ondan sonra da mebus oldu. Zira Atatürk, bunun inatçılığına kuvvetli bir karakter mânası vermişti."

Burada otoriter bir önder resmi çiziliyor, ama onun aslında bağımsız kişilik ve düşünceye ne kadar saygılı olduğu anlatılmak isteniyor. Ama anlatılandan çok anlatanın zihninde, otoritenin nasıl peşinen kabul edildiğini görüyoruz; örneğin "istikbalini tehlikeye düşmüş" saymaları çok "normal". Bu ürkütücü. Ama "ikbal"de ürkütücü: herhangi bir nesnel ölçüye uymayan, bir peri padişahının keyfine bağlı bir "yükselme" hikâyesi anlatılıyor. Atatürk'ün ne kadar "iyi" olduğunu anlatmak için ona alabildiğine "kötü" olma hakkı tanıyan bir anlayış bu. "Epigon"ların, kahramanlarında belirleyici olarak gördükleri özelliği kendi kişiliklerinin parçası haline getirmelerinin iyi bir örneği.

BUGÜNKÜ DURUM

Çok partili rejime geçtikten sonra Atatürkçülüğün Türkiye politikasındaki rolü biraz daha değişti. Bu dönemde yaşanan üç askerî darbe de sivil iktidarın çiğnediği Atatürk ilkelerine dönmeyi, darbenin amaçlarından -veya gerekçelerinden- biri olarak öne sürdüler. Bu tekrarlar darbeyi yapan kurumla Atatürkçülük arasında tartışılmaz bir ilişki yaratmış oldu: Silahlı Kuvvetler en doğru Atatürkçüdür ve toplumdaki bütün kurumların Atatürkçülük derecelerini bir tek o bilir. Bu yaklaşım ayrıca -ve kaçınılmaz olarak- meşruiyetin temelini de ikiye ayırmış oldu (sonra yeniden tek'e indirgemek üzere): seçim ilkesine ve pratiğine dayalı, parlamenter sistem, siyasî partiler, seçimle iktidara gelmiş hükümetler ve bütün bunların meşruiyeti, bir yanda. Öbür yanda da, ülkeyi "koruma ve kollama" görevi yapan kurumun, bu meşruiyetin bozulduğunu ilan ederek duruma el koyma meşruiyeti. Sözkonusu darbelerin başında bulunanların bu II. Meşruiyet'i haklı göstermelerinin başlıca yöntemi, onu Atatürkçülükle özdeş kılmaları olmuştur.

Son darbede, yapılan işlerin Batı ülkeleri tarafından anti-demokratik olduğu için eleştiriye uğraması, darbenin "Atatürkçü" başının da Batı'ya karşı söylemler geliştirmesine yol açtı. Atatürkçülük, Atatürk'ün anlayışına göre bir "dogma" veya bir "öğreti" olmasa da, her düşünce gibi, son analizde birtakım temel dayanakları olan bir düşünce biçimiydi ve "muasır medeniyet seviyesine ulaşmak" da bu temel dayanaklardan biriydi. 12 Eylül darbesinin başı, Batı'yla ve demokrasiyle kavga ederek, bu dayanağı büyük ölçüde ortadan kaldırdı. Yani, Kemalizm adına, Kemalizmin en temel özelliğini silmiş oldu.

1980'lerden bu yana Atatürkçülük iyiden iyiye muhafazakâr bir ideolojiye dönüştü. Yüzyılın son onyılında Doğu Avrupa sosyalizminin çöküşüyle açılan yeni dönemde, ekonomide ve siyasette dünyanın kabul ettiği standartlara uyma gereği, Türkiye'de ciddi bir "değişim" krizi yarattı. Varolan dünya görüşü farklılıklarına göre biçimlenen bir "yana olma/karşı olma" durumu değildi bu. Siyasî yelpazenin her yerinde veya toplumsal sınıfların her yerinde, düzenin eskisi gibi sürmesinden yana olanlarla değişimden yana olanlar ayrıştılar. Sözgelişi, büyük çaplı "İstanbul sermayesi" içinde de, küçük ve orta çaplı "Anadolu sermayesi" içinde de veya CHP veya "İslâmcı kesim" içinde de "yana olan/karşı olan" bölünmeleri görüldü. Bu arada, Atatürkçülük ideolojisini bir izolasyonizm olarak yorumlayanlarla Batılılaşma olarak yorumlayanlar da ayrıştı. Ancak, 1980 sonrasına gelindiğinde, ikinci kategoridekilerin Atatürkçülüğü, genel bir "çağdaş yaşama biçimi"ne uymaktan çok daha başka bir şey olmaktan çıkmıştı. O kesim, sayıca çoğunlukta olsa da, özellikle "sesli" bir kesim değil. Birinciler ise, altmışlardan seksenlere yaşanan çeşitli "sol Kemalist" ideolojik-politik olayların da etkisiyle Atatürkçülüklerinin çizgilerini adamakıllı koyultmuşlardı. Bugünkü ortamda en çok onlar seslerini duyuruyor ve izolasyonizmden yana, küreselleşmeye karşı, dolayısıyla otoriter-muhafazakâr cephenin merkezini oluşturuyorlar.

Sonuç olarak, en temel özelliği "dönüşümcülük" ve "değişim" olan, "muasır medeniyet seviyesi" demekle bu dönüşümcülüğün hedefini de oldukça net bir biçimde gösteren Atatürkçülük ideolojisi, 1980'lerden itibaren, Cumhuriyet Türkiyesi'ni yönetegelmiş kadroların herhangi bir yenilenmeye (yani kendi varoluş biçimlerinde değişime yol açabilecek bir yenilenmeye) karşı muhafazakâr direnişlerinin bayrağı haline gelirken, Batı da uyulması gereken hedef değil, mücadele edilmesi gereken düşman oldu. Toplumun Batı'ya değil, kendi içine, kendi değerlerine bakması istendi. Yine aynı şekil-

de ve anlaşılır nedenlerde, Atatürk'ün bir "öğreti" haline getirmekten kaçındığı Atatürkçülük, özellikle seksen sonrası Atatürkçülerin elinde gitgide bir öğreti görünümü almaya başladı. Sonuçta, ortada gerçek bir öğreti olmadığı için, bu durum, birilerinin öğretinin ne olduğuna karar vermesi anlamına geliyor.

Bugünün konjonktüründe izolasyonizmin devamı hayatî bir önem taşıdığı için, örneğin "bağımsızlık" gibi bir kavram "öğreti"nin temel taşı olarak sunuluyor. Bu, evet, Atatürk'ün düşüncesinde ve eyleminde önemli bir yer tutuyordu; ama o ideolojideki her şey gibi o da değişmez değildi; ayrıca, somut konjonktürde, Sovyetler ve komünizm düşmanlığı yapmamakla birlikte, Batı dünyasına daha yakın durmanın tercih edildiği de açıktır. Oysa Soğuk Savaş döneminde Türkiye'yi yönetenler bu "bağımsızlık" ilkesini kendi dünya görüşleri doğrultusunda revize ettiler. O zaman "tam bağımsızlık" diyerek, sözgelişi NATO'dan ayrılmayı savunanlara karşı bu kesim dünyada artık tam bir bağımsızlığın mümkün olmadığını söylüyordu. Şimdi, küreselleşmenin bir dünya olgusu haline geldiği bir anda, aynı kesim "tam bağımsız" olmanın gerekliliğine inanmaya başladı.

Bu durumda ortaya ilginç bir parodoks çıkıyor. Türk milliyetçiliği, yüzyıl başında, bir önceki yüzyıl sonundaki fikir hareketlerinden etkilenerek doğmuş ve genel koşullara uyduğu için ana çizgisiyle egemen ideoloji olmuştu. Bu ana çizginin o zamanın koşullarında en bütünsel, entelektüel ihtiyaçlara en uygun cevabı veren daha özel ve özgül formülasyonunu Ziya Gökalp gerçekleştirmişti. Türk milliyetçiliğini somut pratik düzeyinde temsil eden İttihak ve Terakki, Gökalp'e "resmî ideolog" denebilecek bir paye vermişti, ama onun söyledikleriyle Cemiyet'in yaptıklarının tastamam uyduğunu söylemek zordur. Cumhuriyet'in kurulmasıyla Atatürk İttihat ve Terakki'ninkinden farklı bir milliyetçi pratik yarattı. Buradaki farklılık, kendi ideolojisiyle Gökalp'in ideolojisi arasında koyduğu farklılıktan çok daha fazladır. Farklılığın en temel etkeni de İttihat ve Terakki'nin denetimsiz keyfiliğine (kişisel yönetim eğilimine) karşılık Mustafa Kemal'in kurum yaratma çabası ve meşruiyetçi (lejitimist) çizgisidir.

Şimdi, yüzyıl sonunda gerçekleşen paradoks, yüceltilen ve bir öğreti olarak takviye edilen Atatürkçü ideolojinin, aynı zamanda ve buna rağmen, fiilî düzeyde, İttihat ve Terakki çizgisine daha fazla yaklaştırılmasıdır. Bunda, çağdaş sorunların bastırmasının da etkisiyle, Türk milliyetçiliğini topyekün, Enver'iyle, Bahattin Şakir'iyle her şeyiyle birden kucaklama ihtiyacının da payı olmuştur. Bu çerçevede bugünün Türkiyesi, 2000'lerin dünyasından çok 1912-18 arası Türkiye'ye daha fazla yaklaşmıştır.

Sonuç olarak, Türk "düşünce"sinin 21. yüzyıl başında varmış olduğu nokta parlak değildir. Türkiye, dünya çapında önemli düşünürler yetiştirememiştir. Dünya standartlarında kabul edilir düzeye varan aydınlarıyla da geçinememiştir. Birkaç bireysel/rastlantısal durum dışında, toplumsal bilimlerde olsun, doğa bilimlerinde olsun, dünya çapında adam yetişmediği gibi, Cumhuriyet'in erken dönemlerinde akademik ve entelektüel hayatın temel taşlarını döşeyen kuşağın üyelerini aşan kişiler de pek çıkmamıştır.

Eğitimin genel yapısına bakıldığında ve toplumda "düşünce" ile ilgisi bulunan bütün kurumların yapısına bakıldığında (sözgelişi, RTÜK'ün, BBC'nin Türkçe yayınlarını yasaklaması) bunun niçin böyle olduğu anlaşılmaktadır. Bunun sorumluluğunun Cumhuriyet'in ilk yarısından çok ikinci yarısında aramak herhalde daha iyi sonuç verecektir. Ancak, Cumhuriyet'ten de önce başlayan ve bugüne kadar devam eden bir eğilime daha değinmek gerekiyor. Türkiye tarihinde, "modern" anlamda bir "düşünce" çabasının Batılı-

laşma ile başladığını biliyoruz. Düşünce de, tarihte her şey gibi zamanda ve mekânda evrensel, değişmez bir şey değildir. Eskimo düşüncesinden Kartezyen düşünceye, Kartezyen düşünceden Japon düşüncesine, rahatça gidip gelecek koridorlar yoktur. Bir düşünce tarzı bir somut tarih içinde doğar, metodolojisini geliştirir, akımlarını üretir vb. Bu bakımdan, "ithal etmesi" en zor nesnedir.

Batılılaşma, devletin kendini kurtarmak için başvurduğu çareydi. Modern anlamda düşünme de, bu çarenin öğelerinden biri olarak bu toplumun hayatına girdi. Vurgulamak istediğim nokta, toplumun - veya "seçkinleri"nin diyelim- düşünceyle kurduğu ilişkinin pragmatik bir ilişki olmasıdır. Bu, toplam hayat pratikleri arasında "düşünce"ye bir "ast" (subordinate) rolü verilmesi anlamına gelir.

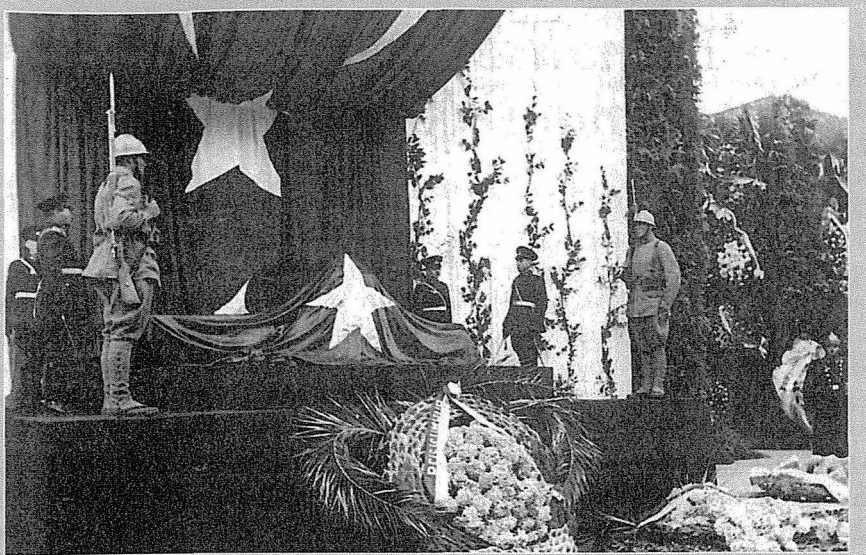
Descartes "cogito ergo sum" demek için pek çok şey düşünmüş, sonunda bunu söylemişti. Düşündüğü bütün adım ve basamakların birbirleriyle ve bu sonuçla aralarında sağlam nedensellik bağları vardı (düşünceleri birbirine sadece bu içkin mantıkî bağlar bağlayabilir). Dolayısıyla Descartes'in düşüncesiyle kurduğu ilişki ilginçti. Düşünen oydu, ama nesnel gerçekliğin ne olduğunu araştırmış, bulduğuna inandığı anda da o düşünceye tâbi olmuştu. Şimdi o düşüncenin "baba"sı değil, hizmetkârıydı.

Türk toplumunun düşünceyle kurduğu pragmatik ilişkide ise düşünce bizim "efendimiz" değil, yardımcımızdır. Aslında efendimiz olan Devlet'in, Vatan ve Millet'in, Din-i Mübin veya işçi sınıfının, "efendi" diye kimi bellemişsek onun, iyiliği, esenliği, bekası, neşvüneması, egemenliği, saltanatı için çare üretecek araçtır.

Yukarıda, Ziya Gökalp'e bakarken, düşüncelerinin temel ögelerini veya bunların arasındaki bileşimi, koşullara göre değiştirebildiğini söylemiştim. Ondan önce Abdülhamit de öyle yapıyordu. Abdülhamit İslâm'ın her bakımdan üstünlüğüne kesinlikle inandığı için değil, pratik koşullarda devletin birliğini en etkili bu temelde koruyabileceğine inandığı için İslâmcı bir politika uygulamıştı. Ziya Gökalp zaten İslâm'ı Türk milliyetçiliğinin faydalanacağı biçime sokmaya çalışıyordu ve savaş sonrasında biraz geri plana itilmesine itirazı yoktu.

Descartes, "kartezyen epistemoloji" haline gelecek düşüncelerini geliştirmek üzere, örnek olarak, balmumunun "birincil" ve "ikincil" özelliklerinden söz etmişse, bazı yüksek devlet çıkarları için bir süreliğine birincillerin ikincil, ikincillerin de birincil oluvermesini kabul edemezdi. Yunanistan tarihini veya düşünce tarihini Türkiye'ninki kadar yakından bilmeme imkân yok. Orada da, Yunan Bağımsızlık Savaşı'nda dinden yola çıkan ve Ortodoks imanla hareket edenler ile sekülarist olan ve Hıristiyanlık-öncesi Yunan medeniyetine hayranlık duyanlar olduğunu, aralarında her zaman gerginlik olduğunu biliyorum. Dediğim gibi, bilgim biraz uzaktan, okumayla edinilmiş, ama bu tartışmada tarafların, düşüncelerine çok daha fazla düşünce olarak sarıldıkları, bir düşünceyi "şimdi bu yararlıdır" diye değil; "bu kendi içinde doğrudur" diye savundukları izlenimini ediniyorum.

Bu izlenimim doğruysa, şimdi gelen ikinci gözlemim daha şaşırtıcı. Yüzyılın sonunda (ama başında da olan yöntemleri geliştirerek) Yunan toplumu bu gibi ciddi ayrımlarına bayağı iyi işleyen uzlaşma formülleri bulabildi ve gerilimlerini gevşetebildi. Bizim entelektüel alışkanlıklarımız, bir "fikre" bağlanmakta içtenlik ne kadar fazlaysa, orada uzlaşmanın o kadar zor olacağı yönündedir - Yunan örneğinin şaşırtıcılığı burada. Ama belki de bu sorunun gerçek biçimi değil, algılanışının ideolojik biçimi. Belki "fikre" bağlılık sözkonusu değil; "fikir" benim iktidarımın entelektüel yansıması olarak ortaya çıktığı için, ben ona bağlı



"...Bütün ömrünü hizmetine vakfettiği sevgili milletinin ihtiram kolları üstünde ulu Atatürk'ün fani vücudu istirahat yerine tevdi edilmiştir. Hakikatta yattığı yer, Türk milletinin O'nun için aşk ve iftiharla dolu olan kahraman ve vefalı göğüsüdür. (...) Devletimizin bânisi ve milletimizin fedakâr, sadık hâdimi, insanlık idealinin âşık ve mümtaz simâsı, eşsiz kahraman Atatürk! Vatan sana minnettardır." (İnönü, Kasım '38)

görünürken aslında onunla iktidarımı pekiştiriyorum.

Cumhuriyet'in kurulmasından sonra Atatürk'ün dil-tarih-kültür konularına daldığını biliriz. Kendine özgü Osmanlı tarihinin ardından kurulmuş bir millet-devlette bu konuların incelenmesine ihtiyaç vardı - çünkü hiç incelenmemişti. Buralara yönelmesi, ayrıca, Atatürk'ün kültüre ne kadar önem verdiğini gösterir. Gelgelelim, bu gibi çalışmalar ciddi bir akademik disiplin içinde yapıldığı zaman anlamlı ve faydalıdır. Bu disiplin bilinmiyorsa ya da herhangi bir nedenle yoksa, zararlı dahi olabilir.

Bu çerçevede, sözgelişi "Öztürkçe" ile "Güneş Dil Teorisi" birbirinin tam karşıtıdır. Aynı şekilde, bir Orta Asya mitolojisini yeniden yaratma çabalarıyla Sümer-Eti şecereleri kurma çabaları da birbirinin karşıtıdır. Aslında her ikisinde de "ırkçı" milliyetçilikten kültürel milliyetçiliğe ve medeniyetin ırkla değil kültürel tevarüsle tanımlamasına doğru bir geçiş isteği açıkça görülmektedir. Ama bu gibi çabaların gerisinde de, "milletimiz için en hayırlısı hangisi olacaksa" pragmatizmi aynı açıklıkla hissedilmektedir.

"Gençlik", hoşgörü gerektirir. Bireysel çerçevede olsun, toplumlar, rejimler, sistemler çerçevesinde olsun, gençliğe hoşgörüyle bakmak gerekir. Bunun nedeni, başka hiçbir çağda gençliğe özgü o saf iyi niyet ve iyi iş yapma enerjisinin bulunamamasıdır. Ama gençliğin aşırılıklarını, inatçılıklarını, çeşitli kusurlarını daha ileri yaşlarda yapmaya devam edenler çekilmez olurlar. Bu bakımdan Cumhuriyet'in ikinci yarısı, düzeltmesi gerekenleri düzeltmeyip pekiştirdiği, onların yanına yeni yeni dogmalar getirip yığdığı için ağır sorumluluk altındadır. ❐

Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları

ERIK-JAN ZÜRCHER

1923'ten sonra Kemalist cumhuriyetçi rejimin ideolojik tavrına ait radikalizmin çağdaşlarını hayrete düşürmesinin ardı hiç kesilmedi. Yirmilerde ve otuzlarda Türkiye'yi uzaktan izleyenlere ya da (köylerini değil ama) şehirlerini ziyaret edenlere göre, sadece Türkiye'nin kurumlarını ve yasal sistemini değil; fakat, aynı zamanda Türklerin hayat tarzını etkileyen görkemli bir dönüşüm yaşanıyor gibiydi. Birçok gözlemci Türkiye'nin yakın tarihine ve geç Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme alanındaki başarılarına çok yakından aşina olmadığı için, Kemalist Cumhuriyet'teki gelişmeler tamamen cesur ve bütünüyle yeni bir deneyin parçası olarak görünüyordu. Türkiye üzerine popüler yazında bu imge sürüp gitmektedir; ancak, akademik yazında, Kemalist siyasaları Osmanlı İmparatorluğu'nca başlatılan reform politikalarının son safhası olarak gören çözümlemeler çoktan bunların yerini almıştır. Kemalist "devrim"in kökenlerini ve Osmanlı entelektüel mirası tarafından nasıl etkilendiğini bilimsel düzeyde sınamak isteyenler için, her şeyden önce Kemalistlerin nerede radikal yenilikçiler olup nerede olmadıklarını tam olarak saptamak önemlidir. Bunu yaparken, Kemalist partinin kendisi tarafından belirlenen ideolojisindeki aslî unsurların, yani 1931'deki parti kongresinde benimsenen ve 1937'de Türkiye Anayasası'na sokulan Altı Ok'un tanımını başlangıç noktası olarak almak en iyisi: cumhuriyetçilik, laiklik, milliyetçilik, inkılâpçılık, halkçılık ve devletçilik. Bunlardan ikisinin, siyasanın hedeflerinden ziyade araçlarıyla ilgili olduğu söylenebilir: cumhuriyetçilik ve devletçilik. O yüzden kalan dördü hep birlikte Kemalist ideolojinin özünü oluşturur. Bunlar ne ölçüde yeni ve radikaldi? Bu dört unsura sırasıyla kısaca bakalım ve Kemalist siyasaları kendinden önceki dönemin siyasalarıyla ve II. Meşrutiyet döneminin bir dizi önde gelen düşünür ve yazarı tarafından geliştirilmiş fikirlerle karşılaştıralım.

Bereket versin, önde gelen Jöntürk düşünürlerinin hepsinin eserlerine dair mükemmel akademik çözümlemelerden yararlanabilecek durumdayız. Ziya Gökalp, 1950 yılı kadar erken bir vakitte yayımlanan Uriel Heyd'in *Foundations of Turkish Nationalism* [*Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*]* kitabında ilk kez ilgi gören kişiydi. Şerif Mardin'in 1964 tarihli *Jöntürklerin Siyasî Fikirleri*, önde gelen Jöntürk göçmen dergilerinde, Ahmet Rıza, Abdullah Cevdet ve Samipaşazade Se-

(*) Metinde anılan kitaplar, Türkçe olarak yayımlanmışlarsa, köşeli parantez içinde ilk çevirilerde kullanılan adlara yer verilmiştir. Diğer eserlerin adları *çn* olarak Türkçeleştirilmiştir [*çn*].

zai gibi yazarlarca ifade edilen fikirlerin ve yanı sıra buradaki tartışmayla ilgisi bulunmayan, 1912'den bile önce Jöntürkler arasındaki baskın İttihatçı hizip tarafından reddedilmiş olan Prens Sabahaddin hizbinin fikirlerinin bir çözümlemesidir. Mardin'in konusu, yetmişlerden bu yana Şükrü Hanioğlu'nun eserlerinde ele alınmıştır; önce *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*'nde (1981) ve sonra Jöntürk hareketinin 1889 ile 1908 arasındaki tarihine ilişkin iki ciltte: *The Young Turks in Opposition* (1995) [*Bir Siyasal Örgüt Olarak "Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti" ve "Jöntürklük" (1889-1902)*] ve *Preparation for a Revolution* (2001) [Bir Devrim Hazırlığı, *çn*]. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rus göçmenler arasında önde gelen iki entelektüel figürden Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu, sırasıyla, François Georgeon'un, Türkçe'de 1986'da *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)* adıyla yayımlanan, 1979 tarihli doktora tezinde ve Holly Shissler'in henüz yayımlanmamış *Turkish Identity Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu (1869-1919)* [İki İmparatorluk Arasında Türk kimliği: Ahmet Ağaoğlu (1869-1919), *çn*] başlıklı doktora tezinde ele alınmıştır.

Bunlara ek olarak, bireysel düşünürlere değil, ama akımlara dair çalışmalara da sahibiz: Füsun Üstel'in *Türk Ocakları* hareketi çalışması ve Masami Arai'nin bu hareketin dergisi *Türk Yurdu*'nun içerik çözümlemesi; Esther Debus'un İslâmcı-modernist *Sebilürreşad* dergisi üzerine yaptığı çalışma ve Jacob Landau'nun pantürkçülük ve panislâmcılık üzerine çalışmaları. Şükrü Hanioğlu'nun *Garbcılar** hareketine dair makalesinin [de], Kemalizmin kaynakları üzerine herhangi bir tartışmayla özel bir ilgisi vardır.

Kemalist ideolojiyi, bu etkili Jöntürk yazarlarının (Ahmet Rıza, Abdullah Cevdet, Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura) fikirleriyle mukayese ettiğimiz zaman, elbette bunların bu hayatî meselelere dair fikirlerinin zaman içinde evrildikleri gerçeğinin farkında olmalıyız. Muazzam bir kargaşa döneminde (anayasal devrim, Balkan Savaşı, Birinci Dünya Savaşı, Rus Devrimi, Kurtuluş Savaşı ve imparatorluğun sonu) yaşadılar ve düşünüşleri kendilerini saran, hızla değişen koşulları yansıttı. Her birinin tek tek yazılarında zıtlıklar bulmak zor değildir; fakat, laiklik, milliyetçilik, halkçılık ve inkılâpçılık ilkelerine dair düşünüşlerinin temel vasıflarını anlamaya çalışabiliriz.

LAİKLİK

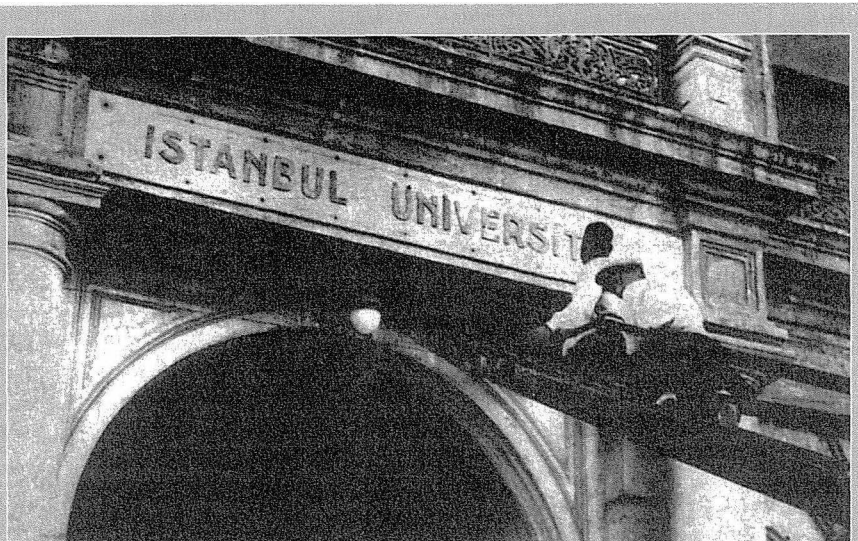
Laikleşme akımlarının Osmanlı İmparatorluğu'nda en azından bir yüzyıldır varolmuş olduğundan şüphe duyulamaz. Erken dönemdeki modern imparatorluk bile, kendisini Selçuklular'a uzanan kuramlara dayandırarak, din ve devleti (*din u devlet*) farklı alanlar olarak tanımış, fakat bunları karşılıklı olarak birbirine bağımlı telakki etmişti. Tanzimat devri ve Hamidiye dönemi, idari ve eğitsel kurumların Avrupa, bilhassa Fransız, doğrultusunda dönüştüğüne, başka bir deyişle, devletin modernleşmesine tanıklık etmişti. Sadece geleneksel ulema eğitimine sahip olanlar, Fransız *grandes ecoles* modelinde açılan kurumlarda eğitilen profesyonel bürokratlara yer vermek zorunda kalmış ve yüksek makamlara gittikçe daha az gelir olmuşlardır. Er geç, din de etkilendi. Devlet denetiminde eğitsel kurumların ve Avrupalı örneklerden alınan yasamanın hayata sokulması, ulemanın aslî etkinlik alanları olan ilim ve yasama üzerindeki rolüne tecavüzde bulunmak anlamına geliyordu. Jöntürk reformları,

(*) Şükrü Hanioğlu, "Garbcılar: Their Attitudes Toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic" [Garbcılar: dine yaklaşımları ve Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî ideolojisi üzerindeki etkileri], *Studia Islamica* 86 (1997), s. 133-158. [*çn*]

bilhassa Şeyhülislâm'ın, ülkedeki en yüksek dinsel otoritenin, kabineden ihraç edildiği ve medreseler ile vakıflar üzerindeki yetkinin laik bakanlıklıklara aktarıldığı 1916-17'dekiler, Osmanlı laikleşme sürecindeki son adımlardı. Yasamanın hâlâ şeriata dayanan kısmı olan medeni hukukta yapılan değişiklikler, 1917'de bunu da Avrupa uygulamasına yakınlaştırdı.

İstanbul'daki Savaş sonrası rejim bu değişikliklerin bir kısmını tersine çevirmeye çalıştı, ancak Kemalistler İttihatçıların bıraktığı yerden devam ettiler. Kurtuluş Savaşı kazanılır kazanılmaz, barışın sağlanmasından bile evvel, Mustafa Kemal dinin rolüne dair fikirlerini kamusal olarak ifşa etmeye başladı ve bunu da çok tutarlı bir şekilde yaptı. İslâm'a karşı olmadığını vurguladı; tam tersi, onu "dinlerin en rasyonel ve doğalı" olarak savundu.[1] Aynı zamanda, gerçek İslâm'ın papazlık ya da Tanrı ile kul arasında herhangi bir tür aracı kurum tanımadığını söyleyerek, ateşli bir biçimde ruhban sınıfın rolüne saldırdı.[2] Bilhassa konumları devlet tarafından tanınmayan din adamları hususunda eleştirildi. Söylevlerinin ulema karşıtı belagatı çoğu kez dini siyasal amaçlar uğruna kullanacak gericilerden gelen tehlike hakkında ikazlarla birleşmişti. Jöntürkler arasında Nisan 1909'daki karşı devrim zamanı yaygınlık kazanan bir terim olan irticaya, söylevlerinde sıkça atıfta bulunuluyordu.[3]

Aynı zamanda "saf" İslâm'ı rasyonel ve ilerici olarak savunan bu ulema karşıtlığı, Jöntürk seleflerine açıkça çok şey borçludur. *Meşveret*'te ve Paris'te kaldığı uzun dönem boyunca diğer dergilerde basılan yazılarında Ahmet Rıza dinin eğitim, idare ve siyaset üzerindeki nüfuzundan vazgeçtiği *laique* bir düzenin inançlı bir savunucusu olarak kendini ortaya koymuştur. Aşikâr bir biçimde, İslâm'ın vahyedilmiş bir inanç olarak onun için çok cazibesi yoktu; ancak toplumsal bir birleştiri-



"Darülfünün" tabelasının yerine "İstanbul Üniversitesi" tabelası asılıyor. 1933'te yapılan ve mevcut profesörlerin yaklaşık % 90'ının görevden alındığı bu tasfiye, rejimin eğitimi modernleştirme hamlesinin biçimsel olarak radikal bir adımıdır. Darülfünun tasfiyesiyle birlikte, hem geleneksel bilgi ve öğretimle modern bilimin alışverişi ya da çatışmalı birlikteliğine son veriliyor, hem de Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e devreden düşünsel süreklilik reddediliyordu.

ci olarak önemliydi ve yanı sıra ilerlemeye diğer inançlardan daha elverişliydi.[4] İslâm'ın temel rasyonelliği ve bilime açıklığını savunan mazur kılıcı argümanlar yazılarında büyük bir yer işgal eder. Rıza'ya göre, İslâm'dan materyalizme, hatta pozitivizme geçiş, Hıristiyanlıktan geçişten çok daha kolaydı. Özel yazışmaları bile, Ahmet Rıza'nın ("cahil imam ve softalar"ı bilgisizlik taraftarlığını [*obscurantism*] beslemekle suçlayarak) ateşli bir şekilde ulema karşıtı olduğunu gösterir gibidir, fakat, bilim ve materyalizmle tamamen uyumlu "gerçek" bir İslâm'ın varlığına da inanır gibi görünmektedir.[5]

Tüm Jöntürk yayıncılar arasında Abdullah Cevdet en radikal laikti. Sadece din ve devlet arasında tam bir ayrımın savunuculuğunu yapmadı, inançlı bir materyalist olarak Müslümanları tedricen dinsel dünya görüşlerinden vazgeçirmenin ve onlara sadece bilime dayanan bir dünya görüşüne doğru rehberlik etmenin yollarını aradı. Cevdet'in ulemaya ve şeyhlere aleni saldırıları, Ahmet Rıza'nınkilerden daha açıksözlü olmuştur. (Her ne kadar Mardin düşünüşünde gizemci bir unsura işaret ediyorsa da)[6] eninde sonunda kendisini ateist olarak kabul ettiğinden çok az şüphe duyulabilir; ancak, Ahmet Rıza gibi, arındırılmış İslâm'da toplumsal uyum ve ilerleme için değerli bir araç olduğunu kabul etti. Zamanla, Abdullah Cevdet ilerlemenin aracı olarak İslâm'ın olanakları hususunda daha karamsarlaşmış gibi görünür.

Din ve devletin katı bir ayrımına taraf olmak anlamında Ziya Gökalp inanmış bir laikti. İttihat ve Terakki meselesine dair 1917 tarihli muhtırası, Kemalistlerin 1924'te Şeyhülislâmlığı ve medreseleri kaldırmalarının yolunu açtı. Gençliğinde kesinlikle İslâmî gizemcilik tarafından etkilenmiş olsa da, taraftarlarına aşılamış olduğu kaderci zihniyet yüzünden dinsel buyrukları hor gördü. Bütünüyle dinsel bir halifeliğin İslâm dünyasında bir ün vasıtası olduğunu düşünerek, halifeliğin kaldırılmasına taraf olmadı; fakat bazı alanlarda, bilhassa da evkafın kamu tarafından denetlenen yerel idarelere devrini talep etmesiyle, Kemalistlerden daha da ileri gitti.[7]

Ahmet Ağaoğlu, bilgisizlik taraftarı ulemanın hükümet işlerine ya da düşünce özgürlüğüne müdahale etmelerine izin verilmemesi konusunda Ziya Gökalp'le anlaşıyordu. Bu anlamda laik ve ulema karşıtıydı. Diğer birçok Jöntürk düşünürüyle birlikte, İslâm'ın bilime karşı değil, tam tersine onunla uyumlu olduğu ve İslâmî toplumun Avrupa teknolojisi ve biliminin benimsenerek yeniden canlandırılabileceği görüşünü benimsedi. Gökalp ve diğer birçok İslâmcı modernist gibi, İslâm'ın ebedi ve ezeli gerçekliği ile belirli zamanlar ve belirli toplumlardaki uygulaması arasına bir ayrım koydu; fakat, (Gökalp'in zaman zaman yapar göründüğü gibi) Tanrı'yı cemaatin ya da ulusun ahlaki değerlerinin bir tezahürü olarak görecek denli ileri gitmedi.[8] (Akçura gibi) İsmail Gaspıralı'nın, pantürkçü fikirleri İslâmî dirilişçilikle birleştiren, *Usul-u Cedid* hareketinden kuvvetli bir şekilde etkilendi ve en azından Jöntürk döneminin sonuna dek, her iki unsur da düşünüşünde önemli bir yer işgal etti.

Yusuf Akçura, burada ele alınan Jöntürk düşünürleri arasında dinsel konulara en az ilgisi olan gibi görünmektedir; fakat, İslâm üzerindeki fikirleri, Ağaoğlu'nunkiler gibi, Rus İmparatorluğu'ndaki *Usul-u Cedid* hareketinden alınmışa benzer. Gökalp gibi, Tanzimat reformları tarafından yaratılan Avrupa-İslâm ikiliğini ve Tanzimat politikacılarının İslâm'ı "bilgizlik taraftarı" din adamları ve şeyhlere bırakmış olmalarını eleştirdi. Yine Gökalp gibi, kendi durumunda dinsel dil olarak Türkçe'nin Arapça'nın yerini alması anlamına gelen Türkleştirilmiş bir İslâm'a taraftardı. Akçura medreselerin kaldırılmalarını değil, medreselerdeki İslâmî eğitimin esaslı bir ıslahını savundu.[9]

Aşikâr bir şekilde, Kemalist laikliğin lengeri konu üzerindeki temel Jöntürk fikirlerinde atılmıştı. 1924'teki Kemalist reformların tümü (Halifelik ve Şeyhülislâmlığın kaldırılması, eğitimin laik bir bakanlık altında birleştirilmesi, din işleri ve vakıflar için müdürlüklerin kurulması) Osmanlı laikleşme sürecinin mantıksal sonuçları olarak görülebilir. Kemalistler'in seleflerinden çok daha ileri gittikleri alanlar, 1925'te tarikatların yasaklanması ve tekkelerin kapatılması ile 1926'da Avrupa medeni hukukunun toptan kabulüydü. Bu önlemler radikal olarak yeniydiler; çünkü, devletin artık kendine bağlı olmayan dinsel kurumlara ve yurttaşlar arası kişisel ilişkilere önceden görülmemiş bir ölçüde müdahale etmesi anlamına geliyordu. Bu sadece kurumlar ve yasamayı değil, ama sıradan yurttaşın "hayat tarzı"nı da etkiledi. Bununla birlikte, yakın bir dinsel yönü bulunmayan ve Türk hayat tarzını Avrupalılaştırmaya yönelik önlemlerde bile, laiklik ve ulema karşıtlığı bir rol oynadı: Mustafa Kemal, kıyafet reformu seferberliğini başlattığı Kastamonu'daki 1925 tarihli söylevinde açık bir şekilde, şeyh ve din adamlarının kamusal alanlarda törensel giysiler giyerek sadece devlet tarafından atanmış memurlara ait olan otoriteyi gasbettikleri gerçeğine ve binişlerin bu kullanımının yasaklanması gerekliliğine işaret etti.[10] Kemalistlerin medreseleri (ve daha sonra bir de imam okulları ile İstanbul'daki ilahiyat fakültesini) kapatma kararları da, çoğu İslâmî eğitimin modernleştirilmesini fevkalade önemseyen Jöntürklerin fikirleriyle açık bir kırılma teşkil etti.

MİLLİYETÇİLİK

Avrupalı akademik oryantalizmin ve İsmail Gaspıralı'nın *Usul-u Cedid*'inden etkilenen Rus İmparatorluğu'ndan gelen Türk entelektüellerinin etkisi altında, ayrı bir kimlik olarak Türklük'ün bilincine varmak ve bundan gurur duymak, yüzyıl dönümünde Osmanlı yönetici eliti arasında yaygınlık kazanıyordu; ancak Osmanlı Türk entelektüelleri için bu, Osmanlı tebaası (ve çoğu kez Osmanlı Devleti'nin bir hademesi) ve Müslüman olmanın en azından eşit bir biçimde önemli olduğu karmaşık bir kimlikte sadece tek bir unsurdu. Pantürkçü duyarlılıklar, panislâmcı duyarlılıklar gibi, İttihatçı hükümet tarafından siyaseten kullanıldı, ancak inanmış pantürkçü çevre çok dar kaldı ve bu çevreye Rusya'dan göçenler hakim oldular. İttihat ve Terakki Fırkası hiçbir zaman Osmanlı'dan ziyade Türk olan bir devleti tercih etmedi ve Hasan Kayalı'nın göstermiş olduğu gibi, Araplar ve Arnavutlar tarafından onlara yöneltilen Türkleştirme ithamları büyük ölçüde aklandı.[11]

Ahmet Rıza, millet ve milliyetçilik meseleleri hakkında hiçbir zaman çok fazla yazmadı, ancak birçok çağdaşınınkiler gibi fikirleri zamanla evrildi. 1890'larda hâlâ açıkça bir Osmanlıcıydı ve ona göre milliyet Fransız Devrimi geleneğindeki ihtiyari ve kanuni bir kavramdı. 1902'den sonra, sadece Osmanlı İmparatorluğu'nu savunmanın değil, bunun içinde Osmanlı-Müslüman elitinin mevkiini savunmanın da, Fırka önderleri için gittikçe daha önemli hale geldiği tedrici bir değişim yaşandı. 1906'yla birlikte bu değişim tamamlanmıştı.[12] Bu dönemde, Osmanlı-Müslüman oranlılığı ile Türk milliyetçiliğini birbirinden ayırmak zordur, fakat Müslüman elit içinde baskın unsur Türk olduğu için, Türklük de daha fazla önem gördü. Bununla birlikte, Ahmet Rıza hiçbir zaman açık sözlü bir Türk milliyetçisi olmadı.

Osmanlı İmparatorluğu'nu tanımlamak için "Türkiye" terimini diğer Osmanlı entelektüellerinden daha önce kullanmış olsa da, Abdullah Cevdet tutarlı bir biçimde *İttihadı Anasır*'ı savundu. "Osmanlıcılık" teriminden hoşlanmamış olması, Osmanlı yurtseverliğini, monarşiye bağlılığa değil, farklı cemaatlerin ortak menfaatlerine da-

yanır görmesi gerçeğine bağlıdır.[13] Bütün Jöntürkler içinde Abdullah Cevdet belki de bir cumhuriyetçi olmaya en çok yaklaşandı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Osmanlıcılıkın iflasını kabul etmek zorunda kaldığında gelişmemiş Kürt millî hareketine dahil olarak, Türk milliyetçiliğine değil, kendi Kürt kökenlerine döndü. Paradoksal olarak, birçok açıdan Kemalist programa en yakın olan düşünürün ta kendisi, ateşkes yılları boyunca benimsediği siyaset yüzünden cumhuriyetçi rejim tarafından siyasetten men edildi.

Gökalp, çoğu kez, Türk milliyetçiliğinin babası olarak tanımlanmıştır, fakat bu ancak kısmen doğrudur. Fransızca *laique* olma manasında sıkı bir laik olsa da, Gökalp İslâm'a Türk millî kimliğinin kurucu bir unsuru olarak önemli bir yer verdi. Hakikaten, bazı yazılarında milleti en yüksek otorite olarak Tanrı'yla eşit sayar görünür.[14] İslâm ve milliyetçiliğin bağdaşmaz olduğuna dair geleneksel İslâmî görüşü reddetti ve dirilmiş Türk millî devletini hem İslâm, hem de Türk dünyasının siperi olarak gördü. Gökalp (her ne kadar bu konudaki fikirleri oldukça bulanık kalsa da) İslâm'ın Türkleştirilmesini savundu ve hakiki bir popüler dini, millet inşası için bir güç kaynağı olarak kabul etti.

Ağaoğlu, gençlik yıllarında kendisini, siyaseten Rus İmparatorluğu'nun bir Müslümanı, kültürel olarak da Farsî ya da Şiî bir Müslüman olarak tanımladı.[15] Tedricen, pantürkçü milliyetçilik kendisi için gittikçe daha önemli oldu, fakat –en azından Cumhuriyet'in kuruluşuna dek– yaşayabilir bir millî devletin temelini oluşturmak için gerekli olan millî kimliğin birleştirici bir parçası olarak dinin vazgeçilmez olduğu görüşünde olduğu için, devlet ve dinin tamamen birbirinden ayrılmasını reddetti.[16]

Yusuf Akçura, *Üç Tarzı Siyaset* olarak bilinen meşhur makaleler dizisinin 1904'teki yayımının sonrasında, *Türk Ocakları* kulüpleri ve *Türk Yurdu* dergisi çevresinde gelişen Türk milliyetçi akımının tanınmış önderiydi. Temel tezi, Osmanlı İmparatorluğu'nun kendisini Türk milliyetçiliği ile tanımlaması ve kendisini Türk dünyasının başına koyması gerekliliğiydi. Pantürkçü milliyetçiliği, bu dönemde henüz ırkçı yananlamlar taşımayan ve daha uygun bir şekilde "etnisite" olarak çevrilebilecek olan, *ırk* kavramına dayanıyordu.[17] Birinci Dünya Savaşı'nın (ve Rus devriminin) ardından, büyük ölçüde siyasal pantürkçü tutkularını terk etti ve bunun yerine, hem siyaseten, hem de akademik olarak Kemalist millet-inşası çabalarını destekledi.[18]

KEMALİST MİLLİYETÇİLİK BU RESME NASIL OTURUYOR?

1923'ün baharı kadar erken bir dönemde, Lozan'daki görüşmelere halen ara verilmiş ve barış daha çok uzak görünürken, Mustafa Kemal, (her ne kadar, o dönemde, hâlâ cumhuriyetçi bir rejimden tamamen farklı bir tür olduğunu iddia etse de) halefi oldukları Osmanlı Devleti'nden farklı, yeni ve Türk bir devlet kurmuş olduklarından bahsetti. Mustafa Kemal tarafından, en azından 1919'dan bu yana, arada sırada Osmanlı İmparatorluğu'nun muadili olarak kullanılmış, ödünç alınmış bir kelime olan *Türkiye* artık ülke için yegâne tanımlayıcı terim haline geldi.[19] "Türk-Müslüman" ve "Osmanlı-Müslüman" haklarından ve "Türk-Kürt dayanışması"ndan dem vuran Millî Mücadele döneminin baskın söylemi bir gecede terk edildi. Halk Fırkası'nın 1927 ve 1931 tarihli programlarının da belirteceği üzere, yeni millî devlet Türk'tü ve Türk kimliği *dil, hars ve mefkure*'ye dayanıyordu. Türk milliyetçi söyleminin, daha önce tartışılan laiklik söyleminden farklı bir şekilde, büsbütün kendiliğinden açık bir şeymiş gibi içeriği tartışılmadan ya da görüşülmeden 1923'te kabul edilmesi çarpıcıdır. Aslında on beş yıl sonra, Tekin

Alp'in 1938'deki *Le Kemalisme*'ine [*Kemalizm*] dek, Türk milliyetçiliğinin doğasını ayrıntılarıyla tartışmaya yönelik bir teşebbüs görmüyoruz.[20]

Jöntürklerin fikirleriyle karşılaştırıldığında Kemalist milliyetçiliğin Akçura'nın etnik milliyetçiliğinden ziyade, Gökalp'in kültürel olarak tanımlanmış milliyetçiliğine çok daha yakın olduğunu görürüz. Gökalp'in Tönnies'den ödünç aldığı *hars* ve *medeniyet* arasındaki temel fark, Kemalistlerce korunmuştur ve Gökalp gibi, onların bir yandan Avrupa medeniyetine geçişi desteklerken, öte yandan Türk kültürünün dirilişini savunmalarına el verir. Bununla birlikte, Kemalist milliyetçilikte bütünüyle eksik olan, Gökalp, Akçura, Ağaoğlu ve belirli bir ölçüde Rıza ve Cevdet tarafından paylaşılan, İslâm'ın, millî kimliğin bir unsuru ve toplumsal bir birleştirici olarak önemli bir rolü olması gerektiği fikridir.

Kemalistlerin 1923'ten başlayarak radikal bir biçimde laik ve Türk milliyetçisi bir tavır almayı seçmeleri dikkate değerdir; çünkü, bu karar ya da kararlar dizisi tam da, geç Osmanlı tarihinde siyasal söylemin dinsel renge en güçlü şekilde büründüğüne tanıklık etmiş olan dönemin hemen ardından gelir. 1912'de Balkan Savaşı'nın patlamasından sonra ve kesinlikle *Babıâli Vakıası*'nın (Ocak 1913 darbesinin) ardından, İttihatçılar halkı Müslüman dayanışması duyarlılığına müracaatla seferber etmeyi denediler. 1912'den sonra kurulan, adlarında *millî* lafını taşıyan birçok kulüp, komite ve cemiyet istisnasız Osmanlı Müslüman mensubiyeti olan örgütlerdi. Millî İktisat programı yürürlüğe konduğunda, faaliyete geçen tüketici kooperatifleri, üretici kooperatifleri, firmalar ve bankalar, aynı şekilde genellikle adlarında *millî* kelimesini taşıyorlardı ve Avrupa menfaatleriyle işbirliği içinde Osmanlı iktisadının modern sektörlerini ellerinde tutan Hıristiyan azınlıkla açık rekabet halinde, Osmanlı Müslümanlarınca, Osmanlı Müslümanları için kurulmuşlardı.

1914-18 yılları, etnik/dinsel gerilimlerin ve karşılığında Osmanlı siyasetinin dinsel tinnetlerinin yoğunlaşmasına tanık oldu. Bu, doğrudan doğruya Ege Körfezi'ndeki Rum cemaatinin büyük bir bölümünün ihracıyla ve elbette, 1915'te Ermenilerin tehcir ve kırımıyla sonuçlandı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Anadolu'daki millî direniş hareketi, *Millî Mücadele*, dinsel unsurlar katkılı siyasetin ulaştığı en yüksek mertebeyi teşkil eder. Hareketin, Temmuz 1919'daki Erzurum Kongresi'nin bildirisiyle başlayan ve Sivas Kongresi, son Meclis-i Mebusan ve ilk Millet Meclisi'ninkilerle devam eden bildirileri (1910-1923), aynı şekilde, Mustafa Kemal Paşa gibi hareket önderlerinin söylevleri, Anadolu nüfusunun ne ölçüde Müslüman dayanışması temelinde seferber edildiğini açığa çıkarır. İslâmî sembolizm ve dinsel merasimler o denli görünürdü ki Şark Cephesi Kumandanı Kazım Karabekir gibi oldukça muhafazakâr birisi bile bunun hakkında yazmıştır. Nihayet, 1923'te Lozan'da mutabık olunan nüfus mübadelesi, değiştirilecek grupları dinsel terimlerle tanımladı; Türkiye'den Rum Ortodokslar karşılığında Yunanistan'dan Müslümanlar.[21]

Bu bağlamda bakıldığında, Yeni Cumhuriyet'in siyasal önderliğinin radikal laiklik ve (Osmanlı-Müslüman yerine) Türk milliyetçiliği siyasetini tercih etmeleri daha da şaşırtıcıdır. Bu değişikliğin nedenleri, tatminkâr bir biçimde, hâlâ açıklanmalıdır; fakat, en mantıklı açıklama, ülkenin hayatta kalmasına yönelik tehdidin ortadan kalkmasıyla birlikte, geniş ölçüde seferberlik ihtiyacının da kaybolmuş olması gibi görünmektedir. Osmanlı reformcularının iki kuşaktır kendilerine sormuş oldukları "Devlet nasıl kurtarılabilir?" sorusu, başka bir anlam kazandı. Askerî ve siyasal olarak kurtarılmıştı. Şimdi Kemalistlerin bir numaralı önceliği, servet ve kuvvet bakımından Avrupa'yı yakalamak için, toplumun ihya

Ekim 1919, Mustafa Kemal ve Heyet-i Temsiliye üyeleri Tokat'ta. Bu heyet, Amasya'da Bahriye Nâzırı Salih Paşa'yla görüşerek bir uzlaşmaya varacak; ancak İstanbul hükümeti ile Anadolu'daki milliyetçi direniş hareketi arasındaki bu uyuşma çok kısa ömürlü olacaktı. Yine de, Anadolu hareketinin İstanbul'daki hükümetin ve Halife-Padişahın rızası ve açığa vurulmamış desteğiyle yürütüldüğüne, taşrada uzun müddet inanılacaktır.

edilmesi ve modernleştirilmesiydi. Mustafa Kemal Paşa ve onun çevresinin gözünde bu ancak laik bir millî devlet bağlamında başarılabilirdi.

Laiklik ve milliyetçilik, şüphesiz, Kemalist ideolojinin özünü teşkil eder. Şimdi *Altı Ok*'tan seçtiğimiz diğer iki ilkeye kısaca temas edelim.

İNKILÂPÇILIK

İnkılâpçılık teriminin doğru tefsiri, Türkiye'de uzun bir süredir hem akademik hem de siyasal bir tartışma konusu olmuştur; ancak, kanımca Mustafa Kemal ve taraftarlarının bunu kullandıklarında kastettiklerinin devrimden ziyade reformizm olduğuna şüphe yoktur. Bu sadece bir etimoloji sorunu değildir. Fransız Devrimi'ne yaptıkları birçok atıfta kullandıkları *ihtilal* terimini kullanmaktan dikkatle kaçındılar. Jöntürkler ve benzeri bir şekilde Kemalistler için Fransız Devrimi ilham verici bir örnek olsa da, devrimci değildiler. Hakikaten, Hanioğlu'nun işaret etmiş olduğu gibi,[22] Jöntürkler arasında, "rejimin devrim olmadan nasıl değiştirileceği sorunu, en önemli sorun addedildi". Jöntürk düşünür ve siyasetçilerinin tüm bir kuşağı Gustave LeBon'un kitlelerin psikolojisine dair fikirlerinden derinden etkilendiler ve sıkı bir biçimde entelektüel bir elit tarafından yönlendirilmeyen bir halkın irrasyonel davranış tarzından duyulan korku aralarında derine kök saldı. Kemalistler için, aşağıdan ayaklanma değil, yukarıdan yönlendirilen düzenli bir dönüşüm idealdi ve bu konuda geç dönem Osmanlı reformistleriyle hemfikirdiler. Monarşi kaldırıldı, ancak yönetici elitin hükmetme ve toprak sahiplerinin toprağı temellük etme hakkı hiçbir zaman sorgulanmadı.

HALKÇILIK

Halkçılık kavramı, Kemalistlerce kullanıldığı biçimiyle, her zaman belirsiz oldu. Bir yandan, Birinci Dünya Savaşı'nın *Hal-*

ka Doğru hareketine ve dolaylı olarak Rusya'daki *Narodniki*'ye bir şeyler borçlu olan, belirli bir "halk"ın, bilhassa Anadolu köylülüğünün, romantik olarak idealleştirilmesi unsuru vardı. Bunun daha önemli ve somut yananlamı, Türkiye'de sınıfların varlığının inkârı ve toplumun her kesiminin oynayacağı özgül bir role sahip olduğu mutlak millî dayanışma savunusuydu. Mustafa Kemal 1922'de partisini kurduğunda, bunun solcu ya da hatta sosyalist bir parti olduğuna dair endişeleri giderebilmek üzere, *Halk Fırkası*'ndaki "Halk"ın bu anlama geldiğini açıklamak zahmetine girdi. *Halkçılık* terimi, halihazırda bunu *tenasütçülük* ile değiştirilebilir olarak kullanan Ziya Gökalp'in gözdesi olmuştu. Sınıf mücadelesini inkârlarında, millî dayanışma çağrılarında ve sınıf temelli örgütleri insafsızca bastırmalarında, İttihatçılar ve Kemalistler arasında dolaysız bir devamlılık vardır; fakat, sonrakiler (İttihatçılar arasında, Birinci Dünya Savaşı boyunca ve Ankara'daki ilk Millet Meclisi'nde belirli bir popülarite kazanmış olan) korporatizmi bile çok bölücü bularak reddettiler.[23] Dayanışma kisvesi altında, Cumhuriyet'in sosyoekonomik politikaları, İttihatçıların 1913'te uygulamaya koymuş oldukları millî iktisat programının bir devamıydı. Bunlar, Yusuf Akçura ve Alman sosyalist silah tüccarı Alexander Helphand'in ("Parvus") fikirlerini tekrarlayarak, devletin koruması altında bir "millî" burjuvazi yaratmayı hedefledi.

Jöntürk döneminin önde gelen düşünürlerinin fikirleri ile Kemalist politikalar arasında büyük ölçüde ortak yanlar olduğu sonucu, mantıksal olarak ortak kaynaklar olup olmadığı sorusuna yol açar. Bunları bulmak güç değildir. Çarlık Rusyası'ndaki *Usul-u Cedid* hareketinin, Rus Imparatorluğu'ndan gelen, Ağaoğlu ve Akçura (ya da, hatta *Hüseyinzade Ali*) gibi Müslüman göçmenlerin düşünüşü için önemine halihazırda işaret ettik. Fakat (*laicite* manasında) dünyevilik üzerindeki vurgu ile ulema karşıtlığı, ama aynı zamanda, bilime, eğitime ve toplumu dönüştürmede entelektüel bir elitin rolüne duyulan inanç, düzenli reform ve ilerleme ile dayanışmacılığa dayanan bir toplum tercihi; bunların tümü, bizi neredeyse otomatik olarak Fransız pozitivizmi doğrultusuna sevk eder. Ve hakikaten, Jöntürk ideologları üzerindeki çalışmalar, Fransız pozitivizmiyle bağlantılandırılan birçok ismin, bunları en derinden etkileyen isimler olduğunu ortaya koyar. Ancak Jöntürklerin kendileri ya da hatta onları en derinden etkileyen Fransız düşünürler gerçekten pozitivist kabul edilebilirler mi?

Ahmet Rıza, elbette, öyle olduğunu kendisi itiraf etmiş bir pozitivistti. Önde gelen Jöntürkler arasında emsalsiz bir şekilde, gerçekten pozitivist kilisenin mensubu oldu ve Comte'un 1857'de ölümünün ardından, hareketin çoğunluk kanadının başı ve Dinsel, (daha sonra Pozitivist), Kurul'un Başkanı olarak onun yerini alan Pierre Laffitte tarafından derinden etkilendi. Ahmet Rıza'nın, "bilimsel" bir elitin aydınlanmış rehberliği altında, işbölümü dolayımıyla düzenli ilerlemeye dayalı ideal toplum resminin Laffitte'den devşirildiğine hiç şüphe olamaz. Laffitte'nin pozitivizmin oldukça açık fikirli bir biçimini temsil etmesi ve "pozitivist inanç sisteminin temel ilkelerini cömert sağduyu dozlarıyla sulandırmaya meyilli olması"[24] yardımcı olmuş olmalıdır. Ancak Hanioğlu'nun işaret etmiş olduğu gibi, işbölümü üzerine kurulan düzenli, uyumlu bir topluma dair fikirler, aynı zamanda kolaylıkla toplumsal düzene dair eski Osmanlı fikirleriyle de telif edildi.[25]

Diğer Jöntürk yazarlarından hiçbiri, örgütlü pozitivizm içinde yer alan kimselerle bu denli yakından ilişkili değildi. Bunlar arasında, pozitivistlerle temas halinde olan ve çoğu kez kendi kendilerini pozitivist olarak nitelendiren bir dizi insan çok

etkiliydi. Böyle merkezî bir figür, felsefeci ve tarihçi Ernest Renan'dır. Ağaoğlu, Ernest Renan'la doğrudan ilişkideydi ve tarih ile din konularındaki fikirlerinde kesinlikle ondan etkilendi. Renan laik ve ruhban sınıfın karşıtıydı, fakat yine de dini temel bir insani ihtiyaç ve toplumsal bağ olarak kabul etti.[26] Abdullah Cevdet Renan'la temas halindeymiş gibi görünmez; fakat İslâm ve Muhammed peygamberi, Renan'ın *Vie de Jésus*'da [*İsa'nın Hayatı*] Hıristiyanlığı ve İsa'yı ele almış olduğu gibi işleme çabası olarak değerlendirilebilecek olan Dozy'nin *Essay sur l'Histoire de l'Islamisme*'inin [İslâmcılığın Tarihi üzerine Deneme, *çn*] Türkçe çevirisi dolayımıyla bir *cause célèbre* [meşhur bir dava, meşhur bir ihtilaf, *çn*] oldu. Renan'ın, milleti meşhur bir şekilde "günlük plebisit" olarak tanımlayan, fakat aynı zamanda tarihsel olarak gelişmiş bir Fransız "millî karakter"ini idealize ettiği milliyetçilik kavramsallaştırmasının da Jöntürkleri etkilemiş olduğu söylenebilir. Kemalist milliyetçilik kesinlikle benzer, aynı anda hem ihtiyarî/kanuni, hem romantik olma vasfını sergiler. Ancak Renan bir pozitivist miydi? İlahiyatı ve metafiziği kabul etmedi, fakat 1848'de yazılan ama ancak 1890'da yayımlanan, pozitivizme en yaklaştığı kitabı erken dönem *l'Avenir de la Science*'ında [*Bilimin Geleceği*] Comte'u açık bir şekilde reddetti.[27] Littré'nin (pozitivizm içindeki azınlık hizbinin önderi) yakın arkadaşıydı ve Laffitte'in College de France'a atanmasına yardımcı oldu, fakat pozitivizmi entelektüel bir deli gömleği olarak gördüğünü yazdı.

Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura'nın her ikisi de Paris'te 1874'te kurulmuş ve üst düzey Fransız yönetici kuşakları yetiştirmeye devam eden, ünlü *Ecole Libre des Sciences Politiques*'de derslere devam ettiler. Burada entelektüel iklime, pozitivizm olmasa da, kesinlikle onunla ilişkili fikirler ve insanlar hakimdi. Bunlar arasında en başta gelen, okulun kurucusu ve yöneticisi Emile Boutmy idi. Ağaoğlu ve Akçura (diğerlerinin yanı sıra) onun öğrencisi oldular ve Abdullah Cevdet aynı zamanda Boutmy'nin fikirlerinden derinden etkilendi ve eserlerinden ("İngiliz halkının siyasal psikolojisi" üzerine olan) birini Türkçe'ye çevirdi.[28]

Belki de hiçbir Avrupalı düşünürün Jöntürkler üzerinde, birçok eseri Abdullah Cevdet tarafından çevrilen, Gustave LeBon'dan daha büyük etkisi olmadı. LeBon'un katkısı iki yönlü oldu. Bir yandan, ırkların gelişimine dair bir kuram oluşturdu, öte yandan kitle psikolojisinin temelleri attı. Sanayileşmiş bir toplumda kitlenin, kitle psikolojisinin rolüne dair fikirlerinin kökeni, Paris Komünü'nün hayaletinin liberal burjuvazide yarattığı korkuda yatıyordu. Bu fikirler daha sonra Mussolini gibi insanlarca benimsenecektir, fakat Jöntürkler için de oldukça ikna edici oldular. Bu kısmen aralarındaki bir dizi askere (ya da en azından askerî eğitim almış insana) bağlı olabilir. "Güruh"u denetim altında tutmak için kanun ve düzen ihtiyacına yaptığı kuvvetli vurgu, LeBon'u Fransız subayları arasında da çok popüler kılmıştır. LeBon'u pozitivist olarak kabul edebilir miyiz? Şüphesiz LeBon pozitivizmden ilham almıştı. Kitle psikolojisi üzerine çalışması, bilime dayanan bir sanayi toplumunda demokrasinin uygulanamaz olduğunu gösterme çabası olarak görülebilir ve bu anlamda Comte'un otoritaryanizmiyle uyum içindedir. Fakat Comte ilham kaynaklarından sadece birisidir.[29] Darwinizm ve Herbert Spencer'in fikirleri de düşünüşü için en az bunun kadar önemliydi.

Nihayet elbette, Ziya Gökalp üzerindeki karşı konulmaz etkisi iyi bilinen Emile Durkheim'ı anmalıyız. Durkheim pozitivist olarak başladı ve 29 yaşında sosyoloji dalında ordinaryüs profesör olarak atanmasını pozitivizmin etkisine ve Comte'un sosyolojiyi bilimin bir dalı olarak savunusuna borçluydu. Alanında temel Komtçu

dogmayı, sosyoloji metodolojisini ve üç faz kuramını benimsedi. Bununla birlikte, 1895'te yeni ufuklar açan *Les Règles de la Méthode Sociologique*'ini [*İçtimaiyat Usulünün Kaideleri*] yayımladığında, "Comte'a karşı tutarlı bir biçimde eleştirel" olmuştu ve artık kendisini pozitivist değil, rasyonalist olarak tanımlıyordu.[30]

Elbette, bu figürler sadece Jöntürk düşünüşü üzerindeki en önemli etkiyi yaratan bir avuç insanı temsil eder; fakat ilk sonuç şöyle görünecektir: "Pozitivist" yazarların etkileri başlıca Jöntürk düşünürlerinin hepsinin fikirlerinde görülebilir, ancak bu yazarlar pozitivizm içinde öyle farklı akımlara aittirler ki aynı ve tek bir harekete mensup oldukları güçlükle söylenebilir. Aslında, Renan, Durkheim, Le-Bon ve Boutmy'yi, daha uygun bir şekilde "bilimcilik" olarak anılan geniş Avrupa akımı içinde telakki etmek muhtemelen daha iyi olacaktır.[31] Laffitte istisnası dışında, bunlardan hiçbiri aslında tanımlandığı dar anlamıyla Pozitivizm'e –farklı biçimleriyle, İnsanlık Kilisesi'ne– mensup değildi. Aynı şey Jöntürklerin kendileri için de doğrudur. Sadece Ahmet Rıza pozitivist hareketin etkin bir mensubuydu. Aynı zamanda hepsi pozitivizme geniş tanımıyla –sadece tabiatı değil, ama aynı zamanda tarih ve toplumu, bunların gelişimlerini belirleyen kanunları ortaya çıkarmak amacıyla, bilimsel modelleri uygulayarak açıklamayı gözeten entelektüel akım– bağlıydı. Bu geniş pozitivizm akımıyla bazı temel tavırları paylaştılar: ruhban karşıtlığı, bilimcilik, biyolojik maddecilik, otoritaryanizm, entelektüel elitizm, kitlelere duyulan derin güvensizlik ve milletlere ve toplumlara bir bütün olarak yansıtılan belirli bir tür Darwinizm. Milliyetçilik elbette pozitivistlerle ortaya çıkmadı; ancak Jöntürklerin okuduğu, çalıştığı ve entrika çevirdiği Fransa'nın, 1870 mağlubiyetiyle yaralanmış ve Jöntürklerin hareket ettikleri muhafazakâr liberal çevrelerde militan ve revanşist bir milliyetçiliğin yaygın bir toplum olduğu unutulmamalı.

Fin de siecle [yüzyıl sonu, çn] Fransası'ndan soğurdukları tüm bu tavır ve fikirler bohçası; ruhban karşıtlığı, bilimcilik, biyolojik maddecilik, otoritaryanizm, entelektüel elitizm, kitlelere duyulan güvensizlik, sosyal Darwinizm ve milliyetçilik, daha sonra Jöntürk düşünür ve yayıncıları tarafından, devletlerine ve toplumlarına kendi fikirlerine göre –kendilerinden önceki Jöntürklerden çok daha fazla– şekil verecek bir durumda olan Kemalist eylemcilere aktarıldı. ❐

ÇEVİREN ÖZGÜR GÖKMEN

DİPNOTLAR

1 Nimet Ünan (der.), *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (19-6-1938)*, Ankara: TTK, 1959, s. 90.

2 Nimet Ünan (der.), *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (19-6-1938)*, Ankara: TTK, 1959, s.144-146.

3 Erik–Jan Zürcher, "'Fundamentalism' as an Exclusionary Device in Kemalist Turkish Nationalism" [Kemalist Türk Milliyetçiliğinde Dışlayıcı Bir Araç Olarak "Köktencilik", çn], Willem van Schendel ve Erik–Jan Zürcher (der.), *Identity Politics in Central Asia and the Muslim World: Nationalism, Ethnicity and Labour in the Twentieth Century* [Orta Asya ve Müslüman Dünyasında Kimlik Politikaları: 20.Yüzyılda Milliyetçilik, Etnisite ve Emek, çn] içinde, Londra: I.B. Tauris, 2001, s. 207-220.

4 Şerif Mardin, *Jöntürklerin Siyasî Fikirleri 1898-1908*, Ankara: İş Bankası, 1964, s. 131.

5 Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition [Bir Siyasal Örgüt Olarak "Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti" ve "Jöntürklük" (1889-1902)]*, Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 200.

6 Şerif Mardin, *Jöntürklerin Siyasî Fikirleri 1898-1908*, *a.g.e.*, s. 179.

7 Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*

[Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri], Londra: Luzac and Company, 1950, s. 91.

8 A. Holly Shissler, *Turkish Identity Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu 1869-1919* [İki imparatorluk arasında Türk kimliği: Ahmet Ağaoğlu 1869-1919, çn], yayımlanmamış doktora tezi, Şikago, 2000, s. 276-281.

9 François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, Ankara: Yurt Yayınevi, 1986, s. 89.

10 Nimet Ünan (der.), *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (19-6-1938)*, a.g.e., s. 215-216.

11 Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918 [Jöntürkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık (1908-1918)]*, Berkeley: University of California Press, 1997, s. 113.

12 Şükrü Hanioğlu, *Preparation For A Revolution: The Young Turks, 1902-1908* [Bir devrim hazırlığı: Jöntürkler, 1902-1908], Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 300.

13 Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Ankara: Üçdal Neşriyat, 1981, s. 216-219.

14 Bunda Durkheim'ı izlediği iddia edilebilir, fakat Heyd'in işaret ettiği gibi, Gökalp Durkheim'ın "toplum" kavramını "millet" kavramıyla değiştirmiştir. Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, Londra: Luzac and Company, 1950, s. 57.

15 A. Holly Shissler, *Turkish Identity Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu 1869-1919*, a.g.e., s. 110 ve sonrası.

16 A. Holly Shissler, *Turkish Identity Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu 1869-1919*, a.g.e., s. 132.

17 1921 tarihli *Redhouse Sözlüğü*'ne atfen, Erik-Jan Zürcher, "The Vocabulary of Muslim Nationalism" [Müslüman Milliyetçiliğinin Lügatçesi, çn], *International Journal of the Sociology of Language* 137 (1999), s. 90.

18 François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, a.g.e., s. 106 ve sonrası.

19 Nimet Ünan (der.), *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (19-6-1938)*, a.g.e., s. 70, 92.

20 Erik-Jan Zürcher, "Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics 1908-1938" [Jöntürkler, Osmanlı Müslümanları ve Türk Milliyetçileri: Kimlik Politikaları 1908-1938, çn], Kemal H. Karpat (der.), *Ottoman Past and Today's Turkey [Osmanlı ve Dünya: Osmanlı Devleti ve Dünya Tarihindeki Yeri]* içinde, Leiden: Brill, 2000, s. 176.

21 Erik-Jan Zürcher, "Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics 1908-1938", a.g.e., s. 150-179.

22 Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, a.g.e., s. 207.

23 François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, a.g.e., s. 109.

24 W. M. Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century: An Essay in Intellectual History* [19. yüzyılda Avrupa Pozitivizmi: Entelektüel Tarih Üzerine Bir Beneme, çn], Ithaca: Cornell University Press, 1963, s. 63.

25 Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, a.g.e., s. 204.

26 A. Holly Shissler, *Turkish Identity Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu 1869-1919*, a.g.e., s.132.

27 W. M. Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century: An Essay in Intellectual History*, Ithaca: Cornell University Press, 1963, s. 95.

28 Şerif Mardin, *Jöntürklerin Siyasî Fikirleri 1898-1908*, a.g.e., s. 131; Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, a.g.e., s. 233.

29 Robert A. Nye, *The Origins of Crowd Psychology: Gustave LeBon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic* [Kitle Psikolojisinin Kökenleri: Gustave LeBon ve Üçüncü Cumhuriyette Kitle Demokrasisinin Bunalımı, çn], Londra: Sage, 1975, s. 39.

30 W. M. Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century: An Essay in Intellectual History*, a.g.e., s. 146.

31 Robert A. Nye, *The Origins of Crowd Psychology: Gustave LeBon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, a.g.e., s. 9; W. M. Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century: An Essay in Intellectual History*, a.g.e., s. 3.

Kemalizm ve Hegemonya?

MESUT YEĞEN

I.

Kemalizm hegemonik bir (program-) ideoloji midir? Ya da, toplumsalı anlamlandıran bir ufuk olarak Kemalizm, ulusal-popüler bir kolektif istenci örgütleyebilen bir "adlandırmalar" toplamına, genel bir entelektüel ve moral önderliğe denk düşmekte midir?[1] Siyasî bir ideoloji olarak Kemalizmin niteliğine dair bu sorunun, Kemalizmin hegemonik kapasitesini anlamak üzere tasarlanmış en doğru soru olmadığını ve bu sebeple de, Kemalizmi yerli yerine oturtma işinde pek bir işe yaramadığını peşinen kabullenmek gerekir. Kapsam ve performans itibariyle, zamana dayanıklı ve müşahhas bir Kemalizmi varsayması itibariyle peşine düşülemez bu soru yerini, Kemalizmin değişen kapsam ve performansını hesaba katan bir başka soruya terk etmelidir. Kemalizmin hegemonik kapasitesini anlamamızı mümkün kılabilecek daha yerinde bir soru şudur: Türkiye siyasî tarihinde *Kemalizmin hegemonik bir ideoloji performansını gösterdiği bir dönem olmuş mudur*? Bu "yerinde" sorunun kastettiği ortadadır: Hegemonik kapasitesinin anlaşılması, kapsamı ve performansı itibariyle, Kemalizmin tarihsel seyrini izlemeyi gerektirir.

II.

Kemalizmin tarihsel seyrine dair bir çözümlemenin odaklanacağı öncelikli moment, hiç şüphesiz, Kemalizmin "zuhur etme" dönemidir. Bu, kabaca *Nutuk*'un CHF kongresinde okunması (1927) ile başlatılıp, fırkanın devletle bütünleşerek "dünyadaki ilk parti-devletin" oluşması[2] ve partinin Altı Ok'unun anayasal prensipler olarak kabul edilmesiyle (1935-1937) bitirilebilir bir dönem-momente işaret eder. Bu ortaya çıkma momentinde Kemalizmi mümkün kılan söylemsel ekonomiye bakıldığında, görünen şudur: Kemalizm, kendisini epey önceleyen Türkiye'nin modernleşme-Batılılaşma serüvenini -belirli bir okuma/sabitleme üzerinden- sürdürme girişimlerinden birisi, şüphesiz siyaseten en başarılı olanıdır. Bu, Kemalizmin muhtevasına dair iki önemli özelliğe işaret eder. İlkin, Kemalizm, Türkiye'nin modernleşme-Batılılaşma serüveni içerisinde mümkün olmuş bir ideolojidir. İkinci olarak ise, bu serüveni özel bir biçimde okumanın/sabitlemenin, yorumlamanın ve sürdürmenin adıdır. Kemalizmin bu iki özelliği, Kemalizmle Türkiye modernleşmesi arasındaki ilişkiye dair oldukça önemli bir durumu gösterir: Türkiye modernleşmesi, Kemalizm benzeri ideoloji ve programların sa-

Sert mizacı keskin üslûbu, Kemalizmin otoriter yanını besleyen ideolojik konumu ile rejimin en "sivri" figürlerinden biriydi Recep Peker. Kürsüdeki hararetli siyasî çizgisinin bir yansımasıydı sanki...

bitleme girişimlerine açık, genel ve dolayısıyla Kemalizme indirgenemeyecek bir serüven olmuştur. Diğer bir deyişle, Kemalizm, Türkiye modernleşmesinin tedarik ettiği toplumsalı görme biçimlerinden yalnızca birisidir. Kemalizm, Türkiye'nin modernleşme-Batılılaşma serüvenini kuşatmadığı gibi, bu serüvende hep olmuş olan toplumsalı görme biçimlerinden birisidir; dahası öteki bir kısım görme biçimleri pahasına mümkün olmuş bir görme biçimi... Kemalizmin hegemonik kapasitesinin anlaşılması için bu son noktanın üzerinde durmak gerekiyor.

Türkiye modernleşmesinin Kemalizmin ortaya çıktığı momente kadarki genel seyrine kaba bir bakış şunu gösterir. Bu seyir, esasen bütün modernleşme deneyimlerinin hulasasını oluşturan temel bir gerilim olarak geçmiş ve şimdi gerilimi etrafında gerçekleşen bir hikâye olmuştur. Merkeziyetçilik, karşı ya da adem-i merkeziyetçilik,[3] Türkçülük, Osmanlıcılık ya da kozmopolitanizm, sekülarizm, İslâm ya da Gelenek kategorileri arasındaki gerilimlerse, bu genel gerilim hikâyesinin alt-öykülerini oluşturmuştur. Bu kaba fotoğrafın anlattığı, anılan bu öyküler toplamının, bu öyküler arası farklı eklemlenme ya da kapışma ihtimalinden dolayı, Türkiye modernleşmesine dair farklı görme biçimlerine imkân tanıyan genel bir söylemsel zemini döşediğidir. Nitekim, Kemalizm, bu farklı görme imkânlarından birisi olmuştur. Diğer bir deyişle, Kemalizm, anılan bu genel söylemsel zemini kuran unsurların bir kısmının, *geçmiş* karşıtlığı üzerinden ve *şimdi* genel göstereni altında *özel* bir eklemlenmesinden başka bir şey değildir. Tabii ki, öteki birtakım eklemleme girişimlerini alteden özel bir eklemleme.[4] Kemalizmin (en azından bir dönem için) kapsamını olduğu gibi, görece değişmez çekirdeğini de tayin edecek olan bu eklemlenmeyi özel kılan şudur: Kemalizm, radikal bir sekü-

Recep Peker

AHMET YILDIZ

Recep Peker, Tek Parti döneminin "kudretli" devlet adamı ve ideologu, bu sıfatıyla da CHP programlarının mimarıdır. CHP içinde Kemalizmin devletçi kapitalist yorumunu geliştiren ve hararetle savunan Peker, 1931-36 döneminde, Tek Parti rejiminin en önemli organı olan, milletvekili adaylarını belirleyen ve kararları bütün parti üyeleri için kayıtsız şartsız bağlayıcı olan CHP Genel Başkanlık Kurulu'nda, Atatürk ve İnönü ile birlikte üçüncü üye olarak bulunmuştur. Peker, partinin genel sekreteri sıfatıyla ve 1931 CHF tüzüğünün ikinci maddesi gereği, partinin daimi umumî reisi Atatürk adına konuşma ve iş yapma yetkisine sahipti. CHP'nin 1931 ve 1935 program taslakları onun tarafından hazırlanmış ve program açıklamaları onun tarafından yapılmıştır. Peker, Kemalist Tek Parti devletinin inşasında ve Kemalist ideolojinin oluşumunda, özellikle Altı Ok'un belirlenmesinde en büyük paylardan birine sahip olmuştur.

Kadro dergisinin, yönetici elitten bağımsız olarak Kemalizmin anti-faşist, "sol" bir yorumunu geliştirme arayışları karşısında, "Kemalizm nedir?" sorusuna cevap arayışının bir yansıması olan ve 1934'te İstanbul Üniversitesi İnkılâp Tarihi Kürsüsü'nde verilmeye başlanan *İnkılâp Dersleri*'nde Kemalist inkılâbın askerî ve dahili siyaset boyutlarının anlatımıyla Recep Peker görevlendirilmiştir. Peker'in burada verdiği dersler *Ülkü* dergisinde yer almış ve *İnkılâp Dersleri* adıyla yayınlanmıştır. Peker'in ideolojik formülasyonları CHP programlarıyla somut ifadesini bulmuştur. Öyle ki, Atatürk'ün görüşleriyle CHP programları arasında bir farklılığın söz konusu edilemeyeceği gibi, Peker'in program açıklamaları ile CHP'nin programlarında ifadesini bulan ideolojinin lafzı arasında da bir fark bulunmamaktadır (Parla, 1991, 150).

larizm, etnisist bir milliyetçilik[5] ve kapsamlı-otoriter bir merkeziyetçiliğin bir şimdi genel göstereninde düğümlenmesiyle mümkün olmuştur. Öte yandan bu eklemlenmenin, bir geçmiş genel göstereninde düğümlenerek anlaşılan/anlatılan geleneksellik-lslâm, kozmopolitlik ve taşra kategorileriyle karşıtlıktan oluşan bir hudut üzerinde gerçekleştiği de belirtilmelidir. Bu durum, Kemalizmin görece daha dayanıklı da olacak, başlangıç kapsamına dair bir ilk saptamayı mümkün kılmaktadır: lslâm ve onunla yoğrulmuş geleneğe karşı radikal bir sekülarizm, etnik heterojenliğe karşı, etnik olmasa da kültürel homojenliği öneren özümsemeci bir milliyetçilik ve her şeyi içine alıp, hiçbir şeyi dışarda bırakmak istemeyen bir devlet-bürokrasi fikri[6] Kemalizmin kuruluştaki esasını oluşturur. Öte yandan, Kemalizmi mümkün kılan eklemlenmenin gerçekleştiği bu momentin, Türkiye modernleşmesinde esas yürütücü aktörün 19. yüzyılın büyük bir kısmında olduğu gibi saray ve saray bürokrasisi olmaktan çıkıp, genel olarak devlet bürokrasisi olduğu bir dönem-moment olması da, Kemalizmin kuruluş esasını tayin edecek-

CHP içinde "her şeyi devlete referansla, devlet için ve devletin içinde" anlamlandıran kanadın önderi olan Peker, örgütlenme formu olarak faşist-otoriter devlet yapılanmasına pek itirazı olmayan ancak ekonomik faaliyetlerin sınıfsal karakterine atfettikleri önemden dolayı da halkçı öğretinin "sınıfsız, imtiyazsız" bir toplum anlayışını benimsemeyen "liberal kanadına" karşı sistematik bir mücadele yürüttü ve bunu aktif politikadan çekilinceye kadar devam ettirdi. CHP içinde Celâl Bayar'ın öncülüğündeki liberal kapitalizm savunucuları Demokrat Parti hareketiyle ayrı bir siyasî organizmaya vücut verdiklerinde bile Peker'in şiddetli muhalefetine maruz kalmış, doktriner nitelikteki siyasî ve ekonomik devletçilik ile etnisist milliyetçilik anlayışı Peker'in temsil ettiği çizginin temel özelliği olarak öne çıkmıştır.

Bir Osmanlı subayı olarak Yemen, Trablusgarp ve Balkan Savaşları'na katılan Peker, Birinci Dünya Savaşı ve Millî Mücadele'ye de katıldı. I. Meclis'in ilk genel sekreteri olan Peker, 1923'te Kütahya mebusu olarak ikinci dönem TBMM'ye girdi. Aynı yıl Halk

Recep Peker, CHP'nin Tek Parti iktidarının en sert yüzünün temsilcisi olmuştur. Otoriter-faşizan çizgisiyle, parti içinde önemli bir mihraktı. Çok partili hayata geçiş sürecinde, radikal bir Atatürkçü ve inkılâpçı restorasyon hattı çizerek, muhalefete karşı tavizsiz bir politika izledi. Bu noktada tasfiyesi, CHP yönetimi ve İnönü adına, bir "yumuşama" görüntüsü verme fırsatı oldu.

tir.[7] Türkiye modernleşmesinin değişmezlerinden olmuş olan ve devlet-bürokrasi yoluyla toplumun tepeden ıslah (ve yeniden inşa) edilmesi fikri olarak tanımlanabilecek bu durum, bilindiği üzere, Kemalizmin genel kanonuna inkılâpçılık olarak tercüme edilecektir.

Kemalizmin ortaya çıkış dönem-momentindeki kapsamını böylece tespit ettikten sonra, bu ilk Kemalizmin performansına bakmak gerekiyor. Bu performansın anılan kapsam tarafından koşullandığı şüphesiz. Ancak Kemalizmin performasını tayin eden kilit unsur, Kemalizmin esas olarak toplumun ıslahı peşindeki devletin-bürokrasinin "ufku" olmasıdır. Modernleşme serüveni esnasında giderek daha toplumsal bir karakter edinmiş olmasına rağmen, devlet-bürokrasi ile sivil toplum arasındaki mesafe, Kemalizmin bu zuhur etme momentinde, halen bir uçurum niteliğini taşımaktadır. Böylesi bir mesafe durumunda, Kemalizmin neredeyse kategorik bir biçimde devletin-bürokrasinin ufku olması, bu ideolojinin performansı üzerinde tayin edici bir etkide bulunmuştur. Bütün bu dönem boyunca Kemalizmin ulusal-popüler bir

Fırkası Katib-i Umumisi seçildi; bir süre *Hakimiyet-i Milliye* gazetesinin başyazarlığını yaptı. 1924-25 yıllarında dahiliye vekilliğine getirildi. Fethi Okyar hükümetinin Şeyh Said isyanındaki "yumuşak" tutumunu protesto ederek istifa etti. 1927'de ikinci kez Cumhuriyet Halk Fırkası genel sekreterliğine seçilen Peker, Mayıs 1931'de toplanan CHF'nin Üçüncü Kurultayı'nda bu göreve yeniden getirildi. Bu görevi sırasında Tek Parti yönetiminin güçlenmesinde önemli rol oynayan Peker, Mayıs 1935'teki Dördüncü Kurultay'dan önce Avrupa'da, özellikle İtalya ve Almanya'da uzun bir inceleme gezisine çıktı. Bu gezideki gözlemlerinden yola çıkarak kurultaya sunulmak üzere yeni bir tüzük ve program tasarısı hazırladı ve parti-devlet özdeşliğini savundu. Hazırladığı program, bir parti programı olmaktan çok bir devlet düzeni programıydı ve bu niteliğinden dolayı da, programın temel esasları 1937'de Anayasaya dahil edilecekti. Faşizmin İtalya'da, Nazizmin de Almanya'da kitleleri harekete geçirmede sağladığı başarı ve başta silah üretimi olmak üzere endüstriyel üretimde kaydettiği aşamalar CHP içinde devletçi kapitalizmin önderliğini yapan Peker'i büyülemişti.

CHP'lilerin "demokrasi" dedikleri Tek Parti düzenini Peker şöyle açıklamaktaydı: "Türkiye Cumhuriyeti bir parti devletidir. Parti devletle beraber çalışır. Demokrasi, halk tarafından halk için devlet idaresi demektir. Fakat demokrasi hiçbir yanına dokunulamaz, değiştirilmez, olduğu gibi alınır bir rejim değildir. Her memleketin ihtiyacına göre uygulanması gereken bir kavramdır." (Goloğlu, 1974, 189). Kurultay'da dördüncü kez genel sekreterliğe seçilen Peker, 15 Haziran 1936'da bu görevden alındı. Peker'in görevden alınmasında CHP içinde kanatlar arasındaki mücadelenin ve iktidar paylaşımında Atatürk'ün karizmasını gölgeleyecek gelişmelerin önünün alınmasının yanı sıra, Türkiye'ye yönelen İtalyan tehdidinin güncelleşmesi de rol oynamıştır. Recep Peker Türkiye'deki İtalyan ve Alman sempatilerinin hamisi mevkiindeydi.

Üç gün sonra da Parti Genel Başkan Vekili İsmet İnönü, partiyi devlet partisi olarak konumlandıran ünlü bildiriyi yayımladı. Siyasî otorite devlet ve hükümet kavramlarında toplan-

kolektif istence denk düşen bir adlandırmalar toplamı olduğunu gösteren güçlü bir işaret yoktur. Diğer bir deyişle, toplumsala bakışta devletin-bürokrasinin penceresi olarak Kemalizmin, bu momentte genel ya da popüler-ulusal bir tahayyüle denk düşecek bir biçimde sivil toplumdan beslendiğini ya da karşılık bulduğunu düşünmeye imkân yok gibidir. Nitekim, 1924'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'na, 1930'da Serbest Cumhuriyet Fırkası'na gösterilen teveccüh ve nihayet 1950'deki ilk serbest seçimde Demokrat Parti'nin zaferi, bu karşılık bulamama hikâyesinin alt-başlıklarını oluştururlar. Bütün bu sivil toplum nezdinde karşılık bulamama hali, 1930'ların Kemalizminin ulusal-popüler bir kolektif istence denk düşen bir "adlandırmalar" toplamını örgütleyebilen genel bir entelektüel ve moral önderlik kuramadığını ve dolayısıyla da hegemonik bir ufuktan mahrum olduğunu gösterir.[8] Esasında, toplumsal bir rızayı örgütlemek, farklı toplumsal grupların ufkunu tek bir ufuk içerisinde genelleştirmek ya da sivil toplum nezrinde karşılık bulmanın Kemalizm açısından öncelikli kaygılar olmadığı or-

dı. Devlet başkanı ile hükümet başkanı bu otoritenin tek temsilcisi haline getirildi. Bildiri, bir anlamda partili siyaseti ortadan kaldırıyordu, çünkü içişleri bakanları CHP genel sekreteri, valiler de CHP il başkanı yapılmıştı. Bu görüşlerin sahibi Peker'in görevden alınması, aslında bir tür "fikri iktidarda kendi zindanda" durumuydu. Ortada fikrî ve ideolojik bir anlaşmazlıktan çok, iktidarın Atatürk'ün şahsında odaklanmasını önleyici "kontrolsüzlüklerin" önlenmesi, yani bir iktidar paylaşımı tercihi söz konusuydu. Aynı durum, Meclis başkanı Kazım Özalp ve Başbakan İsmet İnönü'nün görevden alınmalarında da görülmektedir.

Peker, 1934-42 yılları arasında Ankara ve İstanbul'daki üniversite ve yüksek okullarla Harp Akademisi'nde inkılâp tarihi dersleri verdi. İnkılâp dersleri, "hayattan alınan ilham"la hayatı dönüştürmeyi amaçlayan Kemalist inkılâbı gençliğe öğretme ve bir "inkılâp şuuru" oluşturmak amacıyla Saraçoğlu hükümetlerinde dahiliye vekilliği yaptı. Ağustos 1946'da çok partili dönemin ilk hükümetini kuran Peker, sert tutumu ve Meclis genel kurulunda Adnan Menderes'i "psikopat" olarak nitelemesi yüzünden muhalefet milletvekillerinin meclisi boykot etmelerine yol açtı. Buna İnönü ile ilişkilerindeki sürekli gerginlik de eklenince Eylül 1947'de istifa etmek zorunda kaldı ve 1950'de öldü.

"Millî Şef" deyimini ilk kullanan kişi Peker'dir. Peker'e göre, milletçe üstün olabilmek için ulu bir şefin etrafında kenetlenmek şarttır. "Isıtıcı, besleyici ve alıp götürücü" vasıflarıyla şef, ulusun babasıdır. Nitekim, 1936'da gerçekleştirilen parti-devlet özdeşliğinden sonra Atatürk için en çok kullanılan sıfat, "şef" sıfatı olmuştur. Bayar'ın hükümet programını açıklarken Meclis genel kurulunda yaptığı konuşma "şef edebiyatının" en tipik örneğidir. 1938'deki olağanüstü CHP Kurultayında, Atatürk "Ebedî Şef," İnönü de "Millî Şef" olarak ilan edilmiştir.

"Disiplinli hürriyet" kavramı etrafında otoriter bir rejimin sözcülüğünü yapan Peker, Yeni Türkiye'nin siyasî rejiminin belirlenmesinde faşizm, Nazizm ve komünizmin etkisini itiraf eder, ancak bu ideolojilerden millet beraberliğini bozucu unsurlar ayıklanarak yararlanıldığını belirtir.

tadadır. Kemalizm, bizzat kendisinin de ifade ettiği üzere, halka rağmen halk için bir ideolojidir.

Ancak hemen belirtmek gerekir ki, Kemalizm ya da Kemalizmin taşıyıcısı olarak devlet-bürokrasi, kendi ufkuyla sivil toplum arasındaki uçurumdan bihaber olmadığı gibi, bu uçuruma kayıtsız da değildir. Diğer bir deyişle, Kemalizmin organik bir ideoloji olma yolunda ciddi hiçbir niyet taşımadığını düşünmek olanaksızdır. Aksine, görünen odur ki, Kemalizm radikal sekülarizm, etnisist milliyetçilik ve otoriter-merkeziyetçilik üçlemesinden mürekkep program-ideolojisini sivil toplum alanında karşılık bulacak ve ondan beslenecek bir biçimde tercüme etmeyi hep önemsemiştir. Nitekim, Kemalizmin halkçılığı ve köycülüğü bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu tercüme faaliyetinin önemsendiğinin belirgin bir işareti, bu uğurda profesyonel-kurumsal birimlerin oluşturulmasıdır. Halkevleri ve Köy Enstitülerini, devletin toplumu görme biçimine ve onu ıslah etme fikrine sivil toplumun katılmasını sağlama amacı taşıyan kurumlar olarak değerlendirmek pek de abartılı olmasa gerektir.[9]

1931 ve 1935 CHP programları hemen bütünüyle Peker'in ürünüdür. 1931 programının ruhunu ulusçuluk oluşturmuş, bu "ruh" eğitim-öğretimden sermaye-emek ilişkilerine kadar her bölüme yansımış ve CHF'nin söylemde totaliter, eylemde otoriter Tek Parti ideolojisinin omurgasını oluşturmuştur. Peker,1935 CHF programında yer aldığı şekliyle ulusçuluk ilkesini açıklarken, bu ilkeyi yalnızca parti değil devlete de mal etme zarureti üzerinde durur. Nasıl cumhuriyetçi olmayan bir Türkiye düşünülemezse, ulusçu olmayan bir Türkiye de düşünülemez. İlerici hayat tarzının korunması için bu iki ilke de eşit derecede önemlidir. Peker, anarşizm, Marksizm, faşizm, hilafetçilik ve beynelmilelcilik akımlarına karşı ulusçuluğun Türkiye için taşıdığı "bütünleştirici" niteliği vurgular. Türk halkını korumak için, Türkiye'nin kapılarını bu tür akım ve ideolojilere kapatacak ulusçu kilide, hem parti hem de devlet sahip olmalıdır. Peker'e göre, ulusçuluk hem parti hem de devletin akidesidir. (Peker, 1935, 10).

Peker'in 1935 program açıklamaları, Kemalizmin "devlet örgütlenmiş ulustur" anlayışında ifadesini bulan, devlet karşısında ferde hiçbir özerk hareket alanı bırakmayan yekpare karakterinin bulanık olmayan bir resmini vermektedir. İç bütünlüğü korumak amacıyla, devletin örgütlerinin yanı sıra "ulusal olarak örgütlenmek," Peker'in ana vurgularından biridir. Atatürk etrafında oluşturulan lider kültü, sosyo politik, ideolojik ve ekonomik muhalefetin tasfiyesinin ulusal bir misyon olarak görülmesi, bütün vatandaşları resmî ya da potansiyel üyesi olarak gören Tek Parti anlayışı, Kemalist Tek Parti devletinin totaliter karakterinin açık tezahürleridir.

Milliyetçiliği, "milliyetçi Türkiye rejiminin Cumhuriyet Halk Partisi programında nas haline gelmiş esasları" arasında zikreden Peker, "inkılâp ve istiklal" kavramlarıyla tanımladığı Kemalist dönüşümün kökenlerini açıkça telaffuz etmekten kaçınır. Osmanlı geçmişini reddederken, Türk tarihine referansını, "Türk ulusunun kanındaki yücelik"le sınırlayarak tarih-dışı bir ulusçuluk tasviri yapar. Kan ulusçuluğuna önem atfetmez görünürken sürekli olarak Türk ulusunun kanındaki saflık ve yüceliğe atıfta bulunmanın

Netice itibariyle, zuhur etme döneminde Kemalizmin performasına dair söylenebilecek olan ortaya çıkmıştır. Sivil toplumdan beslenmemiş ve bu alandan bir karşılık görmemiş oluşu ve hakimiyetini tesis etmede toplumsal rızanın örgütlenmesini önemsememesi, hepsinden önemlisi, ulusal-popüler bir tahayyüle denk düşen bir "adlandırmalar/çağırmalar" toplamını örgütleyebilen genel bir entelektüel ve moral önderlik kuramayışı, 1930'ların Kemalizmini hegemonik bir toplumsal ufuk olarak nitelemeyi imkânsız kılmaktadır.[10] Nitekim, belki de tam da bu nedenledir ki, Kemalist ufuk-programın taşıyıcı partisi ilk serbest seçimlerde iktidarı bırakmak durumunda kalacaktır.

III.

CHP'nin 1950'de almış olduğu kesin yenilgi Kemalizmin birinci dönemini de kapatır. Aslında, bu durumu, bir yerde, Kemalizmin sonu olarak bile görmek mümkündür. Çünkü, bilindiği üzere, bu tarihten sonra tecrübe edilen *genel* siyasî programların hemen hiçbirinin *başat* ideolojik

işaretlediği ikircikli tutum, Peker'in ulus oluşumunda, Atatürk'ün "ırk ve menşe birliği" olarak ifade ettiği kan birliğini, önemli bir unsur olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Peker'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun duraklama ve çöküş dönemlerinde,

"...bozulması mümkün olmayan tek bir şey, Türk kanı, bütün bu gürültüler içinde temiz kalmıştı. Batı Türkleri bu çöküntü içinde kanının arılığını korudu ve sakladı. Dünyaya Batılılık örneği gösteren Osmanlı ordusunun yüksekliği, devlet idaresinin kötülüğüne rağmen, bu orduları yaratan bay Türk Ulusu'nun kanındaki yücelikten ileri geliyordu." (Peker, 1984, 16).

Bu sözler kan ulusçuluğu söylemini yansıtmakla birlikte, daha çok millî seciye teorisi bağlamında düşünülebilecek, dolayısıyla ırkçı olmaktan çok etnisist bir söylemin ifadesidir. Peker, İngiliz devrimini Fransız devriminden ayırt eden unsurlar arasında, "iki ulus arasındaki kan farkı"nı da sayar. Osmanlı Devleti'nin küllerinden bir Türk ulusunun doğmasını sağlayan faktörlerden biri, yine "kan vaziyeti"dir.

Peker, ulusal kültürü yekpare bir tarzda, ulus-halk-etni-kültür özdeşliği içinde tanımlamakta, böylece Kürt, Çerkez, Laz, Pomak gibi Türk unsuru dışındaki etnik toplulukları sanal topluluklara indirgemekte ve "dış kaynaklı telkinler" olarak soyutlamaktadır. Farklı etnik kökene sahip olanlar ya da olduklarını düşünenler ulusal topluluğa katılamazlar; çünkü ulusal topluluğun tek bir etnik kökeni vardır, o da Türklüktür. Aynı düşünceler, *Medenî Bilgiler* kitabında Atatürk tarafından da dile getirilmiştir. Peker, Hıristiyan ve Yahudi azınlık mensuplarının dil ve ülkü birliğini benimsemeleri halinde, CHP'nin bunları bütünüyle Türk kabul edeceğini belirtmekte, böylece hem ümmet hem de reaya anlayışlarını reddetmektedir.

Sert ve otoriter kişiliğiyle, parlamenter rejim karşısında "disiplinli hürriyeti" öne çıkaran ve "her şeyin devlet için" var olduğu otoriter bir sistemin erdemine inanan Peker, Kemalist ideolojinin otoriter niteliğinin Atatürk dönemindeki formülasyonuna en büyük katkıyı yapmış, doğru bildiği yolda tek başına yürüyen bir "kesin inançlı"dır. Eğer Kemalist inkılâbın bir ikinci adamı varsa, üçüncüsü hiç şüphesiz Peker'dir.

adlandıranı, 1930'larda olduğu gibi, Kemalizm olmayacaktır. 1950'leri Kemalizmin sonu olarak nitelendirirken kastedilen budur; yani, Kemalizmin genel bir siyasî programın başat ideolojik adlandıranı olma halinin sonu. 1950 sonrasında Kemalizmin seyrine dair bu tereddüt ve sınırlama önemli, çünkü, genel bir siyasî programın ideolojik adlandıranı olma kabiliyetini yitirmiş olmakla birlikte, Kemalizmin 1950 sonrası Türkiye siyasetinde *bir genel gösteren olarak* mevcudiyetini devam ettirdiği kesindir. Kemalizmin 1950 sonrası akıbetine dair olarak işaret edilmeye çalışılan bu müphemlik, Kemalizme dair önemli bir saptamayı zorunlu kılar. Bütün devamlılığına rağmen, Kemalizmin genel seyrinde temel bir kopukluk söz konusudur: görece sistematik bir siyasî programı *sabitleyen* bir adlandırma olmakla, 1950 sonrası belli başlı bütün siyasî programların başvurduğu genel bir gösteren olmak arasındaki bir kopukluk. Bu kopukluk-devamlılık durumu açıklanmaya muhtaçtır.

İşaret ettiği siyasî programın buharlaşmasına rağmen Kemalizmin bir genel gösteren olarak mevcudiyetini devam et-

Falih Rıfkı Atay

HANDE ÖZKAN

Falih Rıfkı Atay'ın 1894 yılında İstanbul'da başlayan yaşamı 1971 yılında aynı yerde son buldu. Rehber-i Tahsil Rüştiyesi'nde, Hüseyin Cahit Yalçın'ın müdürü olduğu Mercan İdadisi'nde ve Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nde okudu. Yazı hayatına 1911 yılında *Serveti Fünun, Tecelli* ve *Kadın* dergilerinde yayımlanan şiir ve kısa nesirleriyle başladı. Gazeteciliğe geçişi ise 1913 yılında *Tanin* gazetesinde "İstanbul mektubu" başlığı altında yazdığı cumartesi sohbetleriyle oldu. Bu dönemde ayrıca Babıâli Mektubi Kalemi'nde kâtip (1913) ve daha sonra Dahiliye Nezareti Kalem-i Mahsusu'nda Talat Paşa'nın özel kalemi (1914) olarak çalıştı. Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde Falih Rıfkı IV. Ordu Karargâhında Cemal Paşa'nın yanında yedek subay olarak görev yapmak üzere Suriye ve Filistin'e gitti. (1914-1917). *Ateş ve Güneş* (1918) ve *Zeytindağı* (1932) isimli eserlerinde bu yıllara ait anılarını anlatmaktadır. Falih Rıfkı savaşın son aylarında İstanbul'a döndü (1917) ve önce Bahriye Nazırı olan Cemal Paşa'nın Özel Kalem Müdür Muavini, sonra da Çarkçı Mektebi'nin edebiyat öğretmeni olarak çalıştı (1918). Mütareke döneminde Kazım Şinasi (Dersan), Ali Naci (Karacan) ve Necmettin Sadık (Sadak) ile birlikte *Akşam* gazetesini kurdu ve 1926 yılına kadar yazdığı makalelerde Millî Mücadele hareketine karşı olanları sert bir dille eleştirdi. Bu nedenle idam istemiyle tutuklanıp Divanı Harbe verildiyse de İnönü zaferinden sonra kurtuldu. Yine bu dönemde *Şair, Nedim, Yeni Mecmua* ve *Büyük Mecmua* gibi dergilerde yazılar yazdı. *Yeni Mecmua* 1917-1923 yılları arasında Türk Ocağı tarafından çıkarılmış ancak Mütareke

tirmesine yol veren, diğer bir deyişle, Kemalizmi bir kopukluk-devamlılık belirsizliğiyle donatan, CHP'nin 1950 seçimlerinde aldığı yenilginin Kemalizmin ve onun dayandığı bütün kurumsal ve entelektüel geleneğin genel ve toptan bir yenilgisi olmamasıdır. Görünen odur ki, Kemalizmin içinden boy verdiği geleneğin stratejik hedefi olan ve hiç şüphesiz Kemalizmi önceleyen Batılı, ulusal ve seküler bir devlet/toplum inşa etme işinin kabası, diğer bir deyişle, kurumsal boyutu, CHP iktidarı bırakmazdan önce aşağı yukarı tamamlandığı gibi, bundan da önemlisi, "Batılı-ulusal-seküler bir devlet-toplum" fikri, Tek Parti iktidarının nihayetlenmesinden sonra uzunca bir dönem, neredeyse 1990'lara kadar, Türkiye siyasetinin asgari zemini olmuştur. Bütün bu dönem boyunca boy veren temel siyasî programlar bu asgari zeminin üzerine bina edilmiştir. Bu durumun anlamı şudur: Türkiye modernleşmesinin 1930'lardaki özel yorumu olarak Kemalizm değil, ancak Türkiye modernleşmesinin Kemalizmin bu *özel* yorumundan bağımsızlaşmış genel akideleri, geçerliliklerini 1950 sonrasına taşımıştır. Tersinden söylemek gerekirse, 1950'yle birlikte yenilen ya da geçersizleşen Batılı, ulusal ve seküler bir devlet-toplum fikrine denk düşen Türkiye modernleşmesinin genel patikası değil, fakat bu genel patikayı, radikal bir sekülarizm, kültürel homojenliği öneren etni-

ve Millî Mücadele dönemlerinde kapatılmıştı. Falih Rıfkı, 1 Ocak 1923 tarihinde Hamdullah Suphi Tanrıöver, Ziya Gökalp, Yakup Kadir Karaosmanoğlu, Hüseyin Rahmi Gürpınar, Necmettin Sadık Sadak, Avram Galanti ve Ahmet Ağaoğlu'nun da katkılarıyla dergiyi yeniden yayımlamaya başladı. *Büyük Mecmua* ise, 1918 yılının karamsar siyasal ortamında birçok farklı görüşten yazarın Sabiha ve Zekeriya Sertel'in öncülüğünde halkı cesaretlendirmek amacıyla çıkardığı bir dergiydi. Falih Rıfkı Millî Mücadele'nin başlarında Ankara'ya geçerek Mustafa Kemal'in güvenini kazandı ve 1923-1938 yılları arasında Çankaya'da Mustafa Kemal'in yanında kaldı. Millî Mücadele sonrası Mustafa Kemal'in isteğiyle II. Büyük Millet Meclisi'ne Bolu'dan milletvekili seçildi (1922), daha sonra da uzun yıllar Ankara milletvekilli olarak TBMM'de görev yaptı. Ardından *Hakimiyeti Milliye, Ulus* ve *Milliyet* gazetelerinde başyazılar ve kendi kurduğu *Dünya* gazetesinde de başyazı, fıkra, sohbet ve anılarını yayımladı. 1924 yı-

Falih Rıfkı Atay, Kemalizmin önemli orta katman aydınlarından veya vulgerizatorlerindendir. Otoriter bir Kemalizm yorumu aramış, demokrasi fikrine hep şüpheyle yaklaşmıştır

larında Mustafa Kemal'in isteğiyle Zekeriya Sertel ve Hakkı Tarık Us'un yanında *Hakimiyeti Milliye* gazetesinin iyileştirilmesine yönelik projede yer aldı. Latin alfabesine geçiş sürecinde Dil Encü-

sist bir milliyetçilik ve her şeyi içine alıp, hiçbir şeyi dışarda bırakmak istemeyen bir devlet-bürokrasi fikrinden oluşan daha özel bir patikaya dönüştürmek isteyen Kemalizmdir.

Ancak kabul etmek gerekir ki, bu yenilgi Kemalizmin kategorik iptaliyle değil, Kemalizmce gösterilenin dönüşümüyle sonuçlanmıştır. Görünen odur ki, 1950 sonrasında aldığı yenilgiyle birlikte, Kemalizm, 1930'larda işaret ettiği kapsamlı bir ıslah ve inşa programından, genel bir "Batılı-ulusal-seküler devlet-toplum" fikrine doğru çekilmiş ve sistematik olarak tarif edilmiş bir fikirler setine işaret etmek yerine, Türkiye siyasetinin asgari zeminini tarif eden genel ilkeleri göstermeye başlamıştır. Nitekim, bir noktadan sonra, Kemalizm yerine daha gevşek ve daha az sistematik bir fikirler setini ifade eden Atatürkçülüğün kullanılmaya başlaması bu dönüşümle ilgili olsa gerektir.[11]

Türkiye modernleşmesinin genel birtakım prensiplerine işaret etmeye çekilerek daha mütevazı ve genel bir ideolojik konumu işaretlemeye başlaması, Kemalizmin 1950 sonrası hakkında konuşmayı adeta imkânsız kılmaktadır. Bu imkânsızlık haline yol veren şudur: Kemalizmin çekilmiş olduğu modern, ulusal ve seküler bir devlet/toplum fikri Türkiye siyasetinin asgari zeminini tayin ettiği ölçüde, bu asgari zeminde sahne alan bütün

meni'nde çalışan Falih Rıfkı yaşamı boyunca CHP'nin savunucusu oldu; 1930 yılında kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı eleştirdi, çok partili yaşama geçildiğinde CHP'yi savunmayı sürdürdü ve 1950 yılında DP iktidara geldiğinde muhalefete geçerek *Ulus* gazetesinde DP'yi eleştiren yazılar yazdı.

Falih Rıfkı Atay gazeteciliğinin yanı sıra, bir edebiyatçı olarak ve gezi yazılarıyla tanındı. Son derece kıvrak ve akıcı bir dille yazdı. Devrin önemli isimlerinden ve farklı dönemlerde birlikte çalıştığı Zekeriya Sertel anılarında Falih Rıfkı'yı Türkiye'nin "en zeki, en kabiliyetli edip ve yazarlarından biri" (Sertel, 1977) olarak anlatır. Falih Rıfkı'nın gerek siyasî yazılarında, gerekse gezi yazılarında tartıştığı en temel mesele Türkiye'nin Batılılaşması ve Atatürk devrimlerinin yayılması ve korunması oldu.

"KEMALİZM TÜRKİYE'YE MAHSUSTUR"

"Biz ne komünistiz; ne faşistiz: Kemalistiz. Bizim Rusya'da ve İtalya'da sevdiğimiz şey, bizim işimize yarayacak ihtilalci terbiye ve inkişaf metotlarıdır." (Atay, 1935) Falih Rıfkı'nın 1930'lu yıllarda yazmış olduğu bu satırlarda dikkat çeken komünist ve faşist rejimlere yönelik vurgu, kendi sözlerinde belki de en iyi ifadesini bulmaktadır. Kemalizm, Falih Rıfkı'nın gözünde faşizm ya da komünizm gibi bir ideolojidir. Üstelik henüz bitmemiş "yürüyen, kımıldayan, arayan, canlı ve oynak bir ihtilaldir" (Atay, 1932). Ancak bu dinamizm, bu bitmemişlik aynı zamanda bir tehlike unsurudur Kemalizm için. İşte bu nedenle Falih Rıfkı ısrarla Kemalizmin sistemleştirilmesi gerektiğini vurgulamakta; ideolojisi ciddi bir biçimde yapılmadığı sürece Kemalizmin her yöne çekilebileceğinden korkmaktadır. "Bizde ara sıra gördüğümüz bu kargaşalık, programımız olmamasından, hatta eksik olmasından değil, Kemalizmin ideolojisinin yapılmamasından, her tarafa çekilebilir müphem ve umumi esaslar bir takımlarının hoşuna gitmesindendir." (Atay, 1932)

Falih Rıfkı bu endişeyi dile getirdi-

siyasî programlar bir kısmıyla Kemalist-Atatürkçü olmuşlardır ve bu itibarla da, Kemalizm bir "her şeyi ve hiçbir şeyi imleyen", bir "her yerde mevcut, mevcut-olmayan" özelliğini kazanmıştır. Bizzat mevcudiyetine işaret etmek güçleşmiş olmakla birlikte ve belki de tam da bu yüzden, *Kemalizmin hayaletleri* artık Türkiye siyasetinin her yanındadır. Doğrusu, bütün bu halinin, şöyle ya da böyle halen sınırlanabilir, işaret edilebilir bir nesnelliğe denk düşüyormuşçasına Kemalizm üzerine konuşmaya devam etmek yerine, Kemalizm hakkında konuşmaktan vazgeçmeyi daha makul ve cazip kıldığını kabul etmek gerekiyor.

1950 sonrası muhtevası üzerine konuşmak güçleştiği gibi, Kemalizmin bu dönemdeki performansına dair yapılacak bir çözümleme de ancak "aşırı bir yorum" olabilir gibi görünüyor. Ortada üzerine konuşulabilir müşahhas bir Kemalizm olmadığından, Kemalizmin 1950 sonrasında hegemonik bir ideoloji performansını gösterip gösteremediği, ilk bakışta anlamsız ya da içinden çıkılmaz bir sorudur. Ne var ki, bir hayalet durum olarak da olsa, devam eden mevcudiyeti, Kemalizmin 1950 sonrasında hegemonik bir performans gösterip göstermediği sorusunun tümüyle iptal edilemeyeceğini gösterir. Bütün bu belirsizlik durumunda Kemalizmin performasına dair halen geçerli bu soruyu cevaplamak için başvuru-

ğinde yıl 1932'dir, ancak arzuladığı bu ideoloji hiçbir zaman net bir biçimde oluşmamış olmalı ki yıllar sonra 1965 yılında yazdığı *İnanç* adlı kitapta, her partinin Atatürkçü olduğundan, ancak bu sis perdesinin altında gerçek varlıklarını ve emellerini gizlediğinden şikayet etmektedir. Sonraki yıllarda Atatürkçülüğü anlatan kitaplar yazması da hiç şüphesiz bu endişenin ve hayal kırıklığının bir sonucudur. Falih Rıfkı'nın 1950'lerde ve 1960'larda yazdıkları kaygan bir zeminde takılıp kalan ve farklı aksesuarlarla her amaca uydurulan bir giysi halini alan gerçek Atatürkçülüğü anlatmak, öğretmek ve korumak ister gibidir.

Peki Falih Rıfkı'nın gözünde Atatürkçülük nedir? O öncelikli olarak Kemalizmin Türkiye'ye özgü bir ideoloji olduğunu vurgulamaktadır. Toplumsal örgütlenme toprağa bağlı olarak gelişmektedir: "İçtimai organizasyon demek, insanların hayatını, muayyen bir toprak parçasında ve muayyen bir devirde tanzim eden en uygun müesseselerin hepsi demektir." (Atay, 1932) Nasıl faşizm İtalya'nın, komünizm de Rusya'nın kendine has koşullarının bir sonucu olarak ortaya çıkmışsa Kemalizm de Türkiye'nin koşullarının bir ürünüdür. Falih Rıfkı bu tezini Kemalizmin pragmatik yüzüyle ilişkilendirmektedir. Zaman zaman komünizm ve faşizmi de "hayat denen korkunç realitenin bağrından sökülmüş fikirlerin kalıbı" (Atay, 1932) olarak tanımlasa da bu vurgu Kemalizm bahsinde çok daha yoğun bir biçimde yer almaktadır: "Moskova'da kitap hayatı, bizde hayat kitabı zorlamıştır." "Nazariye ezbercisi değil, hayat ve realite adamlarıyız." (Atay, 1932)

Falih Rıfkı, Mustafa Kemal'i ve onun düşüncesini incelerken temelde hep yozlaşmış ve kokuşmuş olan eskinin karşıtı olan genç ve yeni millî devlet teması üzerinde durmuştur. Mustafa Kemal ve onun Cumhuriyeti 1918'in karanlığında doğmuş olan bir güneştir adeta ve Kemalizmi muhafaza etmek için yapılması gereken en önemli iş "Kemalizmin Türk ve Türkiyeci, müs-

lacak makul bir yol, meseleye Kemalizmin hegemonikliği açısından bakmak yerine, bu dönemde hegemonik olmuş ideoloji-programların Kemalistliği açısından bakmak olabilir. Meseleye bu açıdan bakıldığında, sonuç ortadadır: tıpkı 1930'lardaki gibi, 1950 sonrasında da, Kemalizmin hegemonik bir ideoloji olduğunu gösteren güçlü bir işaret yoktur. Bu aşırı yoruma imkân veren tespit şudur: 1950 sonrası Türkiye siyasetinde popüler-ulusal tahayülleri örgütlemiş görünen belli başlı programların esas sabitleyeni Kemalizm olmamıştır. Sırasıyla söylersek, ne 1950'lerin "Yeter, Söz Milletindir"i, ne 1960'ların "Büyük, Kalkınan Türkiyesi", ne 1970'lerin "Halkçı Düzen"i, ne de 1980'lerin "Çağ Atlamacılığı" *esas olarak* Kemalist ya da Atatürkçüdür.[12] Diğer bir deyişle, toplumsal rızanın örgütlenmesi üzerinden ve ulusal-popüler bir tahayyüle denk düşecek bir adlandırmalar/çağırmalar toplamı olduğu öne sürülebilecek bu programların hiçbirinin başat sabitleyeni Atatürkçülük/Kemalizm olmamıştır.[13]

Başat sabitleyeni Atatürkçülük görünen 1960 ve 1980 darbe programları ise oldukça kısa bir zaman zarfında, popülerliği kuşku götürmeyecek iki programa yerlerini bırakmışlardır. Bu durum, bu iki programın hegemonik kapasitesinin sınırlarını göstermektedir. İlkinde kentli yeni sınıfların popüler desteğini arkasına

takil ve istiklalci karakterine candan bağlı kalmak"tır (Atay, 1932). Her tür irredantizmin reddidir bu anlayış. Ona göre Mustafa Kemal'in cumhuriyeti laik millî bir devlettir. Nitekim Falih Rıfkı Kemalizmin en büyük düşmanını şeriatçılık olarak görmektedir. Hatta Osmanlı mirası diye bir şey de söz konusu değildir ve "kırtasiye ve maaş imparatorluğunun" sona erişini kutlamak gerekmektedir. Mustafa Kemal'in devrimlerinin Falih Rıfkı'nın gözündeki önemi tek bir sözcükle özetlenebilir: Batılılaşma. Modern bir devlet aygıtından harf devrimine, otoriteryen terbiye metotlarından laisizme ve hatta faşizm ve komünizm övgüsüne her yenilik, temelde Batılılaşmaya yönelik bir adımdır.

MOSKOVA VE ROMA

Moskova ve Roma; bu iki sözcük belki de Atatürkçülükten sonra Falih Rıfkı'nın kelime dağarcığında en ön sırada yer almaktadır. Birçok Türk aydını ve siyaset adamı gibi Falih Rıfkı da gerek faşizmin gerekse komünizmin otoriter disiplin mekanizmalarından etkilenmiş; bu ideolojilerin yeni insan yaratma yolunda kitleleri harekete geçirmenin ve eğitmenin tek yolu olduğuna inanmıştır. Falih Rıfkı'nın 1930'lu yıllarda yazdığı yazılar sert bir parlamenter demokrasi eleştirisiyle doludur. İtalya'da Fransız demokrasisinin mümkün olamayacağını açıklarken, milletleri zayıflatan bir prensip, demokrasi bile olsa doğru değildir demekte ve daha da ileri giderek milletlerin zaman zaman bir diktatöre ihtiyaç duydukları görüşünü savunmakta, güçlü bir devlet kavramını benimsemektedir. Nitekim İtalyan faşistlerini Kuvayı Milliyecilere benzetmekte, sınıf farklılıklarını ortadan kaldıran korporatist ekonominin Türkiye'de de uygulanmasının gerektiğini savunmaktadır.

"Faşizm, mevcut sınıfların şiddetli ve müzmin kavgasını men etmeğe ve uzlaştırmağa çalışıyor: Kemalizm, henüz sınıf kavgası doğmamış bir yurtta, demokrasi salgınlarının yerleşmesini menedecektir. Bizde şimdilik iki sınıf

alan sanayi burjuvazinin tarım ve ticaret burjuvazisiyle olan çatışmasını sanayi burjuvazisi lehine düzenleyen, ikincisindeyse genel olarak Türkiye burjuvazisinin emekçi sınıflarla olan çatışmasını burjuvazi lehine sonuçlandıran bu iki müdahale, düğümleme/sabitleme noktasını Atatürkçülüğün oluşturduğu dar darbe programlarıyla hegemonik olamamış ya da olmaya devam edememiş, diğer bir deyişle geleceği vaat edememişler, ancak düğümleyen/sabitleyen unsurun Atatürkçülük olmaktan çıktığı iki hegemonik program-ideolojiye (büyük ve çağ atlayan Türkiye programları) geçiş sağlamışlardır. Bu itibarla, bu iki darbe programının hegemonikliği meselesi temel bir belirsizlik içerir. Esas sabitleyenlerinden birisi Atatürkçülük olan bu darbe programlarının her ikisi de, esas sabitleyenleri arasında Atatürkçülük olmayan hegemonik iki programa eşik oluşturmuştur.

Öte yandan, 1950 sonrasının hegemonik üç programın Kemalizmle olan ilişkisinin aynı kıvamda olmadığını da belirtmek gerekir. Açıktır ki, bu programların her biri Kemalizmle farklı geçitler üzerinden köprü kurmuştur. Yine de, kabul etmek gerekir ki, bu programlar arasında, Kemalizmle en "yakın" münasebet kurmuş görünen 1970'lerin halkçılığı bile, Kemalizmle ancak özel bir "yeniden-canlandırma" üzerinden ilişki

vardır: Garplı ve şarklı sınıf. Biz bütün sınıfların garplılaşmasını, fakat garp memleketlerindeki sınıfların hastalıklarını almamalarını istiyoruz." (Atay, 1932)

Bu satırlar Falih Rıfkı'nın Kemalizminin ana ekseninin Batılılaşma hedefi olduğunu bir kez daha hatırlatmaktadır. Komünizm sınıf mücadelesi ilkesine dayandığından Falih Rıfkı'nın (ve Kemalizmin) benimsediği "sınıfsız, imtiyazsız toplum" anlayışıyla çelişmektedir elbette. Ancak Moskova'nın Kemalizm için taşıdığı en büyük önem, kitlesel bir Batılılaşma hareketi olmasıdır. Bir kült olarak şefin varlığı, propaganda ve "yığın sanatları" bakımından son derece zengin bir kaynaktır Moskova'nın başardıkları.

Falih Rıfkı'nın 1930'lardaki yazılarındaki göndermeler genelde bu iki siyasa merkezine yönelik övgülerle doluyken 1960'lara gelindiğinde yazarın söyleminde kayda değer bir değişim göze çarpmaktadır. 1930'larda parlamenter demokrasiyi eleştiren, diktatörlerin gerekliliğinden dem vuran Falih Rıfkı, 1960'lara gelindiğinde Kemalizmin bir demokrasi ve hürriyet savaşı olduğunu, Mustafa Kemal'in diktatör lafını duymaktan bile rahatsız olduğunu anlatmaktadır. 1930'larda överek bahsettiği, sanıldığı gibi kızıl bir cehennem olmadığını ortaya koymaya çalıştığı Sovyetler Birliği'nin yerini 1960'larda çok farklı ve olumsuz bir Sovyetler Birliği resmi almaktadır. Bu değişimde hiç şüphesiz 1960'larda Türkiye'de ivme kazanan sol hareketlerin Falih Rıfkı'da yarattığı endişenin ve rahatsızlığın etkisi büyüktür. Sosyalizmin sadece gelişmiş Batı ülkelerinde özgürce yaşayabildiğini, Doğu'da ise üniformalı bir sosyalizmin ortaya çıktığını düşünen Falih Rıfkı bir kez daha Batılılaşma konusundaki ısrarını ve hayal kırıklığını vurgulamaktadır. Atatürkçülük düşüncesini Cumhuriyet'in ilk yıllarında disiplin ve otorite temaları üzerinde inşa eden Falih Rıfkı, 1960'lara gelindiğinde demokrasi ve hürriyet sevdalısı bir ideolojiden bahsetmektedir. CHP'ye olan inancı ise eskiden olduğu gibi güçlüdür.

kurmuş ve Kemalizmi başat sabitleyen olarak kullanmamıştır. Takdir etmek gerekir ki, 1970'lerin *Halkçı Düzeni*'nin halkçılığıyla 1930'ların Kemalizminin halkçılığı arasında benzerlikten çok farklılık vardır. 1970'lerin halkçılığının, 1930'larda olduğu gibi, egemenliğin kaynağı olarak ulusun çıkar çatışması içerisinde olmayan yekpare bir topluluktan oluştuğu fikrine gönderme yapan korporatist bir halkçılık olmayıp, kapitalist bir ulusal pazarın gelişmesi ve kentlerin büyümesiyle mümkün olan modern çatışma biçimlerinden mustarip olma koşullarında adalet nosyonuna işaret eden bir halkçılık olduğunu iddia etmek mümkün görünmektedir.[14]

IV.

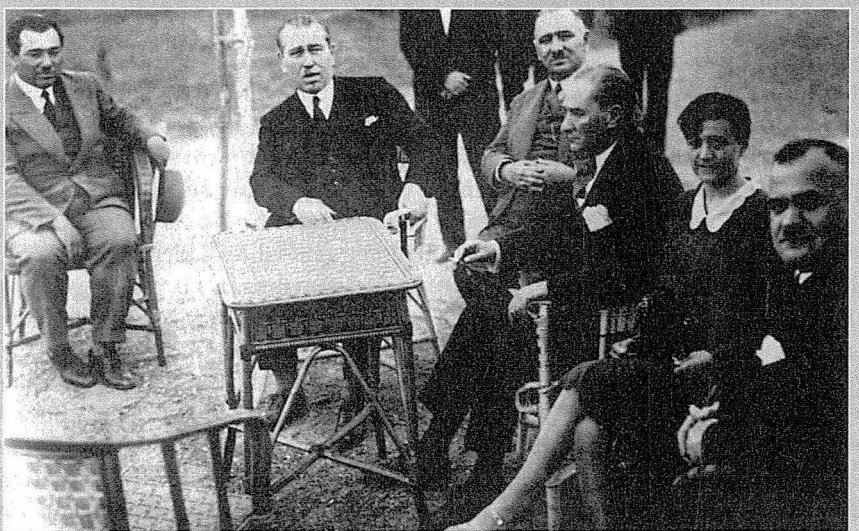
Kemalizmin bir "her şey ve hiçbir şey" olması ve buna bağlı olarak da, "somut ve genel bir siyasî programın başat ideolojik sabitleyeni olmama hali" aşağı yukarı 1990'lara kadar devam edecektir. Bilindiği üzere, doksanların ortalarından itibaren bu durum değişecek ve Atatürkçülük olarak Kemalizm, kısmen 1930'lardakine benzer bir biçimde, yeniden, ancak bu kez hemen hemen tamamıyla Atatürk sembolizmi üzerinden, devletin esas aktör olduğu sistematik bir inşa ve ıslah programının ideolojik sabitleyenlerinden biri olacaktır.

Aslında, Kemalizmin tarihsel seyri açı-

sından bakıldığında, doksanlı yılların oldukça "tutarsız" bir momente denk düştüğünü teslim etmek gerekir. Pek iyi bilindiği üzere, 1990'ların sonuna doğru kanlı canlı bir ideoloji-program olarak karşımıza yeniden dikilmezden hemen önce Atatürkçülük-Kemalizm, aşağı yukarı en zayıf anlarından birisini yaşamaktaydı. Ancak, en zayıflamış göründüğü bu anda, Atatürkçülük-Kemalizm yeniden, hem de hiç hafife alınmayacak bir biçimde ve aşırı bir sembolizm[15] üzerinden görünür oldu ve değinildiği gibi, bununla kalmayıp, genel bir siyasî programın başat ideolojik sabitleyenlerinden biri oldu. İlk bakışta tutarsız görünen bu durumun açıklanması için, yeniden Kemalizmle Türkiye modernleşmesi arasındaki ilişkiye dönmek gerekiyor.

Yukarıda aktarıldığı üzere, 1950 sonrasında Atatürkçülük/Kemalizm Türkiye modernleşmesinin stratejik hedefi olan modern, ulusal ve seküler bir devlet-toplum fikrine çekilmiş ve adeta onunla özdeşleşmişti. Oysa, bütün bir doksanlar boyunca Türkiye'nin tecrübe ettiği genel siyasî, kültürel ve iktisadî süreç tam da bu stratejik hedefin her üç ayağını birden zayıflatan bir toplam süreç olarak yaşandı. Bir yandan, siyasal İslâm'ın yükselişi ve Kürt direncinin ayrılıkçı bir programla bütünleşme eğiliminin güçlenmesi, öte yandan, SSCB'nin çöküşü, Körfez Savaşı, küresel bir ekonomi ve siyasetin usul usul güçlenmesiyle oluşan yeni 'uluslararası' ortama uyum sağlama sancısı, hep birden, Türkiye modernleşmesinin asgari zeminini oluşturan sacayaklarını sarsar oldu. Çünkü, bütün bu gelişmeler, üzerine aşağı yukarı genel bir uzlaşmanın olduğu Batılı, seküler ve ulusal bir Türkiye projesini aşındırma ihtimali arz ediyordu. Görünen odur ki, Atatürkçülük/Kemalizm'in 1990'lardaki garip serüveni tüm bu devasa toplam süreçle alakalıdır. Bir yanda, Atatürkçülük/Kemalizm'le özdeşleşmiş olan Batılı, seküler, ulusal Türkiye fikrinin sosyolojik ve siyasî manada güçten düşmesi Kemalizmin -kayda değer bütün ideolojiler için bir vazgeçilmez olan- "geleceği vaat etme" kabiliyetini zayıflatırken, beri yanda da, anılan bu toplam sürece karşı gelişen tepkilerden oluşan bir genel refleks Kemalizme yeniden kan vermeye başladı. Diğer bir deyişle, doksanlarda karşısına dikilen güçlü direnç, modern, seküler ve ulusal Türkiye fikrini yeniden canlandırdı. Nitekim, bütün askerî ve devletlu niteliğine rağmen 28 Şubat'ı hafife alınamayacak bir popüler-siyasî destekle donatan da bu sürecin ta kendisidir; ya da bütün bu sürecin Türkiye'nin modernlik serüveninin esasına ilişkin olarak cereyan etmesiyle bağlantılıdır.

Bu noktada kritik olan şudur: modern, seküler ve ulusal Türkiye fikri, kendisini aşındıran bu sürece tepki olarak yeniden canlanırken, gerek temel toplumsal sınıf ya da aktörlerin organik bir ideoloji örgütlemekteki kifayetsizlikleri, diğer bir deyişle, ortada bu tepkiyi anlamlandıracak entelektüel ve moral bir önderliğin mevcut olmayışı ve gerekse de, anılan bu tepkiyi kışkırtan, genelleştiren ve örgütleyen esas unsurun askerî bürokrasi oluşu, modern, seküler ve ulusal Türkiye'nin "muhafazası" programının başat ideolojik sabitleyenlerinden birinin Atatürk sembolizmi olmasına yol açtı ya da bunu kolaylaştırdı. Dolayısıyla, Atatürkçülük/Kemalizm bugün otuzlarda arz etmiş olduğu bir özelliği yeniden arz eder görünmektedir: genel bir siyasî programın başat ideolojik göstereni olmak. Ne var ki, Atatürkçülük/Kemalizm bugün, otuzlarda sahip olmadığı bir özelliği daha arz eder gibidir. Görünen odur ki, Atatürkçülük/Kemalizm bugün daha önce sahip olmadığı bir performansı sergiler olmuştur. Bugün, aşırı bir sembolizm olarak Atatürkçülük/Kemalizm ve işaret ettiği modern, seküler ve ulusal Türkiye'nin "muhafazası" programı, esas olarak ordunun önderlik ettiği devlet bü-



"Bugünkü manzaramız aşağı yukarı bir dictature *manzarasıdır. Vakıa bir meclis vardır, fakat dahil ve hariçte bize* dictateur *nazariyle bakıyorlar.(...) Ben ise, millete miras olarak bir istibdat müessesesi bırakmak ve tarihe o surette geçmek istemiyorum." (1930. Atatürk'ün Serbest Fırka'nın kuruluşunu teşvik eden sözlerinden.)*

rokrasisince örgütlenmekle birlikte, sivil toplum nezdinde hacimli bir karşılık bulan genel bir program haline gelmiş durumdadır. Kabul etmek gerekir ki, bugün 28 Şubat'la simgelenen bu program, İstanbul'un büyük burjuvazisinden alt-orta sınıf kentlilere, pop yıldızlarından yüksek yargıçlara, ev kadınlarından generallere, Ege ya da Akdeniz köylülerinden İstanbul'un yeni profesyonellerine açılan geniş bir toplumsal yelpazede karşılık bulmuştur. Bu hal, Kemalizmin tarihsel seyrinde önemli bir dönüm noktasıdır. Anlaşılan odur ki, Atatürkçülük olarak Kemalizm, genel bir siyasî programın başat ideolojik gösterenlerinden biri olarak sivil toplum nezrinde ilk kez kayda değer bir karşılık bulmuştur. Keza, görünen odur ki, esas olarak Kemalizm üzerinden düğümlenen bir temel siyasî program ilk kez kayda değer bir toplumsal onay üzerinden genelleşmektedir.

Bütün bu yeni hal ve performans neyi göstermektedir? Atatürkçülük olarak Kemalizmin ilk kez hegemonik bir ideoloji niteliği kazanmış olduğunu mu? Belki!

Sivil toplum nezdinde kayda değer bir karşılık bulmuş olmasına ve toplumsal onay üzerinden genelleşme yeteneğini kazanmış görünmesine rağmen, Kemalizmin hegemonik olup olmadığına ilişkin bu tereddütün kaynağını açıklamak gerekiyor. Aldığı toplumsal onaya rağmen, Atatürkçülük olarak Kemalizmin bugün entelektüel ve moral bir önderlik kurup kurmadığı ya da bir an için kurmuş olduğunu varsayarsak bu önderliği devam ettirip ettiremeyeceğinin oldukça belirsiz oluşu bu tereddütün esas sebebidir.

Atatürkçülük olarak Kemalizmin akıbetine dair bu belirsizliğe mahal verense Kemalizmin doksanlarda yeniden canlandırılmasında tayin edici olan modern, seküler ve ulusal Türkiye'nin "muhafazası" programına genel bir restorasyon programının eşlik ediyor oluşudur. Diğer bir de-

yişle, bugün sivil toplum nezrinde kayda değer bir onay bulmuş görünen bu program, sökülme ihtimali güçlü, temel bir dikişlilikle "malüldür". Görünen odur ki, bugün modern, seküler ve ulusal Türkiye'nin muhafaza edilme projesi, Türkiye'yi soğuk savaş sonrasının küresel dünyasında oluşan yeni mevzilere uygun olarak restore etme projesine teğellenmiş durumdadır. Mevcut halde, gereklilikleri farklı bu iki projeyi aynı anda işaret edebilmesine rağmen, bugünün Kemalizminin bu özelliğini koruyup koruyamayacağı belirsizdir. Aşırı bir genelleştirme üzerinden söylersek, bu belirsizliğin esas sebebi, 20. yüzyılın başında pürüzsüz olarak bir araya getirilen Batılı ve ulusal olma hallerinin,[16] 21. yüzyılın başındaki beraberliğinin artık gerilimli bir beraberlik haline gelmiş olmasıdır. Diğer bir deyişle, bugün Batılı olmakla ulusal olmanın gereklilikleri arasında artık birebir bir örtüşme durumundan bahsetmek mümkün değildir.

Nitekim bu durum, bugünün Atatürkçülerinin garip heterojenliğinde de kendisini göstermektedir. Bugün gözlenen, Atatürkçülüğü, laiklik ve ulusallık ekseninde ve (emperyalist-küresel) Batı'ya karşıtlık üzerinden kodlayanlarla, laiklik, ulusallık ve artık küreselleşmecilik demek olan Batıcılığı bir arada kodlamak isteyenler arasında, ileride nasıl çözüleceği belirsiz bir gerilimin mevcut olduğudur. Açıktır ki, sırasıyla söylersek, siyasal İslâm'ın ve etnik canlanmanın "pençesine" bırakılamayacak bir sekülarizm ve ulusallık üzerinde uzlaşmalarına rağmen, ulusallığın küresel bir iktisat ve siyasetçe aşındırılmasına karşı çıkmak ya da çıkmamak bu gerilimin esasını oluşturmaktadır. Ne var ki, anılan bu gerilimin telif edilip edilemeyeceği, edildiğinde Kemalizmin bu günkü genel işaretleyen olma statüsünü koruyup koruyamacağı, geleceğin açıklığından kaynaklanan bütün belirsizliğe rağmen, bir muamma da değildir. Görünen odur ki, İslâm'ın siyasal niteliği ve Kürt direncinin ayrılıkçı programlarla bütünleşme temayülü zayıfladıkça, Türkiye'nin 1990 sonrası dünyada oluşan yeni mevzilere ve küresel iktisada uyum gösterecek biçimde restore edilmesinin gereklilikleri, modern, seküler ve *ulusal* Türkiye'nin muhafaza projesinin gerekliliklerinin önüne geçecek ve anılan belirsizlik bu yeni duruma uygun olarak telif edilecektir. Ancak bu yeni duruma uygun siyasî programı sabitleyen ideolojik adlandıranın esas olarak Kemalizm olup olamayacağı ya da böylesi bir programın entelektüel ve moral bir önderliğe denk düşecek bir adlandırmalar toplamını örgütleyip örgütleyemeceği, hiç şüphesiz, Türkiye siyasetinin geleceğe açıklığınca tayin edilecektir. ❐

DİPNOTLAR

1 Hegemonya kavramı, bu çalışma içerisinde, A. Gramsci'den E. Laclau ve Ch. Mouffe'a uzanan bir düşünsel devamlılık içerisinde kavranmaktadır. Bu kavrayışa göre, hegemonya öncelikle bir söylemin ya da ideolojinin, toplumsalı radikal bir açıklık olarak kuran farkların kimilerini (başka eklemleme girişimleri tarafından alt edilmeye müsait bir biçimde) eklemleyerek, belirgin bir biçimde bir grup ya da sınıfa dair olmaktan, bunları temsil etmekten kurtulmasıyla ve hep eksik ya da kısmi olmaya mahkum bir genelliği ya da evrenselliği temsil etmesiyle alakalıdır. Açıktır ki, bu kadarıyla, diğer bir deyişle, bir imkânsızlık olarak toplumsalı mümkün kılan farklararası bir eklemleme pratiğine sınırlı olarak hegemonya, modern siyasetin ontolojisine içsel olup, bütün ideolojilerin neredeyse kaderidir. Bu durumda, hegemonik kapasiteleri itibariyle ideolojiler, söylemler ya da toplumsal ufuklar arasında "halen" bir ayırım yapabilmek için, hegemonyanın toplumsala dair bir ufkun ulu-

sal düzeyde bir popülerliği (eksik-) temsil edebilecek bir eklemlemeler toplamını becerebilmesiyle, üstelik bu temsili toplumsal rızanın örgütlenmesi üzerinden gerçekleştirmesiyle de ilgili olduğunu eklemek gerekir. Diğer bir deyişle, peşinde olduğu adlandırmanın/çağırmanın kayda değer bir popülerliğe denk düşmesi ve zor yerine, esas olarak rızanın örgütlenmesi üzerinden gerçekleşmesi, toplumsala dair bir ufkun hegemonik addedilebilmesi için elzemdir. Hegemonya kavramına dair bu kavrayışın döşendiği temel metinler için bkz. A. Gramsci, *Prison Notebooks*, Lawrence and Wishart, Londra, 1971; E. Laclau & Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, Londra, 1985; E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, Londra, 1990; Ch. Mouffe "Hegemony and Ideology in Gramsci", Ch. Mouffe (der.) *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1979.

2 CHF başkanının cumhurbaşbanı, başkan yardımcısının başbakan, genel sekreterinin içişleri bakanı ve il başkanlarının vali olmasını öngören düzenlemelerin akabinde, parti genel sekreteri Recep Peker Türkiye Cumhuriyeti'nin 'dünyadaki ilk parti-devleti' olduğunu duyurmuştur. Bkz. C. Koçak, "Siyasal Tarih (1923-1950)", Sina Akşin (der.), *Türkiye Tarihi IV Çağdaş Türkiye 1908-1980*, Cem Yayınevi, Istanbul, 1990.

3 Bunu, Avrupa'da mutlakıyetçi devletin ortaya çıkmasıyla başlayıp Fransız Devrimi'yle zirvesine ulaşan modern hükmetme biçiminin kuruluşu olarak da adlandırmak mümkündür.

4 Burada önemli bir noktaya işaret etmek gerekiyor. Kemalizmin alt ya da bertaraf ettiği öteki eklemleme girişimleri, diğer bir deyişle, öteki görme biçimleri, yukarıda aktarılan şimdi-geçmiş geriliminde kategorik olarak geçmiş düzlemine ait görme biçimleri değildi. Başka bir ifadeyle, Cumhuriyet'i kuran kadronun bütün iddialarına rağmen, Kemalizmin altettiği görme biçimlerinin tümünün "gerici" görme biçimleri olduğunu savunmak mümkün değildir. Kemalizmin altettiği görme biçimleri arasında, Türkiye modernleşmesinin sacayağını oluşturan merkeziyetçilik, milliyetçilik ve sekülarizmi Kemalizmden farklı, daha mutedil biçimlerde eklemleyen ideoloji ve programların olduğunu kabul etmek gerekir. Bunun anlaşılması için, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası programının genel bir okuması bile yeterlidir. Böylesi bir okumanın göstereceği gibi, Kemalizmin altettikleri arasında geçmişin kalıntıları olduğu kadar, merkeziyetçilik, milliyetçilik ve sekülarizmi jakoben-inkılâpçı bir muhteveyla eklemlemeye muhalafet eden daha mutedil ve muhafazakâr bir eklemleme girişimi de vardır. Ne var ki, Türkiye liberallerinin zaman zaman coşkuyla selamladığı bu mutedil ve muhafazakâr modernleşmeciliğin tıpkı Kemalizm gibi esas olarak elitist ve tepedenci bir modernleşmecilik olduğunu da kaydetmek gerekir. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın programı için bkz. M. Tunçay, *T.C.'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Cem Yayınevi, Istanbul, 1981. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası hakkında daha genel bir değerlendirme için bkz. E. J. Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, Bağlam Yayınları, Istanbul, 1992.

5 Kemalist ulusçuluğun, ulusal topluluğu etniklik ekseninde tanımladığı ve bu itibarla da etnisist olduğuna dair kapsamlı bir çalışma için bkz. A. Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim, Istanbul, 2001.

6 Bu devlet bürokrasi fikrini, bütün alakasına rağmen Kemalizmin iktisadi devletçilik prensibiyle karıştırmamak gerekir. Kemalizmin iktisadi devletçiliği, esas olarak 1929 buhranına bir cevap niteliği taşıyan konjonktürel bir prensip olmasına karşın, Kemalizmin zuhur etme momentinde ortaya çıkmış olmasına binaen, Kemalizmin kurucu kanonu arasına konan bir ilkedir. Oysa, hem 1927 öncesinde henüz rüşeym halindeyken ve hem de 1990'ların küreselleşme ortamında benimsediği iktisadî programlar, iktisadî bir devletçiliğin "Kemalizm" açısından daha konjonktürel bir "prensip" olduğunu gösterir. Cumhuriyet'in Büyük Buhran öncesinde takip etmiş olduğu iktisat politikaları için bkz. K. Boratav, *Türkiye İktisat Tarihi 1908-1985*, Gerçek Yayınevi, Istanbul, 1988 ve Y. S. Tezel, *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi (1923-1950)*, Yurt Yayınları, Ankara, 1982.

7 Kemalizmin, ama daha önemli olarak Türkiye Cumhuriyeti projesinin, modernleşme-Batılılaşma işinde esas ajanın saray ve saray bürokrasisi olmaktan çıkıp, orta-alt bürokrasi olduğu bir momentte mümkün olmuş olması oldukça önemli bir duruma işaret eder. Hem Kemalizm hem de Cumhuriyet projesi, genel ilkeler üzerinden konuşulursa, tepedenci ve otoriteryan olmalarına rağmen, Türkiye modernleşmesi açısından bakıldığında, siyasetin toplumsallaşma işinin daha derinleştiği bir döneme aittirler. Bu itibarla, siyasetin toplumsallaşması esprisinden bakılırsa, her ikisi de Türkiye modernleşmesinin görece daha demokratik bir momentine denk düşerler.

8 Bağlı sınıfların rızasının örgütlenmesi üzerinden entelektüel ve moral liderliğin ele geçirilmesi Gramsci'nin hassasiyetle üzerinde durduğu bir meseledir. 1860'larda Italyan Birliği'nin sağlanmasıyla sonuçlanacak *Risorgimento* hareketini Fransız Devrimi'yle yapılan bir karşılaştırma üzerinden çözümleyen Gramsci, köylülüğün rızasının kazanmayı beceren Jakobenlerin bu türden bir liderliği ele geçirmiş olmasına karşın, İtalyan Birliği peşindeki Mazzini ve Garibaldi'nin bu türden bir rızayı örgütleyememiş olduğunu ve dolayısıyla, İtalyanın demokratik cumhuriyetle sonuçlanacak jakoben tarzı bir devrim fırsatını kaçırdığını iddia eder. A. Gramsci, *Prison Notebooks*. ss. 106-114.

9 Kemalizme toplumsal bir akis sağlamayı amaçlamaları (bunu kısmen başardıklarına şüphe yoktur) itibariyle Kemalist ideolojinin organikleşme süreci içerisinde değerlendirilebilir özellikler arz etmelerine rağmen, bu kurumların, son tahlilde, devletin kurumları olduklarını ve kurulma ve faaliyet biçimlerinin tamamıyla yukarıdan-aşağı olduklarını belirtmek gerekiyor. Köy Enstitüleri ve Halkevleri üzerine bir değerlendirme için bkz. M. Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, 4. bölüm.

10 Öte yandan eklemek gerekir ki, hakimiyetini tesis etmede toplumsal rızanın örgütlenmesini önemsememesi ve ulusal-popüler bir tahayyüle denk düşen bir "adlandırmalar/çağırmalar" toplamını örgütleyebilen genel bir entelektüel ve moral önderlik kuramayışı itibariyle hegemonik bir ideoloji olmadığını savunduğumuz Kemalizmin, toplumsalı mümkün kılan bir kısım farkı başka bir kısım farka karşı çizilen bir hudut (millî, seküler ve merkezî olmayan *geçmişe* karşı millî, seküler ve merkezî bir *şimdi*) üzerinden eklemlemiş olduğu da kesindir. Bu itibarla, modern bir (program-)ideoloji olarak Kemalizmin kuruluşunun hegemonik bir pratiği içerdiği kabul edilmelidir.

11 1950 sonrasında yaşanan bu dönüşüme bağlı olarak Kemalizmin görece bağımsız ve müşahhas bir ideoloji olma hali de son bulmuştur. Modern, ulusal ve seküler bir devlet-toplum fikrine çekilmiş haliyle Kemalizm (Atatürkçülük), bundan böyle genel bir siyasî programın başat ideolojik adlandıranı olmak yerine, birtakım başka genel ideoloji-programların, meşreplerine uygun olarak vurguladıkları, tarif ettikleri, dönüştürdükleri referanslardan birisi olacaktır.

12 Bu yazının sınırları içerisinde kabaca ve hızla hegemonik olduğu iddia edilen bu ideoloji-programların bu niteliğinin ciddi bir tartışma konusu edilebileceği açıktır. 1980'lerin Özalcılığına dair bu türden ciddi bir tartışma için bkz. M. Tünay, "The Turkish New Right's Attempt at Hegemony", *The Political and Socioecomic Transformation of Turkey*, A. Eralp, M. Tünay, B. Yeşilada (der.), Praeger, ABD, 1993. 1983 sonrası Özalcılığı değerlendiren Tünay, oldukça ikna edici bir biçimde, seksenlerin çağ atlamacılığının, bütün şaşaasına rağmen, genel bir ulusal-popüler tahayyüle denk düşecek bir adlandırmalar çoğulluğunu kuramadığını ve bu itibarla da hegemonik bir söylem olma yolunda başarısız olduğunu savunmaktadır.

13 Öte yandan, bu programların tümünün, Batılı, seküler ve ulusal Türkiye fikrininin üzerine yükselmişliği itibariyle Kemalist olduklarına şüphe yoktur.

14 1970'lerin halkçılığının bir başka önemli farklılığı daha var gibidir: Toplumsal değişmenin esas aktörü olarak devletin yerine halkı işaret etmek. Nitekim, halkı toplumsal değişmenin esas faili olarak inşa etme fikrinin radikal versiyonu Türkiye solunda devrimciliğe yol verecek, Türkiye solunun yörüngesine giren Kemalizm de kendi kanonunda yer alan ve esas olarak toplumun devlet tarafından ıslahı ve inşası anlamına gelen inkılâpçılığın yerine devrimciliği kullanmaya başlayacaktır. Bilindiği üzere bu yörüngeye girme durumu 1980'le birlikte son bulacak, 12 Eylül devrimcilik yerine inkılâpçılığı yeniden yerleştirmek için özel bir çaba sarf edecektir.

15 *Onuncu Yıl Marşı*, Anıtkabir ziyaretleri, Atatürk rozetleri vb. bu sembolizmin temel unsurlarını oluşturmuştur. Bu sembolizmi değerlendiren N. Göle, bir arınma pratiği olarak Atatürkçülüğün neredeyse dinsel bir rütüele dönüştüğünü belirtmektedir. Bkz. N. Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis, İstanbul, s. 91.

16 Ne diyordu Hamdullah Suphi daha 1923 yılında: "Kendimiz Avrupalı hissettikçe Türk kalacağız. Türklüğümüzü Avrupalı olmaya yüz tuttuğumuz zaman bildik" aktaran, F. Üstel, *Türk Ocakları (1912-1931)*, Doktora Tezi, AÜSBF, 1986, s.139. (İletişim Yayınları, 1997).

*Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem**

NUR BETÜL ÇELİK

Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî ve kurucu ideolojisi olarak tanımlanan Kemalizmin siyasal toplumsal projesi, yeni bir vatan, yeni bir toplum, yeni bir kimlik ve bu yaratılmış ulus için yeni bir tarih tanımlamakla kalmamış, Türk insanı için siyasetin statüsünü ve anlamını da değiştirmiştir. Bir *söylem* olarak Kemalizm, Türk toplumunun belli bir gerçeklik duygusu ve bir toplum anlayışı kurmasına aracılık eden pratikleri, anlamları ve alışkanlıkları eklemleyen bir pratiktir, bunların üzerine yazıldığı bir yüzeydir, eklemleyici bir pratik sonucu yapılanan, aslında siyasal olan toplumsal ilişkiler ve pratiklerden oluşan somut bir toplumsal sistemdir. Bir söylemin kuruluşu, bazı olasılıkların dışarıda bırakılmasını ve bunun sonucunda da farklı toplumsal ajanlar arasındaki ilişkilerin bir yapılanışını kapsamaktadır. Bu, her zaman *iktidar kullanımını* içeren radikal bir eylemdir. Kemalizmin söylemsel oluşumu da, karşıt konumların kuruluşunu, içeridekilerle dışarıda kalanlar arasındaki siyasal sınırların çizilmesini içerdiği için *iktidar kullanımını* gerektirmiştir. Söylemler, dışarıda bıraktıkları siyasal güçlere ve kontrolleri dışında gelişen olayların yerinden edici sonuçlarına karşı savunmasız, oluşsal ve tarihsel yapılardır (Howarth ve Stavrakakis, 2000: 4). Kemalizm de bu anlamda kırılgan, oluşsal ve tarihsel bir yapı olarak kavranmalıdır. Kemalizmin dönüşümünde, dışarıda bıraktığı siyasal güçlerle ilişkisi önemli olmuştur. Kemalizm, siyasal mücadelelerin, toplumsal taleplerin ortak dili olabildiği sürece hegemoniktir, bütün söylemsel alanı kendini evrensel kılarak tanımlamayı ve siyasal olayların yerinden edici sonuçlarını özümlemeyi başaramadığı ölçüde de hegemonik bütünlüğü çözülmeye uğramıştır.

Bu yazıda öncelikle Kemalizmin Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren söylemsel kuruluşu ve mitsel bir uzam olarak ortaya çıkışı incelenecektir. Daha sonra, Kemalizmin mitsel bir uzamdan imgesele dönüşümü 1945'ten sonraki siyasal ve toplumsal gelişmelerin ışığında tartışılacaktır.

(*) Bu yazıdakine benzer bir tartışma için bkz. Nur Betül Çelik (2000). "The Constitution and Dissolution of the Kemalist Imaginary." Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies and Social Change. David Howarth, Aletta J. Norval ve Yannis Stavrakakis (der.) içinde. Manchester: Manchester University Press.

KEMALİST SÖYLEMİN MİTSEL BİR UZAM OLARAK KURULUŞU

1930-1945 arasında mitsel bir uzam olarak ortaya çıkan Kemalizm, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü izleyen yapı-

sal yerinden oluşların sonuçlarını düzeltecek yeni bir düzen anlayışını temsil eder. Önerilen, laik, modern ve Batılı yeni bir Türk kimliğinin yaratılmasına ve Türk ulusunun bölünmemiş, türdeş ve uyumlu bir bütünlük olarak temsiline dayalı bir düzendir. Türdeş toplum mitinin iki işlevi vardır: Tek Parti rejimini meşrulaştırma ve bir dizi yapısal yerinden oluşun yazımlanabileceği bir yüzey oluşturma. Temsil edilenle temsil uzamı arasında bir simetri varsayan mit, kendi somut içeriğiyle, yani Kemalist düzenin özgül dayanaklarıyla, genel evrensel düzen ihtiyacı arasındaki uzaklığı yok sayar. Kemalist düzen, düzen ihtiyacını karşılayan, alternatifi olmayan evrensel bir düzene dönüşür. Mit, cumhuriyetle Türk ulusunun doğası (cumhuriyet, Türk ulusunun doğasına en uygun yönetim biçimidir), modern Batı ile Türklük (Türk ulusu, modern Batı dünyasında hak ettiği yere kavuşacaktır. Batılılaşma, Türk ulusunun karakterine uygundur), Türk toplumunun sınıfsız doğası ve Tek Parti rejimi arasında bir dizi eşdeğerlik kurar.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan Cumhuriyet'in ilanına kadar askerî ve siyasal alandaki bütün iktidar mücadelelerinden zaferle çıkan Kemalist güçler, Cumhuriyet'in ilanını izleyen dönemde kendi söylemlerinin sınırlarını çok daha açıklıkla ifade edebilecek bir durumdaydılar. Toplumun ilerlemesi ve kalkınması için 'doğru' yolu ortaya koyma hedefi bu söylemin temelini oluşturuyordu. Batılılaşma ve modernleşme, 'doğru' yolun adıydı. Mustafa Kemal (Atatürk) tarafından kurulan (Cumhuriyet) Halk Fırkası, cumhuriyetçi ideallerin peşinde, bir değişim aracı olarak tasarlanmıştı. Fırka, kuruluşunu izleyen yıllarda giderek siyasal pratiğin merkezi haline geldi: Fırka'nın varlığından ve eylemlerinden bağımsız herhangi bir siyasal etkinlik düşünmek olanaksızdı. Bunun nedeni, Fırka'nın ulusa, ulusun devlete, dolayısıyla Fırka'nın aynı zamanda devlete özdeş sayılmasıydı. Fırka programları, devlet ve yurttaşlar arasındaki sınırları açık biçimde çiziyor, yurttaşların ve devletin siyasal edimlerinin alanını tanımlıyordu. Devlet-parti özdeşliği nedeniyle, programlar, anayasalara eşdeğer kurucu metinler sayılıyordu.

Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1931 ve 1935 programları, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî ideolojisinin temel ilkelerini belirten metinlerdir. Programlar kısadır; bunlarda sıralanan ilkeler ayrıntılı biçimde tanımlanmamıştır. Yine de, özellikle başka metinlerle birlikte okunduklarında, Kemalizmin siyasal projesini yorumlamak için yeterli temeli sunarlar. Kemalizmin ideolojik karakterinin belirginleştiği ilk belge olan 1931 programı Kemalizmle özdeşleşmiş olan altı ilkeyi sayar ve tanımlar: Cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılâpçılık. Yazının izleyen bölümünde bu altı ilkenin çerçevesinde Kemalist söylemin bir çözümlemesi yapılacaktır.

Türk aydınlarının bağlandıkları ilk düşünce sistemlerinden biri olan halkçılık, Jöntürklerden beri, pozitivist bilimsel ilerleme düşüncesi üzerine temellenen toplum projelerinin kurucu öğesidir. Modernleşme ve Batılılaşma yolunda yapılan reformların kaynağında halkçı modernleşme kuramlarının yattığı, halkçılığın Türkçü ve Batıcı politikaların temel söylemi olduğu söylenebilir. Halkçılık, Cumhuriyet'e ruhunu veren bir ilke olarak Kemalist rejimin de çekirdeğini oluşturmaktadır. Bu nedenle halkçılık, Kemalist söylemin işleyiş mantığının daha iyi anlaşılmasını sağlayan tek ilkedir. Bundan yola çıkarak, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın programlarında sayılan ve o zamandan bu yana Kemalist ideolojinin sınırlarını çizdiği kabul edilen altı ilkenin halkçılık temelinde yorumlanmasında yarar vardır. Burada önerilen, Kemalizmi basitçe halkçılığa indirgemekten çok, halkçılığı bütün Kemalist ilkeleri bir arada tutan ve

onları yeniden anlamlandıran bir kurucu öğe olarak ele almaktır.

Kemalist halkçılığın siyasal boyutu, onun cumhuriyetçilik ilkesiyle bağlarını aydınlatarak ortaya konulabilir. Cumhuriyetçiliğin özü, Anadolu'da, ulusal mücadelenin halkçı söylemi içinde şekillenen ve ifadesini bulan ulusal egemenlik düşüncesidir. O dönemde ifade edildiği biçimiyle ulusal egemenlik düşüncesi, Osmanlı devlet kuramından bir kopmayı temsil ediyordu. Buna göre, meşruiyet, Tanrısal iradenin bir sonucu olmaktan çıkarılıyor; iktidarın kaynağı, halkın alanına taşınıyordu. O güne değin salt kültürel bir kategori olarak görülen 'halk' kavramının siyasallaştırılması, kamusal alanın genişlemesini beraberinde getirdi. Ulusal egemenlik ilkesinin tanınmasıyla, halkın siyasete katılmasının önündeki engeller kuramsal olarak kaldırılmış oluyordu. "Egemenlik, kayıtsız şartsız milletindir.", "halkın kendi kaderini tayin hakkı" gibi ifadeler, bu erken dönem halkçılığına aittir.

Halkçı ideallerin bu ifadesinde, 1920'lerin ortalarına doğru başlayan ve özellikle Tek Parti döneminde belirginleşen bir değişimden söz etmek mümkündür. Ulusun kayıtsız şartsız egemenliği ilkesi aynı kalmakla birlikte, etki alanı başka bir halkçı ifadeyle daraltılıyordu: hükümet etmek, "halkı, halk için, halka rağmen" yönetmek demekti. Bu ifadeyle kendilerini temsil organıyla, yani meclisle özdeşleştiren Kemalist seçkinler, cumhuriyetçi idealleri halk adına gerçekleştirme görevini üstleniyorlardı. Hedef, kimi zaman halkın iradesiyle çelişse de gerçekleştirilmeliydi. Halkçılığın bu iki çelişik önermesinden ilkinin bir halk hükümeti gerektirmesine karşılık, ikincisi, seçkinlere, halkı halka rağmen yönetme hakkını vermekle halk hükümeti düşüncesini etkisiz kılıyordu. Böylece meclis, siyaset yapmanın mümkün olabileceği tek alan haline geliyor ve siyasal katılımın alanı daraltılıyordu.

Siyasal halkçılığın bir başka boyutu, cumhuriyetin seçkinler ve halk arasındaki tarihsel kopukluğun aşılmasına imkân veren tek rejim olarak düşünülmesinde yatmaktadır. Tıpkı Osmanlı kültürel Türkçülüğünde olduğu gibi, Kemalist seçkinler için de, halk romantik bir kavramdı. Halk kavramının idealleştirilmesi, halk ile seçkinler arasındaki açıklığın kapatılması hedefi ve Cumhuriyet içinde aydınların büyük başarılara halktan alacakları esin ve güçle ulaşabilecekleri düşüncesi, halkçılığın bu romantik boyutunu tanımlamaktadır. Mustafa Kemal'in Cumhuriyet'in kuruluşunun birinci yıldönümünde *Vakit* gazetesinin yaptığı bir röportajda söylediği biçimiyle, uzun yıllar siyasete yabancı kalan Türk ulusu, sonunda kendi doğasına en uygun yönetim biçimini cumhuriyet ile bulmuştur:

"Türk milletinin tabiat ve şiarına en mutabık olan idare, Cumhuriyet idaresidir. Bir senelik hayat, bu hakikati bütün vuzuhiyle ispat etmiştir. Türk milleti hâkimiyetini en şümullü surette tecelli ettiren yeni idareye kavuşuncıya kadar daima mevcut müessesat-ı siyasiyeye yabancı kalmıştır" (*Söylev ve Demeçler III*: 106-7).

Bu düşünce, Cumhuriyet öncesi dönemin halkçılık anlayışıyla bir süreklilik taşımaktadır. Bu dönemin halkçılık anlayışı, ulusun önüne hedef olarak sürekli ilerlemeyi koymaktadır. Bu hedefin gerçekleştirilmesinin ise üç koşulu vardır: Türk ulusunun özelliklerine uygun bir ilerleme siyasetinin ortaya konulması, yönetimde aydınların öncü rolünün kabul edilmesi ve aydınların halka yönelmesinin ve halkla bütünleşmesinin bir gereklilik olarak tanınması. Bu dönemde halkçılığın ana temalarının, ulusal egemenlik, aydınların refahı gerçekleştirmedeki öncü rolü, halkın erdemi ve ulusal kalkınma olduğu söylenebilir. Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından, buna Cumhuriyet ile Türk ulusunun özü arasında doğal bir uyum olduğu düşüncesi eklendi. Bu tür bir doğallaştırma sonucu, halkçılık milli-

yetçilikle kaynaşmaya başladı. Halk kategorisi yerini ulus kategorisine bıraktı.

Halkçılık açısından Cumhuriyet döneminin söylemsel stratejisinin, Cumhuriyet öncesinden farklı olduğu açıktır. Halkçılık, bu dönemde söylemde yerini korumasına karşın, seçkinci bir milliyetçilikle özdeşleşmeye başladı. Ancak, bu stratejik değişim, iki dönem halkçılığı arasında özellikle demokratik idealler açısından bir kopma olduğu biçiminde anlaşılmamalıdır. 1920'lerin halkçı söylemi, aydınların pozitivist ideallerden beslenen "toplumsal mühendislik" rolünü vurgulayan, bu anlamda da "halka doğru gitme" düşüncesini siyasal açıdan anlamlı bir düşünce olmaktan alıkoyan bir özelliğe sahipti. Bir başka deyişle, bu dönemin söylemi, halk kültürünü romantik biçimde yüceltmenin ötesine geçip halk kavramına siyasal bir içerik kazandıramadı. Bu nedenle, "çoğulculuk", "halkın kendi kendisini yönetmesi" gibi demokratik ideallerle örtüşen kavramlar, bu söylem içinde demokratik eğilimi yalnızca bir potansiyel olmaktan çıkartacak güce sahip değildi. Tersine, romantik halk kavramı, devlet, ulus (halk), parti ve lider arasında Cumhuriyet halkçılığının ayırıcı özelliği olan dolaysız bir örtüşmeye zemin hazırladı. Cumhuriyet döneminin halkçılığı, halk egemenliği kavramını türdeş, birleşmiş ve uyumlu toplum miti temelinde vurgulamaya başladı.

Cumhuriyet düşüncesi ile Tek Parti halkçılığı arasındaki çelişki, Batılı anlamdaki siyasal parti kavramının temelde toplumsal sınıflara dayandığı ve çok partili rejimlerin farklı sınıfların temsiline olanak veren rejimler olduğu, oysa sınıfların olmadığı bir toplumda Rousseaucu bir anlamda "genel iradeyi" temsil eden Tek Parti'nin ulus egemenliğini gerçekleştirmek için yeterli olduğu düşüncesiyle aşılmaya çalışılır: Ulus, bir bütün olarak, ulusal kurtuluş hareketinin sembolü olan parti tarafından temsil edilecektir.

"Muassır medeniyetler seviyesine ulaşma" ideali, Batılılaşma-modernleşme yoluyla ilerleme tasarısının bir ifadesiydi. Kemalizm, kendisini, bu idealin gerçekleştirilmesinin tek yolu olarak sundu. Bu, toplumsal alanın yanlış özdeşlik formlarından arındırılması talebini doğurdu. llerlemenin toplumsal birlik ve uyumun sağlanması temelinde gerçekleşebileceği inancı, farklı kimliklerin değişen taleplerine kapalı bir siyasal ve toplumsal örgütlenme modelinin benimsenmesine yol açtı. Sarıbay'ın ifadesiyle, Kemalist seçkinlerin cumhuriyeti bir ilerleme ve gelişme ölçütü olarak görmeleri, siyaseti seçkinlerin söz sahibi olabilecekleri bir alan olarak tanımaları, kamusal alanın toplumsal taleplere açık bir dönüşüm yaşamasını engelledi ve siyasette seçkinlerin Osmanlı'dan beri süregelen sorgulanamaz egemenliğini perçinledi (1992: 37).

Böylece Kemalizmin siyasal projesi, bir yandan Cumhuriyet'e, ulusal egemenlik ülküsünü en iyi uygulayan ve temsil eden yönetim biçimi olarak bağlanırken, öte yandan, Cumhuriyet'i her tür tehdide karşı korumak adına halkın karar alma süreçlerine katılımını engelleyen politikalar önermekten geri durmadı. Bu söylem içinde halk, hem birtakım temel, saf değerlerin taşıyıcısı olarak romantikçe yüceltiliyor, hem de yine romantik bir tavırla her türden gerici (irticacı), rejim karşıtı, komplocu faaliyetlerin kaynağı olarak yadsınıyordu.

Milliyetçiliğin Kemalist yorumu, paradoksal oluşumu açısından ilginçtir. Kemalist milliyetçilik, son derece farklı ve çatışan millet (ulus) kavramlarına dayanır. Söyleme örnek oluşturabilecek metinler içinde, birbiriyle çelişen en az iki ulus kavramına rastlamak mümkündür: Tarihsel bağlam içinde ortaya çıkan her değişimle birlikte Kemalistler, farklı milliyetçi projeler uyarladılar. Kimi tarihsel anlarda, modernleşmeci tutumlarını Batılılaşmış ve modernleşmiş bir toplum adı-

CHP Safranbolu ilçe binası önünde Altı Ok'taki ilkeleri simgeleyen bir gösteri. Cumhuriyet'in ve CHP'nin tören ritüelleri, kısıtlı teknik imkânların, protokoler resmîyetin ve hamâsetin damgasını vurduğu bir "müsamere" estetiğini yaşatmışlardır. Rejimin kendini sahnelemesine, simgesel onay ve katılım sağlamasına hizmet eden bu tören tarzının, kamusal iletişim kanallarını daraltan bir etki yarattığı söylenebilir.

na geleneksel düzeni kökünden söküp atmaya vardırdılar. Ancak, Kemalizmin tarihi içinde Türk toplumunun kültürel, tarihsel ve coğrafi profilinin "ulus" tanımında çok daha önemli bir yere sahip anlar da oldu.

Aralarında tarihsel bir aralık olmadan da, aynı metin içinde bile, farklı milliyetçilik kavrayışlarını bir arada bulmak mümkündür. Kemalizmin farklı milliyetçilikler arasında gidiş gelişi, Kemalist siyasetin yüzeyinde meydana gelen kaymaların çerçevesini de çizdi. Ulusal kimliğe dair önermelerin muğlaklığı ve kararsızlığı, Kemalistlerin tarih boyunca birbirinden keskin biçimde farklı siyasal stratejileri benimsemeleri sonucunu doğurdu. Bu aynı zamanda, Kemalist siyasî pratik-

Şükrü Kaya

HAKKI UYAR

Devlet ve siyaset adamı Şükrü Kaya 1883 İstanköy'de doğdu. İlk ve ortaöğrenimini doğduğu yerde yaptı, Midilli İdadîsi'ni bitirdi. İstanbul'a giderek Galatasaray Sultanîsi'ne girdi, burada okurken aynı zamanda Hukuk Mektebi'ne devam etti. 1908 yılında Hukuk Mektebi'ni bitirince Paris'e gitti ve burada Hukuk Fakültesi'ni bitirdi (1912). Türkiye'ye dönünce hariciye vekaleti umum-u ticariye şubesinde katiplikle devlet hizmetine başladı. 1913'te Edirne sulh hakimliği, 1914'te mülkiye müfettişliği yaptı. Aynı yıl Bulgarlarla birlikte kurulan Mübadele-i Ahali Muhtelit Komisyonlarında görev aldı. İzmir'deki Rum tehcirini de denetlemekle görevlendirildi. Aşair ve Muhacirin (Aşiretler ve Göçmenler) Genel Müdürü oldu. Bu görevi dolayısıyla Anadolu'da ve Irak'ta denetlemelerde bulundu (1916). 1917 yılında birinci sınıf mülkiye müfettişliğine atandı; 1918'de görevinden istifa ederek İzmir'e gitti. Buca Sultanisi'nde bir süre öğretmenlik yaptı.

Mondros Mütarekesi'nden sonra İzmir Müdafaa-i Hukuk-u Osmaniye Cemiyeti'ne girerek dış ilişkiler bölümünde çalıştı. Millî Mücadele için yaptığı çalışmalar yüzünden tutuklanarak, İstanbul'daki Bekirağa Bölüğü'ne gönderildi. İstanbul'un işgalinden sonra 67 arkadaşıyla birlikte Malta'ya sürüldü (1920). Malta'dan kaçarak Avrupa'ya gitti. Bir süre İtalya ve Almanya'da kaldıktan sonra Anadolu'ya geldi ve Millî Mücadele'ye katıldı. I. Lozan Konferansı'na giden heyette danışman olarak çalıştı (1922). Konferansta bulunduğu sırada İzmir Belediye Başkanlığı'na seçildi. 1923 yılında Menteşe milletvekili olarak TBMM'ye seçildi ve 1924 yılında İsmet Paşa Hükümeti'nde tarım bakanlığı yaptı. Fethi Bey kabinesinde dışişleri bakanlığına getirildi; hükümetin istifasıyla bu görevden ayrıldı. Üçüncü dönemde (1927) Muğla milletvekili olan Şükrü Kaya, dördüncü İsmet Paşa kabinesinde içişleri bakanlığında bulundu (1927). Bundan sonra Atatürk'ün ölümüne kadar kurulan bütün hükümetlerde aynı görevi sürdürdü. 11 yıl içişleri bakanlığı yapan Şükrü Kaya, Atatürk döneminde en uzun süre bakanlık yapan kişilerden biridir (bir diğeri de 13 yıl dışişleri bakanlığı yapan Tevfik Rüştü Aras'tır).

1936 yılında CHP genel sekreterliğinden alınan Recep Peker'in yerine CHP genel sekreterliğine getirildi. Bu göreve getirildiğinde içişleri bakanı idi ve her iki görevi de 1938 yılına, Atatürk'ün ölümüne kadar sürdürdü (11

ler içinde, geniş bir çeşitlilikle eklemlenmelerin olabilmesine de zemin hazırladı.

Örneğin, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1931 programında milliyetçilik ilkesinin tarifinde, milliyetçiliğin siyasal anlamı öne çıkmaktadır. Halk özgürlüğü ve egemenliği doktrinine dayanan bu tarif, önce celikle Türk toplumunun uluslararası topluluk içindeki yeri ve statüsüne dikkat çeker. Ulusu halk egemenliği ve halk iradesi ile özdeş sayar ve egemenlik hakkını vatan toprakları sınırları dahilinde kullanacak bir devlet ve bu durumu garantileyen bir siyasal toplum öngörür. Uluslara-

Kasım 1938). Peker ve Kaya, Tek Parti döneminde CHP'nin en güçlü iki genel sekreteri olarak nitelenebilir. Çok partili dönemde de CHP Kasım Gülek ve Bülent Ecevit gibi güçlü genel sekreterlere sahip olmuştur. Kaya'nın içişleri bakanı iken, CHP genel sekreterliğine getirilmesi onun parti içinde gücünün artmasını sağladı. Ayrıca bu uygulama, Batı'daki benzer otoriter tek partilerden, özellikle de faşist partilerden farklı bir yöntemdi. Faşist yönetimlerde parti devlete hakim olurken, Türkiye'de devlet partiye hakim oluyordu. İçişleri bakanı CHP genel sekreteri, Valiler de CHP il başkanı oldu. Söz konusu uygulama 1939 yılına kadar, 3 yıl sürdü.

CHP içerisindeki gruplaşmaların ve ülkedeki önceliklerin değişmesinin de etkisiyle, 1937'de İsmet İnönü başbakanlıktan alındı ve yerine Celâl Bayar getirildi. Bayar'ın başbakanlığa getirilmesinde kendisinin ekonomik alandaki başarıları büyük rol oynadı. Çünkü, 1930'ların Türkiye'sinin temel sorunu ekonomik kalkınmaydı. Atatürk'ün hastalığının artması üzerine, onun yerine kimin geçeceği sorunu gündeme geldi. Atatürk'ün yakınında yer alan Tevfik Rüştü Aras ve Şükrü Kaya, İnönü'nün cumhurbaşkanı olmasını engellemeye yönelik çalışmalar yapmaya başladılar. Artık sadece bir milletvekili olan İnönü'nün tamamen siyasal yaşamdan tasfiyesi amaçlanıyordu. İzledikleri yöntemlerden biri İnönü'nün yurtdışına elçi olarak gönderilmesiydi. Aras, İnönü'ye Amerika elçiliği önerdi. Bu, o günün koşulları düşünüldüğünde Amerika'ya gidip gelmek aylar sürecekti. Daha önce de bu yöntem Fethi Okyar, Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'na uygulanmıştı. İnönü teklifi reddetti. Bu kez, Aras ve Kaya seçimleri yenileyerek (erken seçim kararı aldırarak) İnönü'yü saf dışı etmek istediler. Ancak, Atatürk'ün erken ölümü bu planın gerçekleşmesini engelledi. Kaya ve Aras, İnönü'nün yerine bir başkasının cumhurbaşkanı olmasını istiyordu. Adaylar arasında en güçlü olanların başında Genelkurmay Başkanı Mareşal

Atatürk'e yakınlığıyla bilinen Şükrü Kaya, İçişleri Bakanlığı ve CHP Genel Sekreterliği gibi kilit makamlarda bulunmuştur. Kemalizmin ideologlarından değildir; ancak "sert" ve "sadık" bir uygulayıcı olarak, rejimin otoriter-devletçi karakterini kişileştirenlerdendir.

rası topluluk karşısında toprak bütünlüğünün ve bağımsızlığın garanti altına alınması, bu milliyetçiliğin temel hedeflerinden biridir. Türkiye'nin eşit haklarının dünya uluslarınca tanınması, ulus-devletin kuruluşu açısından temel koşul olarak belirtilir. Programda, ulus-devletler arasında uyumlu ve eşitlikçi ilişkilerin tesisine, siyasal toplumun egemenlik haklarının güvence altına alınması açısından hayati bir önem atfedilir.

Milliyetçilik, kendine bir hedef ilan eder: "Yurtta sulh, cihanda sulh." Bu hedef, her şeyden önce, Türk devletinin di-

Fevzi Çakmak geliyordu. Çakmak ile Aras ve Kaya'nın arasının açık olması bir uzlaşmayı engelledi. Başbakan Bayar da tarafsız kaldı. TBMM başkanı Abdülhalik Renda'nın da adı adaylar arasında geçiyordu. Bir başka aday da Şükrü Kaya'nın kendisiydi. Kaya ve Aras'ın tüm engelleme çabalarına rağmen, Atatürk'ün ölümü üzerine İnönü cumhurbaşkanı seçildi. Bu, Kaya ve Aras'ın siyasî yaşamının sonu demekti. Yeni kurulan hükümette her ikisine de görev verilmedi; Kaya, genel sekreterlik görevinden alındı. 1939 seçimlerinde de tekrar milletvekilliğine aday gösterilmediler. İnönü'yü tasfiye etmek isterken, Kaya'nın kendisi tasfiye oldu.

Şükrü Kaya, CHP içindeki masonların önde gelenlerinden biriydi. 1930'lu yıllarda Türkiye'de ve dünyada masonluk aleyhtarı kampanyalar artınca, masonlar da kendilerini savunmaya yöneldiler. Basında M. Esat Bozkurt'un öncülük ettiği bir tartışma başladı. Parti içindeki masonlar ve masonluk karşıtları karşı karşıya geldi. Kaya, Atatürk'ün isteği ile mason localarının kendilerini feshetmelerini sağladı. Böylece, parti içindeki masonlar ile masonluk karşıtlarının çatışması önlenmiş oldu (1935).

Şükrü Kaya'nın içişleri bakanı ve CHP genel sekreteri olarak yaptığı birçok konuşma broşür olarak yayımlandı. Bu konuşmalarda, birinde, 20 Şubat 1938 tarihinde Halkevlerinin 6. açılış yıldönümünde yaptığı konuşmada Kemalist rejimi şöyle tanımlıyordu:

"Menfi muzır elemanları memleketin ve milletin bünyesinden çıkarmak ve atmak bu memleketin ve milletin millî seciyesini koruyarak müsbet ilmin ve modern tekniğin bütün icaplarını tatbik etmek ve Türk milletini tarihte layık olduğu yüksek hayat ve medeniyet seviyesine çıkarmak, istihsal sahasında bilhassa nüfusta kemmiyetle beraber keyfiyeti de arttırmak işte: Türk devletinin kurumunu ve Atatürk inkılâbının gayesini hülasa eden esaslar. Cihan buna Kemalist rejimi diyor.

Biz Türkler buna Atatürk inkılâbı diyoruz. Ancak ve ancak bu inkılâbın ve prensiplerinin memleketimizi koruyacağına ve istiklalini kurtaracağına geçmişteki, etrafımızdaki ve önümüzdeki bin bir misal ile inanıyoruz".

Siyasetin yanı sıra yazarlık yapan Şükrü Kaya, Daniel De Foe'dan *Robinson Crouse* (1923), Henri Berau'dan *Şişko* (1924), Charles Rist ve Charles Gide'den *Günümüze Kadar iktisadî Mezhepler Tarihi* (1927), Bukley'den *Eski Yunan Masalları* ve Mathiez'den *Fransız İhtilali* (1950) adlı eserleri dilimize çevirdi. Ş. Kaya, Malta'da sürgünde iken *Şişko*'yu çevirmiş, bu metinle sürgündeki arkadaşlarına Fransızca çalıştırmıştı. *Cumhuriyet* gazetesinde makaleler yazan Şükrü Kaya'nın 1927-1937 yılları arasındaki konuşmaları ve yazıları da kitap olarak yayımlandı: *Şükrü Kaya, Sözleri-Yazıları, 1927-1937, Birinci Kitap* (İstanbul, 1937). Ekrem Ergüven tarafından derlenen bu ya-

ğer siyasal toplumların egemenlik haklarını ve toprak bütünlüklerini tanıdığının ve kendi haklarının da benzer biçimde diğer devletler tarafından tanınmasını beklediğinin bir ifadesidir. Bu, uluslararası topluluğa verilen bir garantidir: Türk Devleti, Birinci Dünya Savaşı sırasında kaybettiği topraklar üzerinde hiçbir hak talep etmeyecek ve egemenlik hakkını *Misak-ı Millî* ile çizilen sınırlar içinde kullanacaktır.

Bu barış ve uyum arayışı, bir bütün olarak uygarlığın gelişimi açısından da önemlidir. Yine de, Türk toplumu gibi

zı ve sözlerinin devamı yayımlanamadı. Ergüven'in belirttiğine göre, bunlar üç cilt olarak yayımlanacaktı. İkinci cildi bakanlığı dönemindeki raporları ve umumi emirleri; üçüncü cildi ise, bakanlığa gelmeden (1927 öncesi) sözlerini ve yazılarını içerecekti. Ayrıca, Şükrü Kaya'nın 1935-1938 yıllarındaki söylevlerinin bir bölümü, Türkçe ve Fransızca broşür olarak çıktı.

İsmet Bozdağ'ın belirttiğine göre, Şükrü Kaya anılarını da yazmış, ancak yayımlamamıştı. Bu anıları üç klasör halindeydi ve ölümünden sonra ortadan kaybolmuştu. Kaya'nın anılarında Atatürk ve İnönü'yü anlattığını ileri süren Bozdağ, anıların çalındığı ve bundan da İnönü'nün sorumlu olduğu imasında bulunmaktadır (*Bitmeyen Kavga*, Emre Yay., İstanbul, 1995). Doğan Hızlan ise bir yazısında Şükrü Kaya'nın *"özel koleksiyonunun"* tasnif edilmeden Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunduğunu belirtmektedir (*Hürriyet*, 27 Kasım 2000).

Şükrü Kaya Kemalist ideolojinin teorisyenlerinden biri değildir. Onun dikkat çekici özelliği Kemalist ideolojinin halka nasıl aktarılacağı/ Kemalist *"terbiyenin"* ve *"politikanın"* kitlelere nasıl verileceği yönündeki çabalarıdır. Kaya, Kemalist ideolojinin belli başlı uygulayıcılarından birisidir.

Kaya içişleri bakanı ve CHP genel sekreteri olarak Kemalist ideolojinin hem devlet kademelerinde ve parti içinde hem de toplumsal yaşamda (Halkevleri aracılığı ile) egemen olması yönünde önemli çabalar sarf etti. Toplumun ve devletin modernleştirilmesi bu dönemde temel sorundu. Kaya ve kuşağının toplumu ve devleti modernleştirme amaçlarının temel dayanağı bir daha çöküş tehlikesi ile karşı karşıya kalmamaktı.

Şükrü Kaya devrimin amacını şöyle anlatıyor: *"Cumhuriyet Halk Partisi'nin prensipleri evvelemirde modern bir devlet kurmaktır. (...) Asırların gösterdiği tarihin seyri ispat etmiştir ki modern tekniğin ve ekonominin, maliyenin teknik ve müspet icaplarına gündelik hayatlarını ferdi olarak ve cemiyet halinde uydurmayanlar daima geri kalmaya mahkumdurlar. İlerlememek gerilemek, ezilmek demektir. ... Devletler arasında ...geri kalmak çiğnenmek demektir. Çiğnenmemek için Türkün her gün daha fazla ileri adım atması lazım ve şarttır. Biz yakın mazinin bıraktığı boşlukları doldurmakla mükellef olduğumuz gibi atiye de çocuklarımıza hiçbir fena miras bırakmamak mecburiyetinde bulunan nesiliz. Mazide zamanda ve mekanda yapılan hataları az zamanda telafi ederek istikbali ona göre hazırlamak lazımdır. Yalnız mazinin kusurlarını itiraf etmek ve yahut örtmek kafi gelmez. İstikbalin de icaplarını ona göre hazırlamak iktiza eder. Bu vasfı haiz olmayan devletlerin bilhassa Türk devletinin istikbalinden dahi şüphe edilebilir. Atatürk'ün kurduğu prensiplerin asliyeti budur"*.

bağımsızlığını henüz kazanmış ve modernleşme yolunda büyük bir atılım gerçekleştirmesi zorunlu bir ulus için bunların önemi tartışmasız daha büyüktür. Modernleşmecinin hedefi, toplumun gelişen uygarlığa *eşit* koşullarda katkıda bulunabilecek biçimde seferber edilmesidir. Dolayısıyla devlet, yalnızca ilerlemeyi değil, ulusun çağdaş uygarlığa *eşit* katılımını da garanti altına almakla yükümlüdür.

Türk milliyetçileri, toplumu bu hedef doğrultusunda seferber etmeye çalıştılar. Bir dizi duygu ifadesi, deyim ya da deyiş, veya pratik, onların bu çabasına siyasal

meşruiyet kazandırmakta araç oldu. İddiaları, diğerlerinden farkı olmayan bir devlete sahip olmaktı. Devlette ulusun (laik aydınların) özlemlerinin vücut bulduğunu düşündüler. Otorite ilişkilerinin nihai laikleşmesi, sırasıyla saltanatın ve halifeliğin kaldırılmasında ifadesini bulmuştu. Bu, geleneksel bağların ve yapıların daha rasyonel ve bilimsel olanlarla yer değiştirmesi demekti. Böylece, bir yandan modern anlamda yurttaşlığa geçiş başarılırken bir yandan da devasa bir devlet aygıtı yaratılmıştı. Bir kez daha, bu kez milliyetçilik vurgusuyla, Cumhuriyet, devleti bir değişim aracı olarak tanımlamış oluyordu. Diğer siyasal milliyetçiliklere benzer bir yol izleyen Kemalist milliyetçilik, devlete, toplumun modernleşme doğrultusunda dönüştürülmesinde merkezî bir rol yükledi.

Milliyetçilik, devletle toplum, siyasal olanla siyasal olmayan arasındaki ilişki sorununa bu temel üzerinde bir yanıt öneriyordu. Ancak, bu, "gerçek bir çözüm" değildi: Milliyetçiler, siyasal olanla olmayan arasındaki ilişkilerin muğlaklığını, kamusal olanla özel olan, toplumsal olanla, kültürel olan ve siyasal olan ve toplumla devlet arasındaki ayrımları yok etmek suretiyle kötüye kullandılar (Breuilly, 1994: 112). Devlet, yalnızca ulusal değerlerin ve duygu örüntülerinin değil, her şeyiyle ulusun ifadesiydi. Böylece, Kemalist mit, devletle ulus arasındaki, temsil edenle edilen arasındaki açıklığı ortadan kaldırdı, kendi düzen anlayışına evrensel bir değer atfederek iktidar taleplerine meşruiyet kazandırdı. Kısacası, bu özdeşlikten meşruiyetini alan milliyetçi seçkinler, oyunun kurallarını belirleme gücüne de sahip oldu. Toprak bütünlüğü, ulusal bağımsızlık, kesintisiz ilerleme, toplumsal değişim, milliyetçi seçkinlerin oyunun kurallarını üzerine kurduğu ana temaları oluşturuyordu.

Ulus ve devlet arasındaki özdeşlik, Kemalist söylemi erişilmez ve topluma kapalı kıldı. 1931'de, Atatürk'ün kendisi, Türk ulusunun özelliklerini, ortak bir siyasal varlık (üniter devlet), ortak bir dil, ortak bir vatan, ortak bir ırk ve köken, tarihsel ve ahlaki akrabalık bağları olarak belirtiyordu (*Vatandaş İçin Medeni Bilgiler*: 22). Türklüğü bir ulusal kimlik olarak tanımlayan bu öğeler arasında din yoktu. 1920lerin, ulusu, etnik ve kültürel açıdan çeşitli Müslüman unsurların bir birliği olarak gören anlayışı yerini, Kemalizmin laik toplumsal ilişkiler öngörüsüne dayanan bir milliyetçiliğe bırakıyordu. Dinin ulusu tanımlayan öğelerin dışında bırakılması, birliğin vurgulanmasını kolaylaştırıyor ve böylece modernleşme adına ulusun "Türkleştirilmesini" meşrulaştırıyordu. "Türklük" salt ırksal bir kategori değildi, çoğu kez "rıza" ve "irade" temelinde tanımlanıyordu, ancak, birliğin tehdit altında olduğu durumlarda kolayca kapsayıcı değil, dışlayıcı bir kategoriye dönüşebiliyordu. Kamusal dilden etnik farklılıkların silinmesi ise, daha dışlayıcı bir ulus kavramına kayıldığını gösterdi. Bu, Gellner'in sözleriyle, "olmadığı yerde ulusun icat edilmesi" anlamına geliyordu (Gellner, 1964: 169). Ulus, artık kültürel çeşitlilik temelinde tarif edilmiyordu; farklılık, "hayali bir topluluk" olarak ulusla diğer siyasal topluluklar arasına yerleştiriliyordu. Bu yeni ulus kavrayışı, derin bir sadakat duygusu temelinde sıkı bir birlik tasarımıydı. Bu kavrayış, "Türklüğü" geleneksel özdeşlik formlarına bir alternatif olarak sundu. Kemalist milliyetçilik, böylece, Köker'in de belirttiği gibi, halkçılık ilkesiyle çelişen bir sonuca ulaştı: halk, artık milliyetçi siyasetin odağında değildi. Milliyetçilik, Türk halkının özgünlüğünü korumayı değil, Türk halkı için bir özgünlük yaratmayı hedefler hale gelmişti (1993: 153).

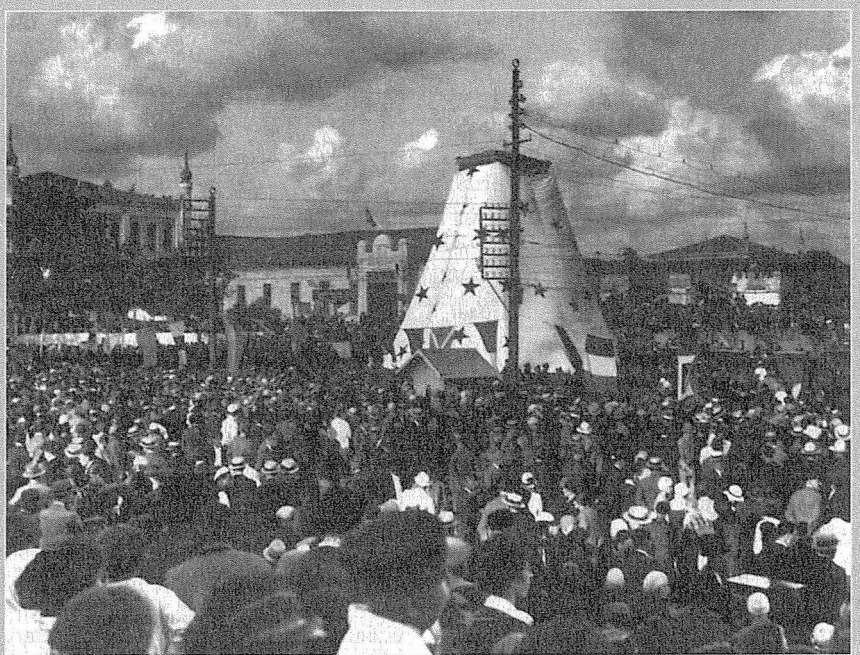
Batılılaşma yoluyla modernleşme düşüncesi, Kemalizmin çekirdeğini oluşturur. Kemalizm, tam bu noktada bir ulus ve modernleşmenin gerektirdiği yeni bir

insan yaratmayı hedefler. Kendisini, modernleşmiş rasyonel laik siyasal topluluğun oluşturulmasının (alternatifi olmayan) bir aracı olarak sunar. Toplumun bütününün modernleşmeci Kemalist projeye kendini adaması ulus olabilmenin, bu anlamda milliyetçi olmak da, yurttaş olmanın esas koşulu haline gelir. Bu özdeşlikler zinciri, bir başka sorunu beraberinde getirir: meşruiyet sorunu. Geleneksel olanın kamusal alanda yok sayılması, çabuk ve derin çatışmaları uyandırır. Modernleşme projesinin meşruiyetini sağlama sorunu Kemalistleri, tarihe ve etnik kökenlere dönmeye zorlar. "Büyük adamlarla ve onların kahramanlıklarıyla, parlak zaferlerle dolu bir geçmiş," Kemalizmin modernleşme hedefini gerçekleştirmek için hegemonik iktidarını kurarken dayandığı mitsel bir kaynak oldu. Türk ulusunun tarihi ve etnik kökenleri üzerinde, devlet kurumlarında araştırmalar başlatıldı. Bu araştırmalarla beslenen "etnik tarihselcilik" (Smith, 1994: 113-121), Türk ulusunun büyük uygarlıkların doğuşunda ve gelişmesinde oynadığı tarihsel rolün altını çizerek gerçek bir önder ve hükümet ile yeniden dünya uygarlığına dahil olabileceği düşüncesine haklılık kazandırır. Bu modernleşmeci milliyetçilik, görünüşte hâlâ halkçıdır. Ancak, halkçılık folklorik bir anlatıya indirgenmiş gibidir: halkçılık, halkın (*folk*) anlamının saf ve biricik kültürel form olarak sabitlendiği dar bir çerçeveye hapsedilir. Bu biriciklik ve saflığı, Türk ulusunun tarih boyunca maruz kaldığı dinin tarihsel olarak kanıtlanmış yozlaştırıcı etkisinden arındırarak yeniden keşfetmek ve korumak bu tarz bir halkçılığın hedefi durumundadır.

Kemalist milliyetçi söylem, devlet ve ulus arasında dikkatli biçimde tasarlanmış bir ilişki öngörür: devlet ve ulus birbirlerinin varoluş nedenleridir. Ancak, aralarındaki ayırıcı çizgi sonuçta anlamsız kılınmıştır. Devletle ulusun birbirleri içinde erimeleri, türdeş toplum mitiyle haklılaştırılır. Kemalist söyleme, ulusal iradeyi devletle ve Tek Parti döneminde partiyle özdeşleştirerek, siyasal ve tarihsel bir varlık olarak "halk" kavramını soyut, tarih-dışı bir "ulus" kavramıyla değiştirerek kamusal/özel ayrımını ortadan kaldırır. Bu, kamusal ve özel alanların kendilerinin ortadan kalkması anlamına gelir. "Kamusal ve özel alanlar arasında, insanların kendilerini yurttaş olarak tanıdıkları, birbirlerini ortak bir dünyanın sınırları olarak konumladıkları bir toplumsal uzamın yokluğunda" siyaset varolamaz (Lefort, 1988: 48-9). Bu durumda, siyasal öznelik ya da yurttaşlık mümkün değildir. Kemalist söylem, sınırlı temsil mekanizmalarının önermekte, ancak bunlar, biçimsel uygulamalar olmanın ötesine geçememektedir. Siyasal etkinlik, toplumsal uzamı türdeş kılmak ve farklılıkları en aza indirmek için bu sınırlı temsil mekanizmalarına hapsedilir.

Genellikle Kemalizmin en önemli sayılan ilkelerinden biri olan laiklik, iki düzeyde anlaşılmaktadır: öncelikle ulus egemenliği kavramının bir sonucu olarak dinsel olanın siyasal alandan çıkartılması anlamında devlet aygıtının laikleştirilmesini ve buna paralel olarak ikinci düzeyde toplumun modern uygarlıkların dayandığı bilimsel ilkeler ve kurallara göre örgütlenmesini kapsamaktadır. Laiklikle iktidarın kaynağı dinsel olmaktan çıkar, egemenlik hakkının kaynağı olarak ulusal irade/ halk iradesi gösterilir. Laiklik ilkesi bununla sınırlı kalmaz, toplumun dinsel ve geleneksel ahlaki değerlerinin laik, rasyonel ve bilimsel değerlerle değiştirilmesini de kapsar.

Laiklik ilkesine dayanan reform hareketlerinin hedefi, "yeni insanı", kimliğinin ayırıcı unsuru din olan Osmanlı kimliğinin karşısında "Türk kimliğini" yaratmak biçiminde anlaşılabilir. Bu bağlamda, kendine bilimsel kuralları temel edinmiş olan devletin toplumun kültürel



Cumhuriyetin birlik-beraberlik ülküsünü simgeleyen Taksim anıtının açılışı. Türkiye'de rejim, sadece heykelleri değil binaları da "telkin", "terbiye" ve "otoriteyi temsil" gücü açısından işlevselliğiyle ele almıştır; her anıt 'amaçlı ve 'mesajlı'dır.

ve ahlakî yapısını dönüştürme görevini üstlenmesi yine laiklik ilkesiyle temellendirilir. Söylemin yapısı içinde laiklik, çağdaş yaşama geçişin bir garantisi olarak sunulur. Geleneksel ve dinsel olanla laik ve bilimsel (rasyonel) olan arasında, doğululuk, Müslümanlık ve Osmanlılıkla Batılılık ve modernlik arasında karşıtlıklar kuran laiklik söylemi, bireyleri Batılı hümanist, aydınlanmacı değerleri benimsemeye, düşünme ve muhakeme etme tarzını bilimsellik ve rasyonellik ölçütünde değiştirmeye, halkın düşünüş tarzını belirlediği düşünülen hurafe ve inançları kökünden yok etmeye ve yeni toplumun temeline pozitif ve deneysel bilimlerin bakış açısını yerleştirmeye dönük bir tasarıdır. Söylemin temel çizgisi, dini siyaset-dışı, inanca dair her şey gibi özel alana ait saymaktır. Meşru ve meşru olmayan dinsel etkinlikler arasında kesin bir ayrım öngörülür. Bu ayrımın ve genelde dinsel alanın denetimi devletin elindedir.

Ancak Kemalist ulus-devlet içinde dinin konumu her zaman kararsız ve muğlak olmuştur. Burada anlatılmak istenen, Kemalist devletle onun "Müslüman" yurttaşları arasındaki gerilimli ilişkidir. Kemalist laiklik söylemi, bir yandan İslâm'a karşı kuşkucu davranır ve dinin toplum hayatındaki rolünü sınırlamaya çabalarken, öte yandan da meşruiyetini sürekli baltalayan, yurttaşlarının çoğunun kimliklerini inançları temelinde tanımlamakta oldukları gerçeği karşısında kırılgandır. Bu durum, geçerli düzenle düzenleme-yönetme işlevi arasındaki açıklıkla açıklanabilir. Kemalist laiklik, yeni bir kimlik ve yeni bir düzen kurma iddiasındadır; İslâm ise,

bu kimliğin ya da düzenin varlık bulmasının olanaksızlığını sürekli hatırlatan yapısal açıklığa işaret eder.

Kemalist söylem içinde bu gerilimi aşmak üzere üç ayrı söylemsel stratejiye başvurulur. İlki, İslâm'ı Cumhuriyet'in gerçek düşmanı olarak yadsıyan dışlayıcı bir mantığa dayanır. Ötekinin bir ya/ya da ilişkisi içinde köktenci biçimde yadsınması söz konusudur. Ancak, Ötekinin bir yadsımaya konu olabilmesi için bir kimliğe gereksinimi olması, bu kimliğin yadsıyan tarafından yeniden kurulmasını gerektirir. Bu da, tam anlamıyla yok saymanın mümkün olmaması anlamına gelir; böylece, önerilen strateji, gerilimi çözmekte başarısızlığa uğramış olur.

İkinci strateji, dini bütünüyle yadsımak yerine Türkiye Cumhuriyeti'nin herhangi bir inancı resmî din olarak tanımasının laiklik ilkesi gereği mümkün olmadığını vurgulayarak, dinin alanını sınırlamaya yöneliktir. Dünyevi olan, yani ulusa ve devlete ait olan işlerde dinin yol gösterici olamayacağı kabul edilir. Böylece laiklik ilkesinin din ve devlet işleri ayrımına dayalı bir yorumuna da ulaşılmış olur. Bu yorum, dinin ait olduğu inanç alanının "kabul edilebilir bir İslâm" tanımı çerçevesinde laikleştirilmesi edimini de içerir. Buna göre, kişiselleştirilmiş, rasyonelleştirilmiş ve siyasetten arındırılmış bir İslâm, kabul edilebilir bir inanç formu olarak tanınmaktadır. Söylemde, bu formun, özünde, kökeninde rasyonel ve bilimsel olan "gerçek" İslâm'ı temsil ettiği iddia edilir. Böylece devlete, laiklik ilkesinin gerçekleştirilmesi çerçevesinde, inancı, hurafelerden, mitlerden, dogmalardan ve her türlü sapkın yorumlardan arındırma görevi de verilmektedir:

"İnsanlara feyz ruhu vermiş olan dinimiz, son dindir. Ekmel dindir. Çünkü dimiz akla, mantığa, hakikate tamamen tevafuk ve tetabuk ediyor. Eğer akla mantığa ve hakikate tevafuk etmemiş olsaydı, bununla diğer kavanini tabiiyeyi ilâhiye beyninde tezat olması icabederdi." (*Söylev ve Demeçler; II*: 98)

(...)

"Efendiler, yapmakta olduğumuz inkılâpların gayesi, Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asrî ve bütün mâna ve eşkâliyle medeni bir heyeti içtimaiye haline îsal etmektir. İnkılâbatımızın umdei asliyesi budur. Bu hakikati kabul edemiyen zihniyetleri tarumar etmek zaruridir. Şimdiye kadar milletin dimağını paslandıran uyuşturan bu zihniyette bulunanlar olmuştur. Herhalde zihniyetlerde mevcut hurafeler kâmilen tardolunacaktır. Onlar çıkarılmadıkça dimağa hakikat nurlarını infaz etmek imkânsızdır" (*Söylev ve Demeçler; II*: 224).

Üçüncü strateji ikincisine yakındır: İslâm değil; fanatikler ve fanatiklik reddedilir. Halkın inancını sömüren siyasetçilere karşı geliştirilen bu strateji güçlü bir halkçı vurguya sahiptir. Özellikle, Cumhuriyet'in kurulmasından önceki yıllarda, Kemalist güçlerin yaygın bir desteğe ihtiyaç duydukları geçiş döneminde hakim olan bu söylemsel strateji, Kemalist laikliğin İslâm'la karşı karşıya kaldığı durumlardaki kırılganlığı nedeniyle hiçbir zaman söylemsel ufuktan bütünüyle silinmemiştir. İslâm'ın popüler formlarıyla ne zaman bir müzakereye girişilse yeniden ortaya çıkmaktadır.

Kemalizmin altı ilkesinden beşincisi, inkılâpçılıktır. 1930'larda Kemalist ilkeler oluşturulurken inkılâpçılığa ikili bir işlev yüklenmiştir. Bunlardan ilki, ulusal kurtuluş hareketinin başarılarını korumaktır. İkincisi ise, çağdaş uygarlık düzeyine erişinceye kadar değişimi sürdürmektir. İnkılâpçılığın bu ikinci yüzü, sürekli bir değişimi gerektiren yeni bir düzenin varlığını varsayar. İnkılâp, varolan kurumların zorla değiştirilmesinin ardından yıkılmış kurumların yerine yenilerinin kuruluşunu da kapsayan iki aşamalı bir süreç olarak anlaşılmaktadır (Atatürk'ten aktaran Afet İnan, 1968: 259). Kurulan yeni dü-

zen içinde, "en yüksek sivil ve modern" gerekler ve zorunluluklar çerçevesinde sürekli ilerleme öngörülmektedir. Yeni siyasal sistemin kuruluşuna kadar devrimci olan söylem, siyasal sistemin kurulmasının ardından "güçlü bir ulus-devlet", "ulusal birlik ve beraberlik", "beraberlik ve dayanışma içinde gerçekleştirilecek ekonomik ilerleme" ve "çağdaş uygarlık düzeyine erişmek için halkın ekonomik, siyasal ve toplumsal seferberliği" temaları etrafında bir değişme ve ilerleme tasarımına dönüşmüştür. Kemalist inkılâpçılığın önemli yanlarından birisi, toplumsal değişimin tepeden bir hamleyle gerçekleştirilmesi girişimidir. Kemalizm hiçbir zaman bir taban hareketi olma iddiasında olmadı. Yasama, yeniliğin gerçekleştirilmesinin ve topluma kabul ettirilmesinin aracı olarak görüldü. Yeniliklerin halkın direnişiyle karşılaşabileceği düşünüldüğünde, halkı aydınlatmak ve yenilikleri tanıtmak üzere birtakım aracı kurumlar oluşturuldu. Ancak bu kurumların yeniliklerin benimsetilmesinde yeterli olmadığı ve yeniliklerin halk tarafından benimsenmediği durumlarda ise, bunların korunmasını sağlayacak yeni kanunlar çıkartıldı (Köker, 1993: 175).

İnkılâpçılık, özellikle halkçılıkla ilişkisi açısından sorunlu bir ilkedir. Öncelikle, ulusal irade ve meclis arasındaki ilişkinin bir temsil ilişkisinden çok bir özdeşlik ilişkisi olması nedeniyle meclis kararları, meşruiyeti rızadan kaynaklanmayan, ama meşruiyeti özünde kararlardı. Bu durum, "halk egemenliği" kavramında ifadesini bulan halkçılıkla çelişmekteydi. Varolan düzenle, getirilmek istenen düzen arasındaki açıklıkta duran halkın eğitilmesinin, bilimsel, rasyonel, modern değerlere sahip kılınmasının bu açıklığı kapatacağı varsayılıyordu. Ancak, Tek Parti döneminde inkılâp ruhunu halka yaymak amacıyla kurulan kurumların çoğu, seçkinlerin temsil ettiği yeni düzenle halk arasındaki açıklığı kapatmakta başarılı olamadı. Bunların çoğu, Tek Parti rejiminin propaganda araçları olmaktan öteye gidemedi.

Kemalist söylem içinde devletçilik, bireysel girişimin devlet eliyle yaratılması ve desteklenmesi anlamında salt ekonomik bir tercihi ifade etmez, toplumsal yaşamın belli ilkeler çerçevesinde, "halk için halka rağmen" örgütlenmesi hedefini de içerir. Ancak toplumun devlet eliyle endüstrileşmesi ve kapitalistleşmesi sonucu sınıf farklarının belirginleşmesi ve derinleşmesi, özünde Kemalist halkçılıkla çelişen bir durumdur: Halkçılık, daha önce belirtildiği gibi, türdeş, uyumlu bir toplum mitine dayanmaktaydı. Buna göre, Türk toplumunu oluşturan bireylerin, farklı mesleklere mensup olsalar bile, çıkarları arasında herhangi bir çatışma söz konusu olamazdı; çünkü bunların hepsi aynı "ulusun" üyeleriydi. Buna dayanarak amaç, bu türdeşliği ve çıkar birliğini koruyucu önlemleri almaktı. Ancak, devletçi politikaların uygulanması sonucu toplumsal farklılıkların varlığı yadsınamaz hale geldi; yine de sınıflar arasındaki çatışma ve çelişkiler hoşgörülmüyordu. Devletçilik bu noktada, bu tür çatışmaların ortaya çıkmasını önlemenin bir aracı olarak formülleştirildi.

Kemalist söylem içinde devlet, geçici bir yatırımcı ya da girişimci olmanın ötesinde bir anlam taşır. Eğitim reformları, dinsel etkinlikler üzerindeki katı denetim mekanizması ve kültürel ve etnik farklılıkların denetlenmesi yoluyla siyasal ve toplumsal pratiğin yönetim ve gözetimi, Kemalist devlete toplum karşısında bir öncelik verir. Bu kapsamlı devletçilik, inkılâpçılığın da özünü oluşturur: halkın, modern, laik, rasyonel toplumun kuruluşu için tepeden bir hamleyle seferber edilmesi. Toplumsal olana özerk bir alan tanımayan bu devletçilik anlayışı, liberalizm ve sosyalizmle karşıtlıkları çerçevesinde tanımlanırken, Türk toplumunun eşsizliği temelinde de haklılaştırılmaktaydı.

Türdeş toplum miti, Türk toplumunun tekliği ve eşsizliği, İslâm'ın önerilen düzene uygun rasyonel özü, Cumhuriyet'in Türk toplumunun doğasına uygunluğu... Bütün bunlar, Kemalizmin mitsel uzamını tanımlayan temalardı. Her mit gibi Kemalizm de, kendisine bir evrensel doğruluk atfederek içeriğini tanımlar; kendisiyle vaat ettiği düzen ve doğruluk ilkesi arasındaki açıklığı yok sayar. Bu strateji, söylemin hegemonya mücadelesinde temeldir.

MİTTEN İMGESELE

1 Kasım 1945'te İnönü'nün duyurduğu siyasî kararla başlayan ve Demokrat Parti (DP) iktidarıyla özdeşleştirilen çok parti deneyimi, bir sağ-kanat halkçılığının doğuşuyla sonuçlandı. DP'de simgeleşen bu yeni halkçılık yorumu, kitlelerle iletişiminde popüler kültürün gösterenlerini kullanarak dinsel ve kırsal değerleri meşrulaştırdı (Mardin, 1973: 184). DP, halkçılığı ve halk egemenliğini vurguladı ve siyasal girişimin partiden (tepeden) değil, halktan (tabandan) gelmesi talebini dile getirdi (Ahmad, 1993: 105). Bu yeni halkçılık, Kemalist reformlara rağmen kendilerini İslâm'la ve Müslüman Türklerin unutulan tarihiyle özdeşleştirmeyi sürdüren grupların taleplerini dile getirme işlevini yüklendi ve o günden beri bu işlevi sürdürdü. Yeni halkçılığın yükselişi, 'çevrenin' bastırılan toplumsal-kültürel çeşitliliğinin, inanca ait bir dizi gösterenle İslâm'a yeniden eklemlenerek, laik, pozitivist bir ideolojiye dayandırılmış katı bir ilericiliğe direnmekte olduğunu gösterdi.

Mit, metaforik bir doğaya sahiptir. Bir başka deyişle, mitin somut veya gerçek içeriği, kendisinden farklı bir şeyi, yani hedeflenen, evrensellik atfedilen bir doğruluk ilkesini temsil eder. (Laclau, 1990: 63). Bu anlamda, Tek Parti yönetimine karşı kitlesel hoşnutsuzluğun, Kemalist mitsel uzamın tamamlanmamış ve metaforik doğasını görünür kıldığı söylenebilir. Kemalist modernleşme projesinin meşruiyeti sorgulanmıyordu, ancak yarattığı düş kırıklıkları ve engellemeler, türdeş ve bölünmemiş toplum miti ile karşılanamadı. Bu yapısal yetersizlik, söylemsel alanda 'demokrasi'nin yeni bir mit olarak ortaya çıkışının koşulu oldu. Demokrasi, egemen Kemalist söyleme bir alternatif olarak sunuldu, ona karşı bir düğüm noktası oluşturdu. Demokrasi miti, yaygın hoşnutsuzlukların ve taleplerin temsil edileceği yeni bir yüzey oluşturuyordu ve Kemalist söylemin kuruluşu sırasında dışarıda bırakılan güçleri ve öğeleri siyasal alana yeniden eklemlemeyi vaat ediyordu.

Ancak bu gelişme, Kemalist mitsel uzamın genişlemesiyle sonuçlandı. Kemalizm, demokrasi gösterenini hegemonize ederek kendi söylemsel zincirine eklemeyi başardı. 1960'da 'devletçi seçkinler' DP yönetimine karşı harekete geçmeye karar verdi. Ordu, rejime, demokrasiyi ve devleti kurtarmak ve Atatürk'ün mirasını korumak amacıyla müdahale etti. Kemalist seçkinler, demokrasiyi yerleştirmek üzere görev başındaydılar. Demokrasi böylece Kemalist söylemin hegemonya alanına sokulmuş oluyordu. Bu bütünleşme, Cumhuriyetçi seçkinlerin askerî rejimi ve genişleyen rollerini meşrulaştırmak için başvurdukları söylemsel stratejilerde belirginleşir. Örneğin, 1961 Anayasası Kemalist modernleşme ile demokratikleşme arasındaki 'tartışmasız' özdeşliği vurgulayan bir belgedir. İktidarın merkezde yoğunlaşmasını engelleyen denetim mekanizmaları oluşturan ve hak ve özgürlükleri güvence altına alan Anayasa, aynı zamanda "Atatürkçü düşüncenin siyasal bir manifesto olarak korunmasına" dönük bir girişimdi (Heper, 1988: 324). 153. madde, Anayasanın hiçbir hükmünün 'devrim yasalarına' aykırı biçimde yorumlanamayacağını hükme bağlayarak siyasal rejim içinde Kemalist reformların tartışıl-

maz konumlarını güvence altına almaktaydı. Anayasa ile devrim yasaları arasındaki sürekliliğin bu madde aracılığıyla vurgulanmasından, Kemalist ilkelerin siyasetin temelini oluşturmayı sürdürdüğü sonucu çıkarılabilir. Anayasanın bu ikili işlevi, 'modern, Batılılaşmış, laik ve rasyonel toplum' mitinin bir imgesele dönüşmekte olduğunu gösteriyordu: başlangıçta Kemalizmin hegemonyasını tehdit eden demokrasi göstereni, Kemalizm tarafından özümleniyor, böylece Kemalist mitsel uzam genişleyerek imgesele dönüşüyordu.

1970'lerin sonuna kadar olan dönemde söylemsel mantık, ayrı kimlikleri, sağcı/solcu, gelenekçi/modernleşmeci, gerici/ilerici, aşırı milliyetçi/Marksist gibi bir dizi karşıtlık temelinde söylemsellik alanına yerleştiriyor, Kemalist modernleşme projesiyle demokratik idealler arasında eşdeğerlikler kuruyordu. Demokratik ve modernleşmeci Kemalizm, her nesnenin ortaya çıkışının olabilirlik koşulu olduğu ölçüde bir imgesel olmaktaydı. Örneğin, Türkçülük, Kemalizmin 'güvenli, müreffeh, mutlu ve modernleşmiş bir Türkiye' arzusunu paylaşıyordu. Milliyetçilik, Türkiye'yi geleneksel değerlerden ve ulusal özgünlüklerden ödün vermeksizin modernleştirmek üzere bir 'üçüncü yol' olarak öneriliyordu. Sol, Türk devriminin anti-emperyalist bir öz taşıdığı iddiasıyla, Kemalist modernleşme projesini, Türkiye'nin feodal ve yarı feodal yapısından kaynaklanan sorunların üstesinden gelme potansiyeliyle değerlendirdi. Örneğin Türkiye Komünist Partisi, Kemalizmin kalkınmacı ve görece anti-emperyalist perspektifine paralel bir sosyalist söylem geliştirdi. Benzeri biçimde Islâm, 1940'lardan itibaren, modernleşmeyle kurduğu olumlayıcı ilişki bağlamında Cumhuriyet'le özdeşleşebiliyordu. Rızanın ifadesindeki söylemsel stratejilerin çeşitliliğine rağmen, İslâmcı söylemde öncelik, Kemalist modernleşme projesine sessiz ama gönülsüz bir rızaya veriliyordu. Mardin, 1972'de kurulan Millî Selamet Partisi'nin modernleşmecilikle kurduğu sentez açısından Türk tarihinde ender rastlanır bir durum oluşturduğunu belirtiyor (1977: 279-99). Bu da, Kemalizmin hegemonik edimine bağlanabilir. Hegemonik bir söylem olarak Kemalizm, çeşitli özne konumlarının ortaya çıkmasına ve kendilerini 'laik-modern Türklük' biçiminde ifade edilecek olan merkezî özne konumuna eklemleyebilmelerine olanak sağlamıştır. Ancak Kemalizm, toplumsal-dinî alanın çoğulluğunu denetlenebilir evrensel bir bütünde yeniden inşa etmede başarısız oldu. Kemalizmin başarısızlığı, Islâm'ın eklemlenebileceği yolları çeşitlendirdi. Islâm'ı kamusal alandan silme girişimi, Islâm'ın siyasallaşmasını beraberinde getirdi.

Kemalizm, siyasal arenada tanınabilmenin bir aracı ve Batı dışı bir modernleşmenin göstereniydi, siyasal mücadelelerin kendi olabilirlik koşullarını buldukları bir ufuktu. Kemalist özne konumu etrafındaki eklemlenmelerin çoğalması, olası bir Kemalist kimlikle diğerleri arasındaki sınırı belirsizleştirdi. Kemalizm, çevresinde birleşen eşdeğerliklerin içini boşaltıp gerçek içerikleriyle bağlarını zayıflattı, böylece boş bir gösterene dönüştü. Kendi *yokluğunun* göstergesi olmaya başladığında Kemalizmin konumu belirsiz ve kararsız hale geldi. 1961 Anayasası ile siyaseti düzenleme niyetini ifade etmiş olan merkez, toplumsal ve siyasal alanları birleştirmekte ve kendi hegemonik kapsamının dışına taşan söylemsellik alanını denetlemekte başarısızdı. 1970'lerin sonlarına gelindiğinde, siyasal radikalizmin bir sonucu olarak ortaya çıkan karşıtlıklar ve mücadele alanları, hegemonyasını yıpratarak, sınırlarını zedeleyerek ve toparlayıcı etkilerini yok ederek merkezin kökten oluşsallığını, *düzen* ve *düzenleme* arasındaki açıklığın kapatılmasının olanaksızlığını gösterdi.

'Demokrasinin düzene konulması' hedefi, 1980 darbesinde de, devlet ve siyaset arasında bir ayrışmanın sağlanmasına zemin hazırladı. Askerî rejim, ulusal birliği ve demokrasi pahasına da olsa Türkiye Cumhuriyeti'nin bekasını özellikle vurguladı. Bu, bir anlamda Kemalizmin totaliter eğilimlerinin dirilişiydi. Kısa sürede parlamenter rejime dönülmesine rağmen, siyasal katılımı sınırlayan anayasal hükümler aracılığıyla yarı totaliter eğilimlerin siyaset üzerindeki belirleyici etkisi sürdü. Ordunun *kökü dışarıda* ideolojileri Atatürkçülükle değiştirme çabası, Kemalistlerle askerî seçkinler arasındaki tarihsel bağlardan kaynaklanıyordu. Uyumlu toplum imgesi, toplumsal ve siyasal yaşamı tüm boyutlarıyla etkileyen yeni yönelimin temelini oluşturdu. İdeolojik olmayan rızaya dayanan bir toplumun yaratılması ve ulusal birlik ve bütünlüğün sağlanmasında dinin önemi üzerinde duruldu. İslâm'ı Türklüğün bir parçası sayarak onunla uzlaşan ordu, Kemalizmin laik, rasyonel ve modern toplum tanımını yeniden eklemledi. İnancın rasyonel temellere oturtulması, devletin elinde Kemalist rejime kitlesel destek sağlama yolunda ideolojik bir araca dönüştü. Bunun sonucu, kültürün ana belirleyicisi olarak İslâm'ın devlet söylemiyle eklemlenmesidir.

SONUÇ YERİNE...

Laclau, kökten bir düzensizlik halinde *düzenin* bir yokluk olarak bulunduğunu belirtir. Henüz, *düzen* tanımlanmamıştır. *Düzeni* her tanımlama girişimi, bir hegemonya kurma girişimidir; bu girişimde başarılı olan siyasal güçler hegemoniktir. (Laclau, 1996: 45) Türkiye tarihinin, Kurtuluş Savaşı'ndan askerî müdahalelere kırılma momentleri, böyle bir yokluğun varolduğu, rejimin siyasal, ekonomik, toplumsal hedeflerinin Kemalist ilkeler doğrultusunda yeniden tanımlandığı momentlerdir. 1960-1980 yılları arasında gerçekleştirilen üç askerî müdahale, devletin siyasal belirsizlik ve düzensizlikle mücadelesinin sonucuydu. Bu momentlerde Kemalizm, düzen tanımlarının düğüm noktasını oluşturdu. 1980 sonrasının, siyaset korkusu, uyum ve birlik özlemleriyle beslenen, Anayasada güvence altına alınan otoriter ideolojisi de, aslında, 1980 öncesinin bölünmüşlüğü ve kutuplaşmışlığına Kemalist bir yanıttı. Yeni rejimin mantığını Kemalist ilkelerden alan otoriter vurgusu, Kemalizm ve demokrasi arasındaki özdeşliğin sorgulanmasına hız verdi. Jöntürk hareketinden Kemalizme bütün halkçı ideolojilerin sabit öğesi olmuş *toplumsal tabiplik* fikri, devletçiliğin karşısına muhafazakâr bir liberalizmi koyan yeni sağ-kanat halkçılığının hegemonik müdahaleleriyle etkisizleşti, olumsuz bir anlam yüklendi. Muhafazakâr ve İslâmcı karşı-özdeşlik formlarının çoğalması, fazlaca çatışmalı ve siyasallaşmış bir toplumda hegemonik söylemin sınırlarının belirginleşmesi, 1980'den bugüne siyasal alanın başat özelliğidir. Söz konusu olan ikili bir süreçtir: ilkin Kemalizm, metaforik gücünü ve imgesel boyutunu yitirmekte, yani, metaforik bir tamlığı ifade etmekten, toplumsal talepleri, yerinden edilmeleri özümsemekten gittikçe uzaklaşmaktadır, ki bu, onun hegemonik konumundaki kaymayı gösterir; ancak Kemalist güçlerin tamamen çözüldüğü iddia edilemez; çünkü Kemalizm, köktendinci ve etnik milliyetçi kimliklere karşı özdeşlik formları sunan, ordunun siyasete doğrudan ya da örtük müdahalelerinde belirginleşen siyasal projesiyle hegemonyasını yeniden kurma potansiyeline sahip olmayı sürdürmektedir. ❐

İkna (İnandırma) *Yerine Tecebbür* (Zorlama)

METE TUNÇAY

Millî Mücadele'nin başlangıcından Cumhuriyet'in ilanına kadar, halk arasında ulusçu bir tutunum (*cohesion*) bilincinin yaygın olmaması nedeniyle, İslâmî dayanışmadan yararlanılmıştı. Hatta "dinin siyasete alet edilmesi" yolunda, Osmanlı dönemine oranla daha da ileriye gidilmişti.

Cumhuriyet'in ilk dört ayında, halifelik de devam etti. Ancak 1924 Martının başlarında, hilafet kaldırılıp hanedan üyeleri yurtdışına sürülürken, (medreseler ve şeriat mahkemeleri gibi) eğitim ve yargıdaki din kurumları da yasaklandı. Ama, 1924 Anayasası'nın 1928 Nisanında yapılan değişikliklerine değin, "Türkiye devletinin dini, din-i İslâmdır" hükmü korundu.

Niyazi Berkes'in "kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurtulma" diye tanımlayarak *çağdaşlaşma* ile özdeşleştirdiği "laikleşme" adımları, bu ilkenin 1937'de Altı Ok içinde Anayasaya girmesine kadar devam etmiştir. Bu adımların başlıcaları şöyle sıralanabilir:

1925 başlarındaki Şeyh Said Ayaklanması üzerine çıkarılan Takrir-i Sükûn Kanunu'nun (ve İstiklal Mahkemelerinin) yarattığı buyurgan hava altında yapılan şapka ve giyim kuşam devrimleri; "tekke ve zaviyelerle türbelerin seddi", dolayısıyla tarikatların yasaklanması. Aynı yılın sonlarında, hicrî ve muaddel rumî takvimler yerine, Milat başlangıçlı uluslararası takvimin ve alafranga saatin kabulü (yani 1341, 1925 oldu; "gün" de güneşin batmasından başlatılmak yerine, kökenleri Roma hukukuna kadar giden bir uylaşımla geceyarısından başlatıldı).

1926 yılında, benim "çeviri yasalarla hukuk devrimi" dediğim şey yapıldı. Aslında, 19. yüzyıl ortalarında başlayan Batı yasalarını benimseme hareketi, birçok alanda şeriat yasaları yürürlükte kaldığı için bir ikilik yaratmıştı. Cumhuriyet'teyse, aile, borçlar vb. konularındaki dinsel hükümler kaldırılarak *réception* tamamlandı; kıta Avrupa hukuku yalnız başına hükümferman oldu.

1928 Mayısında "beynelmilel erkamı" (Arap rakamlarının Batı'da kabul edilen biçimleri) alındı; Kasımda da Latin esaslı "Türk Alfabesi" kanunlaştırıldı. Halka yeni harfleri öğretmek için, Millet Mektepleri Teşkilatı kuruldu. 1931 yılında, bütün ölçüler metrik sisteme uyarlandı. 1935'te de pazar günü hafta tatili olarak benimsendi.

Tarık bin Zeyyad'ın İberya'ya çıkarken geri dönülmesini imkânsız kılmak için gemilerini yaktırmasına benzer bir biçimde, geçmişle ilişkilerin kopartılmasını amaçlayan bu reformların arasında, bence en etkilisi "Yazı Devrimi" olmuştur.

Yazı karakterlerinin, yani alfabenin dinlerle garip bir ilişkisi vardır. Tarihte bir takım halklar, yeni bir dini kabul ettikleri ya da dinlerini koruyarak anadillerini değiştirdikleri durumlarda, o dinin kutsal metinlerini geleneksel ya da edinilmiş dillerine çevirmeye razı olsalar bile, metinlerin yazılı oldukları özgün alfabeyi kullanmaya devam etmişlerdir. [Eski Mısır'ın resim-yazısına *hieroglif* (kutsal oymalar) denildiğini unutmayalım. Bu terim, "Tanrı'nın (el)yazısı" diye de düşünülebilir!] "Tılsım" gibi kavramlara başvurmadan anlaşılması ve çözümlenmesi zor olacak söz konusu ısrara birçok örnek gösterilebilir. Ortodoks Hıristiyanlığı benimsemiş Türk kökenli insanlar mı oldukları, yoksa Elen(leşmiş) bir halk iken Türkçe'yi mi özümsedikleri bilinmeyen Karamanlı Rumlar, kiliselerinde "İsa Mesih'in namazı"nı pekâlâ Türkçe eda ederlerken, bütün yaşamlarında Yunan alfabesini kullanmayı sürdürmüşlerdir. 20. yüzyılın başlarında hâlâ Yunan ve Ermeni harfleriyle basılmış Türkçe İnciller vardır. Bizim tam tersimize, yeniden varolma ideolojisini kopuş yerine sürekliliğe dayandırmak isteyen İsrail devleti 1949 yılında kurulurken, o vakte kadar sinagogların dışında kullanılmayan İbranî alfabesi (o dille birlikte) canlandırılmıştır.

Din-Dil ilişkisi açısından Hıristiyanlıkla Müslümanlık (ve Yahudilik) arasında büyük bir fark vardır. "Eski Ahid"in Yahudiler tarafından İbranice olarak sürdürülegelmesine karşılık; birçok bölümü herhalde Aramî ya da İbranî dillerinde yazılmış olan "Yeni Ahid", "Hıristiyanlığın zaten Yunanlılaşmış bir Yahudilik olduğu" görüşünü doğrularcasına, en başında ya Yunancaya çevrilmiş ya da kimi bölümleri Yunanca kaleme alınmıştır. Daha sonra Aziz Hieronymus'un yaptığı Latince Vulgata çevirisi Katolik dünyasında resmî metin olarak benimsenmiş, Reformasyon'da ise çeşitli ulusal dillere yapılan çevirileri Protestan kiliselerinde kullanılmaya başlanmıştır. Bu kutsal kitapların Tanrı buyruklarını içerdiği kabul edilmekle birlikte, Kuran-ı Kerim için inanıldığı gibi "Kelâmullah" oldukları anlayışı yoktur. Dolayısıyla, Kuran'ın Arapça'dan başka dillere "mealen" çevrilmesine razı olunsa da, ibadette Arapça özgün metnin kullanılmasında ve din hizmetlileri başta, bütün aydın müminlerin bu dili öğrenmesinde ısrar edilmiştir.

Osmanlıca'nın yazılmasında yararlanılan Arap harflerinin "ıslah" edilerek Türkçe'ye uyarlanması yönünde en az yarım asırdır öneriler yapılıyordu. Namık Kemal bu fikre karşı çıkmış ve (Menemenlizade Rıfat Bey'e 8 Ağustos 1878 tarihli bir mektubunda) "yazının ıslahı için Latin harflerini bizim lisana almak, Frenk elbisesi giymeyi mülkün ıslahına medar olur zannetmek kabilindendir" demişti. Enver Paşa'nın Birinci Dünya Savaşı yıllarında "huruf-u munfasıla" denilen biçimde Arap harflerinin bitiştirilmek yerine ayrı ayrı kullanılmasını sağlamak için bir girişimde bulunduğu, ama bu reformun savaş ertesine bırakıldığı bilinmektedir. Cumhuriyet'in ilanından sonra, 1926'da Bakü'de toplanan bir kongredeyse o zamana kadar Türkçelerini Arap alfabesiyle yazan Sovyet halkları Latin harflerine geçme kararını alırlarken, Fuat Köprülü'nün başkanlığındaki T.C. delegeleri çekimser kalmıştı.

Kaldı ki, Türklerin Arap harflerini güzel ve estetik (kaligrafik) olarak yazmakta, övündükleri özel bir becerileri vardı. "Kuran-ı Kerim Mekke'de nazil olmuştur (Peygambere inmiştir), Kahire'de tilâvet edilmiştir (usulüne göre okunmuştur), İstanbul'da (en başarılı hüsn-ü hatla) yazılmıştır" sözünü hatırlamak gerekir.

Yazı Devrimi, simgesel önemi bakımından belki Şapka Devrimi'yle karşılaştırılabilir. Fakat şapka giymeye ancak "Frenk mukallitliği" (öykünmeciliği) diye karşı çıkılabilirken, alfabe değiştirmek, bir kuşak içinde o zamana kadar yazılmış bü-

1928'de yeni harflerin kabulüyle başlayan harf inkılâbına bir toplumsal eğitim seferberliği eşlik etmiştir. Bu inkılâp, hem "köhnemiş eskiyi yıkma" gayesiyle hem de Latin harflerinin Türkçe seslerin ifadesine uygunluğuyla açıklanmıştır.

tün yapıtları okunmaz/anlaşılmaz hale sokmuştur. Bu, düşünülebilecek en köktenci kültür değiştirme girişimiydi. Çünkü İslâm dininin de, yükseltilmek istenen Türk milliyetçiliği ışığında yeniden biçimlendirilmesini ima ediyordu.

Yazı Devrimi'ni, Cumhuriyet'in ilk on yılında dil üstünden denenen "İslâmiyeti Türkleştirme" hareketleri bağlamında değerlendirmek gerekir. Önce, 1926 ilkbaharında Türkçe'yle namaz kıldırma denemeleri yapılmış, dört yıl sonra İlâhiyat Fakültesi çevresindeki bir grup "modernist" İslâmcıdan oluşan bir kurul "reformasyon" önerileri hazırlamıştır. 1932 başlarında da (Ramazan ayı içinde), Türkçe Kuran tutar mı, tutmaz mı diye araştırılmıştır. [Bu son konuda ayrıntılı bir inceleme için bkz. Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kuran ve Cumhuriyet İdeolojisi* (Istanbul: 1998).] İbadette Türkçe Kuran'ın zorlanmasından o dönem vazgeçilmekle birlikte, aynı yılın sonlarından 1950'deki Demokrat Parti iktidarına kadar, Ezan ve Kâmet Türkçe okunmuştur. Türkçe Kuran konusu, 20. yüzyılın sonunda bazı çevrelerce yeniden savunulan bir dava oldu.

19. yüzyılda Osmanlı çağdaşlaşmacıları arasında ortaya çıkan, genel olarak dinin, bizim özelimizde de İslâmiyetin "mani-i terakki" (ilerlemeye engel) olduğu fikri, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında da devam etmiştir. Pozitivistçe bir "bilime inanma" tutumuyla iki yoldan birini seçmek gerekiyordu. Kemalist hakim düşünceye göre, Batı'da Lutherci Protestan Reformasyonu kutsal kitabı ulusal dillere çevirince Hıristiyanlık çağdaşlık yoluna girmişti. Biz de onun gibi yapabilirdik. Öteki yol, Sovyet Devrimi'nin yaptığı gibi, açıkça dine karşı çıkmaktı. Sanıyorum, kamu güvenliği açısından, sıradan halkın dindar kalmasının daha istenilir olduğu düşünüldü. Onun için, öncelikle İslâm Reformasyonu projesi üstünde du-

ruldu. Bu yalnızca bir dil ve yazı sorunu değildi; ibadet düzeninin de değiştirilmesi, örneğin secde etmek yerine, camilere oturacak sıralar konulması, müzikli ayinler yapılması vb. önerildi. Kuran'ın Türkçe'ye çevrilip ibadette Arapça özgün metnin yerine bunun kullanılması fikri yaygın bir hoşnutsuzluk yaratınca, zamanın ve zeminin henüz uygun olmadığı gerekçesiyle İslâm Reformasyonu düşüncesi rafa kaldırıldı.

Türkiye'de hiçbir zaman, dine Sovyetler'deki kadar açıkça karşı çıkılmamış olmakla birlikte [unutmayalım ki, orada Moskova'nın bir katedrali büsbütün yıkılmış, Leningrad'ın Kazan katedrali ise Tanrı-tanımazlık müzesi yapılmıştı!], özellikle Cumhuriyet'in ilk on yılında, İslâm konusunda inanılması güç boyutlara varan bir "mübalâtsızlık" (diyelim, umursamazlık) gösterilmiştir. Örneğin, bir ara Sultanahmet Camii'nin resim galerisi yapılması önerilecek kadar ileriye gidilmişti.*

Bence asıl endişe edilen, bu tür düzeltimlerle dinin ve dinadamlarının güç kazanmaları ve laik iktidara rakip bir yetke merkezi oluşturmaları ihtimaliydi.

Dinin her yerde ve her zaman toplum üyelerinin dünya görüşlerini özellikle *eğitim* üstünden kalıplayageldiği bilinmektedir. Bizde, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde mühendislik ve tıp okullarından itibaren geleneksel medrese ve tekkelere rakip bir dünyevî eğitime yönelme başlamıştı. Hatta, uygulamaya dönük bu (amelî) bilgi dallarına, dinbilgisiyle özdeş olan "ilim" yerine, "fen" deniyordu. Nitekim, yeni kurulan Osmanlı üniversitesine de, fenlerevi anlamındaki "Darülfünun" adı verilmişti. (Rusya'da Büyük Petro'nun akademisi kurulurken, bilim yerine, *nauk* sözcüğünün kullanılmasında da benzer kaygılar rol oynamıştır.)

Sultan II. Abdülhamit'in 1876 Anayasası'nı "talik" etme (askıya alma) gerekçesi, meşrutiyet iyi ve çağdaş bir şey olmakla birlikte, halkın anayasalı yönetime henüz hazır bulunmadığı, eğitilerek çağdaşlığa hazırlanması gerektiğiydi. Bu tanı ve sağaltma yönteminin, kamusal yaşamımızda bugüne değin geldiğini söylemek abartma olmaz.

Ne var ki, Cumhuriyet'in ilk döneminde benimsenen eğitim anlayışı, bilgi aktarımının yanı sıra eleştirel ve yaratıcı düşünmeyi amaçlamamış, yapılan devrimlerin içselleştirilmesi ve yayılması için bir rejim propagandası aracı olarak kullanılmak istenmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin çağdaşlaşma projesi, akla ve bilime beslediği inanç bakımından, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinin (yani 1839-1918 yıllarının) devamı niteliğindeydi. Şu farkla ki, o dönemlerin sakıngan ve uzlaşmacı tutumuna karşılık, Cumhuriyetçiler daha gözükara davranıyorlardı. Osmanlı uzlaşmacılığının "telifçi" (eklektik, hatta senkretik) olduğu, içinde çelişkiler barındırdığı doğrudur. Fakat, "uzlaşma" çağdaş liberal demokrasi kültürünün önemli bir öğesidir.

(*) Cemal Reşit Rey anlatıyor: "1926 Ağustosunda maarif vekili [Mustafa] Necati Bey bir Sanayi-i Nefise [Güzel Sanatlar] Encümeni toplamıştı Bu encümene beni de davet etti. İşte o encümende alınan kararla mekteplerden Alaturka müzik tedrisatı kaldırıldı. Böyle isabetli kararların yanında fazla cüretkâranelerinin de alınmasına ramak kaldığına şahit oldum. Bu encümenimizin reisi rahmetli Namık İsmail [Yeğenoğlu] ile rahmetli Çallı İbrahim, Necati Beye bir dilekçe sundular. Bu dilekçede ressamların eserlerini teşhir edecek bir galeriden mahrum bulunduğu belirtiliyor ve hükûmetten bu iş için bir mahal isteniyordu. İstenilen mahal neydi biliyor musunuz? Sultan Ahmet Camii. Ancak ilave ediliyordu ki, camide yukarıdan gelen ışığın az oluşu resimlerin en iyi şerait altında teşhirine mani idi. Bunun için kubbede delikler açılması teklif edilmişti. Necati Bey muvafakatini vermek üzere iken, rahmetli Mimar Kemalettin Beyin pürhiddet yerinden kalkarak söylediği sözlerden sonra bu karardan vazgeçildi."

Yazarın muhtemelen *Cumhuriyet* gazetesinde çıkmış olan "Atatürk ve Müzik" başlıklı makalesinin tümü şu kaynakta aktarılmıştır: *Atatürk Devrimleri İdeolojisinin Türk Müzik Kültürüne Doğrudan ve Dolaylı Etkileri* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Türk Müziği Kulübü Yayınları, 1980), s. 142-45.

Erken Cumhuriyet'in yönetici seçkinleri, kendi doğrularından çok emindiler. Bunları topluma kabul ettirmek için, geleneklerle uzlaşmayı düşünmüyorlar, halk yığınlarını *laik eğitim* yoluyla "irşad" ve "ikna" etmeyi amaçlıyorlardı.

Atatürk'ün Cumhuriyet'in ilanından yedi ay önce, Konya'daki Türk Ocağı'nda yaptığı bir konuşmada, aydınlara yol göstermek için kullandığı bu terimler (ve aynı aydınları suçlayan karşıtları: "tahakküm" – "tecebbür" – "istibdat"), İslâm dinbiliminden ödünç alınmış kavramları yansıtmaktadır. Ben, bu konuşmanın bazı bölümlerini, *TC'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması 1923-31* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999, 3. bas.) kitabımda (s. 219'da), Gazi Paşanın o zamanki halkçılık anlayışını göstermek için alıntılamıştım. Gazi, burada İslâmiyet'in "aklî ve tabiî din" (*rational and natural religion*) olduğunu, ama "ciddi ve hakiki ulema" dışındaki dinadamlarının yalnız onun kişisel inançlarına değil, "millet"in yaşam ve çıkarlarına aykırı tutumları nedeniyle "tepelenmeleri" gerektiğini savunuyordu. Daha sonra da, "avam" ile "münevverân" zihniyetleri arasındaki uyumsuzluktan yakınıyordu: "Sınıf-ı münevver telkinle, irşadla kitle-i ekseriyeti kendi maksadına göre iknaa muvaffak olamayınca, başka vasıtalara tevessül eder. Halka tahakküm ve tecebbüre başlar, halkı istibdatta bulundurmağa kalkar."

Kamusal alanda, doğru'nun, iyi'nin, yararlı'nın ne olduğunu, (dini ya da ideolojisi yoluyla) *bilen* bir kimsenin, halkla uzlaşmaya, onlara danışmaya ihtiyacı yoktur. Hatta doğruyu bilenin, onu topluma zorlamasının ahlakî bir ödev olduğu bile söylenebilir. Atatürk'ün 1923 Martında, aydınları sıradan halkı kendi doğrularına inandırmaya çağırması, zorlamanın uygulamada işe yaramamasından ötürüdür. Ama, uyum sağlama yönünde sonuç alabilmek için geleneklerle uzlaşmayı, yerleşik inanışlara "tavizler" (ödünler) vermeyi aklına getirmemektedir.

Pekiyi, Cumhuriyet devrimleri hiç yapılmasalar daha mı iyi olurdu? Buna "evet" demek, elbette olanaksızdır. Kuramsal bir olasılık, 1920'lerdeki ve 30'lardaki Jakoben çağdaşlaşmacılığın daha sonraki yıllarda da sürdürülmesiydi. Bu yolu kapatan iç ve dış nedenleri hep biliyoruz. Fakat farz-ı muhal onlar olmasalar da, gerçekleştirilebilecek sonuç, ne tür bir "çağdaşlık" olacaktı? Belki biçimsel olarak ileri ülkelere benzeyen, ama özünde çağcıllıktan uzak, özgürlüklerden, insan haklarından, demokrasiden yoksun bir yaşayış. Ya da daha yavaş, sindire sindire, halkın katılımıyla, onun istediği yönde yürümek. Halk çoğunluğunun uzun dönemde yanlış bir yolda ısrar etmeyeceği, İslâmî bir kabul olduktan başka, demokrasinin de temel varsayımlarındandır.

Mesele, meşrutiyeti ya da demokrasiyi, halk onları yaşamaya hazır hale geldikten sonra tadı çıkarılacak rejimler diye düşünmemek, sorunların üstesinden gelmeye çalışırken bu çağdaş siyasal yönetim biçimlerini uygulamaktır. Geçmişte öyle yapılsaydı, bugün böyle olmazdık. Ama, rahmetli babamın diline pelesenk ettiği bir totolojiyle, "Olmuş bir şeyin olmamış olmasına imkân olmadığı gibi, olmamış bir şeyin de olmuş olmasına imkân yoktur." ❐

Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi

LEVENT KÖKER

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra, 1930'ların başına tesadüf eden Tek Parti yönetiminin pekişmesiyle eşzamanlı olarak resmîyet kazanan Kemalizm (bkz. Tunçay, 1989), 1945 sonrası çok partili siyasî hayatın bugünlere dek süregelen çalkantılı ve kesintili süreçleri içinde, çeşitli ve birbiriyle çatışan yorumlara konu olmuştur. Bu yorumlar, Tek Parti döneminin ürünü olan Kemalizm sözcüğünün[1] yanı sıra, 1940'ların "Millî Şef" yönetimi altında görece sakıncasız bir muhalefeti dillendirebilme yolu olarak bulunmuş gibi görünen "Atatürkçülük"[2] sözcüğünü de ortaya çıkartarak gelişip karmaşıklaşmıştır. Örneğin, özellikle 1960'lardan itibaren daha çok sol siyasî düşünce ve örgütlenmeler tarafından veya onlarla birlikte telaffuz edilegelen Kemalizm yerine, milliyetçi-muhafazakâr düşünce ve örgütlenmelerde Atatürkçülük sözcüğünün tercih edildiği;[3] bununla birlikte, sol düşünce içinde yer alıp "Atatürkçülük" sözcüğünü "devrim" ile birlikte kullananların da var olduğu (örneğin Tunaya, 1981); dahası, özellikle sol düşünce akımları içinden söz ve eylem üretenlerin, karşıtlarını "sahte Atatürkçü" veya "gardırop Atatürkçüsü" diye niteledikleri bilinmektedir. Cumhuriyet'in ekonomik, siyasî ve kültürel hayatı açısından son yirmi yılın bir nevi miladı diye alabileceğimiz 12 Eylül 1980 askerî darbesinden sonraki süreçte, askerî yönetimin güdümü ve belirleyiciliği altında gerçekleştirilen yeni bir anayasal rejim oluşturmaya yönelik uygulamaların meşruluğunu sağlamak amacıyla başvurulan Atatürkçülük vurgusunu da -mesela, "Devrim Tarihi" yerine "Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi" tabirini yerleştirme gayretini- bu terimleştirmeler arasında kaydetmek gerekmektedir. Bu terimleştirme meselesi bağlamında, 12 Eylül otoriteryanizminden çok partili siyasî hayata yeniden geçiş süreci içinde, örneğin Türk Dil Kurumu ile Türk Tarih Kurumu'nun kapatılıp, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulu'nun oluşturulması vesilesiyle açığa vurulan, "Atatürk'ün vasiyeti çiğnendi" veya "Atatürk'e ihanet edildi" türünden tepkilerde yine -zımnen de olsa- "sahte" ve "gerçek" Atatürkçülük ayrımına dayanılmış olduğunu hatırlamak gerekmektedir.[4] Tabloyu, Cumhuriyet'i yıkma amacıyla siyaset yaptığı için Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılan Refah Partisi'nin "siyasî yasaklı" önderinin "Atatürk yaşasaydı Refah Partisi'ne girerdi" mealindeki yargısıyla tamamlayabiliriz.[5] Özetlersek: Kemalizm ve Atatürkçülük sözcükleri sıkça, farklı ve çatışan yorumlamalara konu edilmekte; her bir yorum sahibi veya siyasî akım mensubu,

muhalifini, kendi "gerçek" Kemalizmi veya Atatürkçülüğü açısından sahtecilikle suçlayabilmektedir.

Manzara, yarım asrı aşan bir süredir çok partili siyasî hayatı sürdürme çabasındaki Türkiye Cumhuriyeti'nde, bırakın Kemalizm/Atatürkçülük aleyhtarlığı yapmayı, Kemalizm/Atatürkçülük eleştirisine yönelen akım ve örgütlenmelerin olmadığını, olamadığını açıkça göstermektedir. Bir diğer deyişle, Türkiye Cumhuriyeti'nin anayasa ve sair hukuk normları ile siyasî-hukukî pratiği içinde, ancak Kemalizm/Atatürkçülük sınırları dahilinde bir muhalefetin varlığına izin verildiğini ileri sürmek abartılı bir değerlendirme olmayacaktır. Bu sınırları aşmaya yönelmek, "bölücülük," "yıkıcılık," "gericilik," gibi yaftalar veya konjonktürel olarak bunlarla eşanlamlı olarak kullanılan muhtelif ideoloji adlarıyla özdeşleştirilen bir biçimde "vatana ihanet" ya da "devlet düşmanlığı" suçlamalarına uğratılarak, gerektiğinde en şedit biçimde bastırılmayı hak etmek demektir (bkz. Mardin, 1991: 176-193). Yakın geçmişteki Marksist sol hareketlerin, Kürt sorununa bağlı siyasî yansımaların, siyasî İslâmcılığın muhtelif örgütlenmelerinin akıbetleri gibi örneklerin yanı sıra, kurulu devlet düzeninin ekonomik ve siyasî reformlar yoluyla "Avrupa Birliği ölçülerine uygun" hale getirilmesi sürecinde bugün de gözlenebilen ayak sürümelerle, sık sık "ekonomik ama aslında siyasî" denen krizlerle açığa çıkan gerilimler de bu "sınırlar"ın ne denli muhkem olduğu hakkında yeterince fikir vermektedir.

O halde, şöyle bir yargıya varabiliriz: Türkiye toplumunu meydana getiren farklı kesimlerin taleplerinin siyasî olarak ifade edilip karar alma süreçlerine aktarılması ve böylece devlet yönetiminde bir karşılık bulması imkânı, Kemalizm/Atatürkçülük sınırına kadar gerçekleşebilmektedir. Çünkü, Kemalizm/Atatürkçülük sınırı, aynı zamanda devletin kendi varlık sebebini de tayin etmekte, bu varlığını koruyup sürdürme mantığıyla (*raison d'Etat* yahut *hikmet-i hükûmet* ile) özdeşleştirilmiş olmaktadır.

Bu durum, bir bakıma ve özellikle Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundaki espriye de uygun düşen bir biçimde, modern ulus-devletlerin ortak özelliği diye görülebilir. Modern devletin devlet olma niteliği, tarihî olarak, toplumu oluşturan farklı bireylerle grupların *özel* ve dolayısıyla *kısmî* ilgi, istem ve çıkarlarını aşan, bütünün *ortak* gönencini temsil etmekle belirlenmekte ve bu *ortak gönenç* ile *devletin varlık sebebi* arasında özdeşlik ilişkisi kurulmaktadır.[6] Bu özdeşlik, modern devletin tarihî olarak demokratikleşmesiyle birlikte ortaya çıkan "modern demokrasi" tahlillerinde, "demokrasinin dikey boyutu" (Sartori, 1993: 143-197) veya "istikrar" (Huntington, 1965-66) gibi ifadelendirmelerin teorik çerçevesi içine alınmıştır. Bu bakımdan, Kemalizm/Atatürkçülük de Türkiye'de modern ulus-devlet oluşumunun özgül bir ifadesi diye anlaşılabilir. Aynı doğrultu üzerinden gidersek, siyasetin, bu ortak gönenci ve onu temsil eden devletin varlığı ve devamlılığı mantığının çizdiği (Türkiye Cumhuriyeti açısından Kemalizm/Atatürkçülüğün belirlediği) sınırlar içinde mümkün kılınan bir çatışma-uzlaşma süreci olduğu, demokrasinin de ancak bu anlamda ve bu sınırlar dahilinde geçerli olabileceği sıklıkla ileri sürülebilmektedir.

Şimdi, sorun da tam bu noktada açığa çıkmaktadır: Türkiye Cumhuriyeti, devlet olarak varlık sebebini ve sürdürülebilirlik mantığını Kemalizm/Atatürkçülük temelinde inşa etmişse, bu temelin ne olduğunun da -en azından, siyasî çekişmelerin odağı haline gelmeyecek ölçüde- belirlenmiş olması gerekmektedir. Oysa, Tek Parti döneminde de kısmen ve çekingen bir biçimde mevcut olan farklı yorumlara, özellikle çok partili siyasî hayat

Dr. Reşit Galip (1892-1934), bakanlık ve İstiklâl Mahkemesi üyeliği görevleri yanında, Kemalist inkılâpların ideolojik popülarizasyonunda ve vulgerizasyonunda roller üstlenmiş atak bir politik kişiliktir. Samet Ağaoğlu, Onu Fransız Devriminin radikal figürü "Saint Just"e benzetir. Türkçü akımın etkisi altında yetişmiştir. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında militan bir "inkılâp terbiyeciliğine" inanmıştır. Özellikle köylülüğe ve gençliğe yönelik yaygın bir millî bilinçlendirme ve toplumsal seferberliği gerekli görür; "Rıza, olmayan şeyi Türk yapar" der. Önce Türk Ocaklarında, sonra onun yerine kurulan Halkevlerinde paramiliter bir gençlik örgütlenmesi için çaba göstermiştir. 1933'de yazdığı, ilkokullarda hâlâ okutulan "Öğrenci Andı", bu ruhu yansıtır: "Türküm, Doğruyum, Çalışkanım. Yasam: Küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak, yurdumu, budunumu [daha sonra "milletimi" denmiştir] özümden çok sevmektir. Ülküm: Yükselmek, ileri gitmektir. Varlığım Türk varlığına armağan olsun!" Dilin Türkçeleştirilmesi ve millî tarih yazımı çalışmalarında sorumluluk aldığı dönemde, abartılı 'arılaştırmacı' ve etno-merkezci arayışları teşvik etmiştir. Gerek bu aşırılıkları, gerekse kariyer hırsı ve "gençlik lideri" olma arzusu, Cumhuriyet'in elit kadrosundan iki kez –ikincisinde nihaî olarak- tasfiye edilmesine yol açmıştır.

süreci içinde muhtelif Kemalizm/Atatürkçülük yorumlarının eklendiği; çeşitlenen yorumlar üzerinden Cumhuriyet'in siyasî sınırlarının, dolayısıyla da devletin "varlık sebebi"nin tartışma gündeminde tutulduğu görülmektedir. Farklı Kemalizm/Atatürkçülük yorumlarının, toplumu meydana getiren değişik kesimlerin desteğini alabilen, siyasî iktidarı ele geçirme hedefine göre örgütlenmiş hareketlere (siyasî partilere) dönüşmeleri, (büyük ihtimal, mevzu hukuk düzeni izin vermediği için) her zaman adı açıkça konulamamış olsa da, aslında, devletin Kemalizm/Atatürkçülük temelinin tartışılması anlamına gelmektedir.

Buna ek olarak, Cumhuriyet'in Kemalizm/Atatürkçülük esaslarında belirlenmiş olan siyasî-ideolojik temeli, önemli bir paradoks içermektedir. İdeolojinin gösterdiği hedef, "modernleşmek", yani Türkiye toplumunu ekonomik, kültürel ve siyasî düzeylerde -resmî söylem öğesini kullanarak belirtmek gerekirse- "muasır medeniyet seviyesi"nin üstüne çıkartmaktır. Ekonomide "sanayileşme", kültürde "fikri, irfanı, vicdanı hür" bireyyurttaş esasını bir değer olarak hakim kılma, siyasette ise -resmîleşmiş ifadesi "millî hakimiyet" olan- "demokratikleşme" hedeflerini içeren Kemalizm/Atatürkçülük, paradoksal bir biçimde, özellikle ifade ve örgütlenme özgürlükleri ile demokratik siyasetin kurumlaşması bakımından varolan engelleri de meşrulaştırıcı bir işlev görmektedir. Bu paradoks, kaçınılmaz bir biçimde, modern toplum "ideal tipi"nin belirlenmesine kaynaklık etmiş toplumsal formasyonların devlet-demokrasi ilişkileri bağlamında yaşaya-

geldikleri ve farklı teorik bakış açılarının dikkatlerini üzerine çeken paradokslarının genel çerçevesi içinde, ama tabii Türkiye'nin özgüllükleriyle birlikte yer almaktadır.

Sonuç olarak, Kemalizm/Atatürkçülük hakkındaki değerlendirmelerin, (1) Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin çizdiği "modernleşme" doğrultusunun eleştirel bir tahlilini; (2) Türkiye Cumhuriyeti'ndeki siyasî süreçlerin, devlet-demokrasi ilişkisi bağlamında, Kemalizm/Atatürkçülük kaynaklı paradokslarının eleştirel muhasebesini içermek durumunda olduklarını söylemek gerekmektedir. Bu gereklilik ise, Kemalizm/Atatürkçülük konulu inceleme ve değerlendirmelerin nasıl bir metodolojik çerçeve içinde gerçekleştirildiğini göz önüne alarak yerine getirilebilir. Dolayısıyla bu yazı, önce Kemalizm/Atatürkçülük konulu incelemelerde görülen metodolojik özellikleri ele alacak ve bundan sonra, önce Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin Türkiye toplumu için öngördüğü "modernleşme" programını değerlendirecektir. Türkiye toplumu için öngörülen "modernleşme" hedefine ulaşma bakımından en temel araç, Kemalizm/Atatürkçülük açısından devletin itici gücü olduğundan, Kemalizm/Atatürkçülük içinde Türkiye Cumhuriyeti'nin nasıl bir devlet olarak tasarlandığı ve bu devlet tasarımının demokratik siyaset ile olan bağları ve paradoksları, Kemalist/Atatürkçü modernleşme programı üzerinde durulduktan sonra değerlendirilecektir.

METODOLOJİ SORUNU

Kemalizm/Atatürkçülük konulu incelemelerde, tarih ve sosyal bilimlere özgü önemli bir metodolojik tartışmanın, bazen açıkça, bazen de zımnen sürdürülegeldiği görülmektedir. Tartışma, kısa yoldan ve basitçe belirtmek gerekirse, pozitivizm ile pozitivist olmayan metodoloji anlayışları arasında yer almaktadır.

Tarihi arkaplanında "Jöntürk bilimciliği" (Hanioğlu, 1984) yer alan Kemalizm/Atatürkçülüğün "hayatta en hakikî mürşit ilimdir" düsturunu adeta (ancak, üzerinde çok da fazlaca ve derinlemesine düşünmeksizin) zihniyet evreninin temeline yerleştirmiş olduğunu söyleyebileceğimiz "akademik pozitivizm," Kemalizm/Atatürkçülük konusuna bakışında, çoğu kez birbiriyle çakışan veya birbine bağlanan bir dizi önkabul üretegelmiştir.

Nesnellik: Kemalizm/Atatürkçülük konusunda pozitivist yaklaşımın ürettiği *birinci argüman*, "bilimin nesnelliği" ilkesini tarihe uygulama amacındadır. Buna göre, Kemalizm/Atatürkçülük öncelikle bir tarihî olguyu ifade etmektedir ve her tarihî olgu gibi kendi özgül şartları içinde mütalaa edilmelidir (Akşin, 1989: 11-21). Tarihte olguların "kendi başlarına" ve "kendiliğinden açığa vurulmuş" anlamları olduğunu, tarihçinin görevinin de bunları sadece belgelemekten veya tespit etmekten ibaret olduğunu ileri süren 19. yüzyıl kökenli ampirizmin bir tekrarı gibi görünen bu yaklaşım, çoğu kez, olguların tespitinden öteye giderek, bilimsel metodun bir diğer görevinin de, olguların sergilediği "düzenlilikleri" veya "kuralsallıkları" keşfetmek olduğunu kabul etmektedir (toplum teorisinde pozitivizm için bkz. Giddens, 1990).

İlerleme: Bu anlayış uyarınca, Kemalizm/Atatürkçülük tahlili sadece olgusal tespitlerden ibaret, saf bir olguculuk ile sınırlandırılamayacaktır. Bilimin tikel olguların nesnel incelenmesinden genellemelere (evrensel geçerliliği olan "yasalar"a) ulaşmayı hedefleyen bir faaliyet olduğu yolundaki klasik pozitivizmin izinden giden "akademik pozitivizm," böylece, ikinci argüman olarak, Kemalizm/Atatürkçülük konusunda "toplumsal değişmenin yasaları" kavramına özel bir ağırlık yüklemektedir. Bu yaklaşım, toplumların tarih içinde değişimlerinin belirli düzenlilikler gösteren kalıplara (pattern)

göre gerçekleştiğini; sosyal bilimin görevinin bu düzenlilikleri nesnel olarak ortaya koyup açıklamak, dolayısıyla öndeyide (prediction) bulunmak (gelecekte ne olacağını da "açıklama" içinde söylemek) olduğunu benimsemiştir. Buna göre Kemalizm/Atatürkçülük, geleneksel toplum tipinden modern toplum tipine doğru "ilerleyen" bir topyekün toplumsal değişme süreci içinde, bu ilerlemenin hem anlaşılmasını mümkün kılmakta, hem de yönlendirici fikrî çerçevesini oluşturmaktadır.[7]

Vesayet: Nesnellik ve ilerleme, genel anlamda bir pozitivist bakışı temsil etmenin yanı sıra, Türkiye toplumunun Cumhuriyet odaklı bir tarihî açıklama üzerinden anlaşılmasında "devlet" düzeyine özel bir yer verilmesini de mümkün kılmaktadır. "Geri"yi ifade eden "geleneksel toplum" yapısının çözülme süreci içinde, "ileri"ye, "modern toplum"a gidişin reformcu aygıtı olan "devlet", Osmanlı geçmişindeki "tedricîlik"ten Cumhuriyet'le birlikte kurtulmayı başarmıştır. Böylece "devrimci" -veya "inkılâpçı"- bir hamleyi, bir kopuş noktasını belirleyen Cumhuriyet, eğitimsiz, cahil bir halk kitlesinin "kalkındırılması" suretiyle ilerletilmesi misyonunu üstlenmiş olmaktadır. Feroz Ahmad'ın (1985) nitelemesiyle "Doğmakta olan bir burjuvazinin öncü kolu" olan İttihat ve Terakki ile aynı fikrî iklim içinden çıkmış olan Kemalizm/Atatürkçülük, devleti bir yandan topyekün toplumsal ilerlemeyi gerçekleştirecek gerçek güç olarak algılayıp sunmakta, diğer yandan da bu gücün "demokratikleşmesini," ilerlemenin oluşturacağı bir "rasyonel yurttaşlar topluluğu" ortaya çıkıncaya kadar ertelemeyi uygun görmektedir. Cumhuriyet ile demokrasi arasında bir gerilimi kendi iç bünyesinde sürekli hale getiren bu anlayış, Kemalizm/Atatürkçülük yorumları içinde, çok partili siyasî hayata geçişten sonra da devam etmiştir. Böylelikle, modern topluma özgü demokratik siyasî süreç özelliklerini Kemalizm/Atatürkçülük sınırı içinde "meşru" görüp, bu sınırın tartışılmasını ve aşılmasını devlete yönelik bir tehdit gibi sunmak, hem Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin, Tanzimat-sonrası Türkiye tarihine ilişkin "ilerlemeci yorumu" ile bu yorumun dayandığı "bilimsellik" iddiası temelinde haklılaştırılmasını mümkün kılan, hem de devletin toplum üzerindeki gözetleyici, yönlendirici, müdahaleci fonksiyonlarını pekiştirici bir nitelik kazanmıştır.

Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin kendini algılama ve takdim etme biçimi ile sonraki yorumlar arasında, Tek Parti yönetiminin yerleşmesinden sonraki süreçte ortaya çıkan sosyal bilim teorilerinin de katkıda bulunduğu bir biçimde, devletin toplum üzerindeki vesayetini onaylayan ve bu onayı Kemalist/Atatürkçü pozitivizmle paralel bir "akademik pozitivizm" ile pekiştiren bir benzeşme görülmektedir. Dolayısıyla, bu benzeşmenin eleştirisi, pozitivizm temelli modernleşme teorisinin eleştirisiyle ve buna bağlı olarak da, Kemalist/Atatürkçü devlet kavrayışı ile demokratik devlet kavrayışı arasındaki gerilimin tahlili ile anlam kazanabilmektedir.

MODERNLEŞME İDEOLOJİSİ VE KEMALİZM/ATATÜRKÇÜLÜK

"Modernleşme," sözcük anlamı itibariyle "modern olan" doğru ilerleyen bir süreci anlatmaktadır. Bu yalınkat anlamıyla "modernleşme," bir toplumsal ilişkiler bütününün tamamına veya bir bölümüne ilişkin olarak kullanılabilmektedir. Örneğin, tarımda, eğitimde, aile yapısında, hukukta ve sair ilişki alanlarında, ayrı ayrı, "modernleşmek"ten bahsedilebildiği gibi, toplumsal ilişkilerin tüm boyutlarını kapsayıcı bir biçimde "modernleşmek" de söz konusu edilebilmektedir.

Sosyal bilimlerde "modernleşme"[8], bir teorik inşa olarak, "geleneksel top-

Necmettin Sadık Sadak

HAKKI UYAR

Gazeteci, siyaset adamı ve sosyolog olan Necmettin Sadak 1890 yılında Isparta'da doğdu. Galatasaray Lisesi'ni bitirdi (Sadak, 1928 yılında Galatasaray Spor Kulübü başkanlığı da yapacaktır). Fransa'daki Lyon Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1914). Basın hayatına Fransa'daki *Progres* gazetesinde yazdığı yazılarla başladı. 1916 yılında İstanbul'a döndükten sonra Maarif Nezareti Telif ve tercüme Dairesi'nde çalıştı; daha sonra Darülfünun'da Ziya Gökalp'in müderris olduğu İçtimaiyat (Sosyoloji) bölümünde, müderris muavinliğine getirildi. Ziya Gökalp'in öğrencisi olan bir kişi de Fuat Köprülü'dür. Gökalp'in her iki öğrencisi de ileride dışişleri bakanı olacaktır. Sosyoloji bölümünün kurumsallaşmasında, Sosyoloji Enstitüsü'nün kurulmasında ve bu konuda bir dergi (*İçtimaiyat Mecmuası*) çıkarılmasında büyük rol oynayan Gökalp'in 1919 yılında İngilizler tarafından Malta'ya sürgün edilmesi üzerine yerine, müderris olarak Necmettin Sadak geçti.

1930 ve 1940'lı yılların Türkiyesi'nde liselerin son sınıflarında estetik, mantık, sosyoloji ve mantık dersleri okutuluyordu. Mantık'ın yazarı Hasan Âli Yücel, sosyolojinin yazarı Necmettin Sadak, estetik'in yazarı Suud Kemal Yetkin ve filozofiye (Felsefeye) başlangıç'ın yazarı Mehmet Emin Erişirgil idi. Sadak'ın yazdığı sosyoloji kitabı, 1936 yılından 1950 yılına kadar liselerde okutuldu. Söz konusu kitabın 1936, 1937, 1938, 1939 ve 1941 baskıları "Sosyoloji" adını taşırken; 1943 ve 1944 baskısı "Toplumbilim"; 1945, 1947, 1948, 1949 ve 1950 baskıları "Toplumbilim Sosyoloji" adını taşımaktadır. *Sosyoloji* kitabı; toplumbilimin ilk habercileri, toplumbilimin tanımı ve metodu, ulus, devlet, hükümet, din, aile ve kadın, ahlak, hukuk, bilim, felsefe, sanat ve ekonomi bölümlerinden

lum"dan "modern toplum"a doğru ilerleyen bir değişim sürecini anlatmaktadır. Buna göre, tarihin başlangıcı ile sonunu anlatan iki toplum tipi vardır: "geleneksel" ve "modern" toplum. İnsanlık tarihinde ilk kez Batı Avrupa'da başlayıp gelişen ve Kuzey Amerika'da en belirgin gerçeklik düzeyinde kendini açığa vuran süreç, sanayileşmiş, evrensel geçerliliği olan bir bireysellik ve rasyonalite kültürünü yerleştirmiş, demokratik temsilî sistemle yönetilen bir "toplum tipi"ne erişmiştir. Dünyanın geri kalan bölümünde tarih, bu "modern toplum tipi"ne doğru bir değişim sürecini yaşamaktadır.

"Modernleşme," bir sosyal bilim teorisi olarak birçok yönden ilgi çekici özellikler göstermektedir. Teorinin dayandığı dünya görüşü ile felsefî öncüller, teorinin tercih ettiği ampirik metodun içinde yer aldığı ve teorinin "bilimsellik" iddiasının da dayanağını oluşturan "pozitivizm," bir bütün olarak bu teoriyi incelerken ele alınması gereken hususlar arasında öncelikli bir yere sahiptir (bkz. Köker, 1998). Bununla birlikte, burada ele alınan Kemalizm/Atatürkçülük konusu bakımından asıl dikkat çekilmesi gereken noktalar, (a)

oluşuyordu. Kitabın bölümlerinin Kemalist ideolojiye uygun olarak yazıldığı görülmektedir. Örneğin Sadak devletçiliğin ekonomik açıdan faydaları olarak şunları ileri sürmektedir:

"Devletçilik, yani, fert anamal ve girişiminin başaramayacağı ve ulusal hayatın evrimi, memleketin yoksulluktan kurtulması bakımından, yapılması beklenemeyecek kadar acele ve zorunlu olan ekonomi işlerini devletin ulusal anamal ile başarması, devletle ulusun bir olduğu devirde sosyolojik bir zorunluluktur.

Devletçilik, toplumsal egemenlik kurumunun sonucu olduğu gibi, ulusal evrime yardım eden bir sistemdir. Devletçilik rejiminde endüstri çabuk ilerler. Bu yüzden üretmen köylü ürününü daha çabuk, daha çok, daha iyi fiatle satar.

Devletin açtığı fabrikalarda işçiler çalışır, işsizlik ortadan kalkar. Menfaat gözetmeyen devlet, işçilere daha çok gündelik verir. Hem üretmenin, hem işçinin çok kazanması, halkın satınalma yeteneğini arttırır, memlekette hayat düzeyi yükselir. Bu da uygarlığın ilerlemesi demektir. (...)

Necmettin Sadak, Kemalizmin ideolojileştirilmesi çabalarına, resmî sosyolojinin yazıcısı ve "öğretmeni" olarak katkıda bulunmuştur. Referansları esas itibarıyla Comte, Durkheim, Gökalp'tir.

Devletçiliğin en büyük faydası, kazanç ve anamalın sayılı fertler elinde birikmesine engel olmak, Avrupada olduğu gibi sosyalizm, komünizm gibi cereyanların doğmasına sebep bırakmamaktır. Bunun içindir ki büyük ekonomi ve endüstri hayatına devletçilik

modernleşme teorisinin bir toplumsal değişme "anlatısı" (*narrative*) olarak, kökleri 17. yüzyıla dek geri götürülebilecek olan ama esasen 19. yüzyılın fikir iklimine damgasını vurmuş bulunan "ilerleme" anlayışına dayanan bir fikirler kümesinin içinden bir ideoloji mahiyetinde nasıl ortaya çıktığı; (b) bu "ideolojik teori"nin, bilimsel olarak açıklamayı amaçladığı toplumsal değişme süreçlerine ilişkin özgül incelemelerinde nasıl bir "politik konumlanış"a yol açtığı ve (c) "modernleşme teorisi"nin genel önkabulleri ile Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin devlet modeli arasındaki örtüşmeler üzerinde yoğunlaşacaktır.

İlerleme Fikrinden Modernleşme İdeolojisine: "Değişme," tek çizgili bir zaman anlayışıyla, insanın ve doğanın özünde yer aldığına inanılan bir eğilimin sonucu olarak, geçmişten bugüne ve geleceğe doğru, düzenli aşamalardan geçilmesi biçiminde, her bir aşamanın kendinden öncekilere göre daha iyi olduğu inanıldığı zorunlu ve bir doğa yasası kadar kesin olarak kavranıyorsa, "ilerleme" diye nitelendirilmektedir (Köker, 1984). İnsan aklının özgür bırakıldığı takdirde böyle bir

rejimi ile girişilen Türkiyede işçi ve patron kavgaları, milyoner ve aç sınıfları olmayacaktır". Devletçiliğin salt ekonomik bir işlevi olmadığına dikkat çeken Sadak'a göre, devletin toplumsal yardım, fikir ve sanat hayatı ile ilgili de görevleri vardır. Sadak, kitabının sonunda tarihsel maddecilik ve toplumbilim konusuna değinmektedir. Ekonomik menfaatlerin toplumda her şeyin başı, ekonomik olguların toplumsal evrimi açıklayan tek etken olmadığını belirten Sadak, diğer etkenlerin de (din, aile, devlet, hukuk vs.) rolü olduğunu belirtmekte ve tarihsel maddeciliği eleştirmektedir.

Durkheim ekolünün Türkiye'deki önde gelen temsilcisi olan Ziya Gökalp'in çevresinde yetişen N. Sadak'ın yazdığı ders kitabı siyasal sosyolojiye ağırlık veren bir kitaptır. Kemalist ideolojinin sosyolojik açıdan desteklendiği, toplumun Cumhuriyet rejimini ve Kemalist ideolojiyi benimsemesinde kullanılan önemli araçlardan biridir. Sadak'ın sosyoloji ders kitabının gördüğü işlevin benzerlerini yurttaşlık bilgisi dersleri ve tarih dersleri için yazılan kitaplar da değişik açılardan görmüşlerdir.

Türkiye'ye döndükten sonra *Vakit* gazetesinde yazılar yazmaya başlayan Necmettin Sadak, 1918 yılında arkadaşlarıyla (Kazım Şinasi Dersan ve Ali Naci Karacan) İstanbul'da *Akşam* gazetesini kurdu. Bu gazetede yazılar yazan Falih Rıfkı Atay ile birlikte Millî Mücadele'yi desteklediler (1919-1922).

Mustafa Kemal'i ve Millî Mücadele'yi destekleyen birçok gazete sahibi ve başyazar, 1920 ve 1930'lu yıllarda milletvekili oldu ve bu 1940'lı yıllarda da devam etti. *Cumhuriyet* gazetesi sahibi Yunus Nadi, *Akşam* gazetesi sahibi Necmettin Sadak, *Milliyet* gazetesi sahibi Mahmut Soydan ve *Vakit* gazetesi sahibi Asım Us bunlar arasında sayılabilir. Bu kişiler, gazete sahibi olmanın yanı sıra, aynı zamanda gazetelerinin başyazarıydılar. Sadece başyazar olup milletvekili olan Falih Rıfkı Atay'ı da bunlara ekleyebiliriz. Atay, CHP'nin resmî yayın organı olan *Hakimiyeti Milliye*'nin (sonradan *Ulus*) başyazarıydı.

Necmettin Sadak, 1927-1950 yılları arasında milletvekili olarak TBMM'de yer aldı. Sadak, 1932 yılında Türkiye'nin Milletler Cemiyeti'ne girdiği ilk

ilerlemeyi hem kavrayabileceğini hem gerçekleştirebileceğini kabul eden Aydınlanma Felsefesi'nin bir ürünü olan "pozitivizm," toplumların "pozitif bilim ilkeleri" uyarınca örgütlenmeleri halinde değişmenin "ilerleme" mahiyetini kazanabileceğini öngörmüştür. 19. yüzyıl sanayi toplumuna vücut veren pozitif bilimler ile teknoloji alanındaki gelişmelerin kaynaklık edip desteklediği ve Auguste Comte'un sosyolojik anlayışında "düzen içinde ilerleme" diye özet bir ifadeye kavuşturulmuş olan bu fikir, "ileri Batı"ya göre "geri"yi temsil ettiği kabul edilen toplumların incelenmesinde de yol gösterici olmuştur. Klasik sosyoloji teorilerinin toplumları belirli kavramsal tiplere göre tasnif edişine de sinmiş olan ilerleme fikri, temel özelliklerini koruyarak, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde "modernleşme" adını almış görünmektedir (Meriç, 1983).

Modernleşme, "bilimsellik" iddiası taşıyan bir teori olarak, Fukuyama'dan çok önceki bir zaman diliminde, "tarihin sonu"nu "modern toplum" ideal tipiyle tespit etmiş (Bendix, 1970) ve bu tespit esasına göre dünya üzerindeki farklı top-

toplantıya Necmettin Sadak ve Türkiye'nin Bern temsilcisi Cemal Hüsnü Taray katıldı. Türkiye'yi Cenevre Silahsızlanma Konferansı'nda (1932) temsil eden Sadak, 1936 yılındaki Montrö Boğazlar Sözleşmesi görüşmelerinde Türkiye'yi temsil eden heyet içerisinde yer aldı (heyet, Tevfik Rüştü Aras, Numan Menemencioğlu, Asım Gündüz, Suad Davaz ve Necmettin Sadak'tan oluşuyordu). Sadak bu dönemde, Türkiye'nin Milletler Cemiyeti'nde Sürekli Temsilcisi, Sivas Milletvekili, Dışişleri Komisyonu raportörü idi.

Necmettin Sadak, 1947-1950 yıllarında dışişleri bakanı oldu. Dışişleri bakanı olarak, 1947-1949'da Hasan Saka ve 1949-1950'de Şemsettin Günaltay hükümetlerinde yer aldı. Sadak, bakanlığı döneminde *"Türkiye'nin bir Kıbrıs meselesi yoktur"* demesiyle tanınmaktadır. Sadak'ın dışişleri bakanı olduğu dönem Türkiye açısından son derece hareketli bir dönemdir. Bu hem iç hem de dış politika açısından geçerlidir. İkinci Dünya Savaşı'nın bitimi ile birlikte, dış politika açısından iki önemli olaydan söz etmek mümkündür. Truman Doktrini-Avrupa Kalkınma Projesi (Marşal Planı) ve Atlantik Paktı. Sadak, 1949'da TBMM'de yaptığı bir konuşmada Atlantik Paktı'na Türkiye'nin son derece sıcak baktığını, ABD'nin Avrupa'nın güvenliği ile ilgilenmesinden memnun olduklarını belirtti. Sadak'a göre, Avrupa'daki savaş tehdidi ve soğuk savaş nedeniyle en çok Türkiye'nin zarar gördüğünü ve ağır savunma yükünü Türkiye'nin taşıdığını ileri sürmekteydi.

1950'de CHP'nin seçim yenilgisine uğraması ve iktidarı kaybetmesi sonrasında, TBMM dışında kalan Necmettin Sadak, ölümüne kadar *Akşam* gazetesinde yazmaya devam etti. Bu yazılarında dış politika konularına değinen ve hükümeti eleştiren Sadak, DP'nin Kore'ye asker göndermesi ile ilgili olarak şunları yazıyordu:

"Türkiye'den ciddi yardımı kimse aklına getiremez. Bunun maddeten imkanı yoktur. Türkiye bir tecavüze uğrarsa Kore'ye yardım etmiş, diye hiç kimse bizim yardımımıza gelmez".

Necmettin Sadak, 1953 yılında kanser tedavisi gördüğü New York'ta öldü.

lumların değişim süreçlerini açıklamaya yönelmişti. Bu teoriye göre toplumsal değişme, sonuçta "modern toplum"a erişmek üzere adeta önceden programlanmış bir kaçınılmazlığı ifade etmekteydi. Teoriyi benimsemiş olan sosyal bilimciler arasında tartışma yaratan farklılıklar, "modern toplum" tipinin içerik olarak ne ifade ettiği yahut "tarihin sonu" veya "ereği" olup olmadığı noktasında değil, bu sona doğru "ilerleyen" somut toplumların incelenmesinde başvurulan kavramsal araçların yerindeliği üzerinde yoğunlaşıyordu (Binder vd., 1971).

Tarihin nihaî ereği olarak "modern toplum" ideal tipi, ekonomik bakımdan sanayileşmiş, sosyal yapı bakımından kentleşmenin gerçekleştiği, okuryazarlık düzeyinin ve dolayısıyla eğitimli nüfus oranının yüksek olduğu, insanların kendi yerel yaşam çevrelerini ve bu çevreyle sınırlı kültürlerini aşarak evrenselliğe yöneldikleri, hayatlarını kendi özgür iradeleriyle planlama ve yönlendirme imkânına (bireysel özgürlüğe ve rasyonaliteye) sahip oldukları, bu ekonomik, sosyal ve kültürel yapı özelliklerine ek olarak, politik örgütlenmenin de temsilî demokratik

ilkelere uygun olarak gerçekleştiği bir toplumu anlatmaktadır.

Şimdi, modernleşme teorisinin tercih ettiği bilimsellik anlayışını belirleyen pozitivizme uygun olarak, bu "ideal tip," tanım gereği, gerçeklikte saf haliyle bulunmamakta fakat, gerçekliği anlama ve açıklama işlevlerini görmektedir. Bu "nesnel" anlama ve açıklama iddiası, modern toplum kavramının bir "ideal tip" olarak "idealize" edilmediği anlamına gelmektedir: Yani, bu teorinin iddiasına göre modern toplum, sadece kavramsal bir araç niteliğinde olup, "olan"ı açıklamayı amaçlamakta, "olması gereken"e dair bir "normatif" içerik taşımamaktadır.

Buna karşılık, her bilimsel faaliyet alanı için geçerli olduğu üzere, sosyal bilimlerin de kaçınamayacağı "epistemolojik eleştiri" açısından "pozitivizm"in nesnellik argümanını temellendirme güçlüklerini bir kenara bırakarak belirtmek gerekirse, modernleşme teorisi iki yönlü bir ideolojik karakter arz etmektedir: Modernleşme teorisinin ilk ortaya çıktığı dönemde daha açıkça vurgulanan ve zaman içinde artan bir zımnî kabul halinde varlığını sürdüren "modern toplum ideal tipi",[9] esasen İngiltere ve ABD örneği üzerinden geliştirilmiş olup, bu toplumların 1950'lerle 1960'lardaki durumlarının "eleştirel incelemesi"ne kapalı bir teorik inşa niteliğindedir. İkinci olarak, "modern toplum"un Batı dünyasındaki oluşum sürecini, feodal Orta Çağ'dan kapitalist sanayi toplumuna geçişi kapsayan yüzyıllarla ölçülebilir bir zaman diliminde teşhis eden bu teori, aynı sürecin Batıdışı dünya için -ilerleme fikrinin bir tezahürü anlamında- zorunlu olarak çok daha kısa bir sürede gerçekleştirilmek durumunda olduğunu kabul etmektedir. Bu kabul, modernleşme sürecindeki toplumlarda devletin -kimi teorisyenler tarafından "geçici" diye ilan edilmiş olan- otoriter ve baskıcı bir yönetim sistemini yerleştirmesi "olgusu"nu "açıklayıcı" bir zemin oluşturmaktadır. Ayrıca ve belki de daha önemli olarak, modernleşme teorisi, politik sistemin modern toplum ideal tipinde olduğu türden "temsilî demokrasi" haline gelmesini, ekonomik kalkınma ve demokratik politik kültürün oluşması ön koşullarının gerçekleşmesine bağlı bir netice diye formülleştirdiğinden, "geçiş süreci"ndeki otoriter yönetim sistemlerini, "ilerleyen tarihin zorunlulukları" diye görebilmektedir.[10]

Bu karakteristik özellikleri içinde ele alındığında, "modernleşme teorisi," bir yandan "ideal tip" oluşturmasına kaynaklık eden gerçekte varolan "modern toplumlar"daki *status quo*'yu eleştiri süzgecinden geçirme gereğini duymayarak onaylamakla,[11] diğer yandan da -teorinin özellikle 1960'ların ortalarından itibaren farkına vardığı bir biçimde- "modernleşen toplumlar"daki (askerî veya sivil) otoriter sistemleri -eleştiriden azade kıldığı Batı ile uluslararası ittifak alanı içinde kalmış olmaları koşuluna bağlı olarak- "demokrasi öncesi" sistemler adı altında meşrulaştırmakla, "ideoloji" haline gelmiş olmaktadır.[12]

Modernleşme İdeolojisi Olarak Kemalizm/Atatürkçülük: Bu noktada, ilgi çekici bir tespitte bulunma imkânı ortaya çıkmaktadır: "Modernleşme teorisi," Kemalizmin resmîyet kazanışından çok sonra ortaya çıkmış olmakla birlikte, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisiyle örtüşen bir içeriğe sahiptir. Bir diğer deyişle, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisi, sanki modernleşme teorisinin Türkiye'deki izdüşümü gibi görünmektedir.

Şöyle ki: (1) Kemalizm/Atatürkçülük, 19. yüzyıl ilerleme fikrinden İttihat ve Terakki aracılığıyla tevarüs ettiği ekonomik kalkınma (sanayileşme) ve kültürel gelişme (eğitim yoluyla bilimsel-rasyonel bir toplumsallığın oluşturulması) olmadan, siyasî sistemin demokratikleşmesinin gerçekleşemeyeceğini kabul etmektedir. Başlangıçta, aşağıda açıklanacak ideolojik

öğeler temelinde, Türkiye toplumuna özgü bir demokrasiyi Tek Parti yönetiminde gerçekleştirdiği iddiasında olan Kemalizm, sonradan, çok partili siyasî hayat içinde Atatürkçülük olarak yeniden ifadelendirilirken, Batı tipi (modern ideal tipe uygun) demokrasi karşısındaki eksiklikleri, bu "ideal tip"in gerektirdiği ekonomik ve kültürel ön şartların tam olarak gerçekleştirilmemiş olmasına bağlamıştır. Bu çerçevede Kemalizm, hem insanlık tarihinde gerçekleştirilebilmiş ve dolayısıyla "ütopya" olmaktan çıkmış bir "toplum tipi"ni hedefleyerek, "modern toplum"un mevcut halini (topyekün toplumsal ilerlemenin erişmesi gereken "medeniyet seviyesi" diyerek) idealleştirmiş olma anlamında ve hem de Türkiye toplumu üzerindeki otoriter Tek Parti yönetimini devletin varlığı ve bekasıyla özdeşleştirerek meşrulaştırma anlamında iki yönlü "ideolojik" niteliği bakımından "modernleşme ideolojisi"yle neredeyse tam bir uyum içindedir. Bir diğer deyişle, 1930'lardaki Tek Parti döneminin Kemalizmi ile 1950'lerin modernleşme teorisi, yukarıda açıklanmaya çalışılan iki yönlü ideolojik niteliği bakımından örtüşmektedir.[13]

(2) Çok partili siyasî hayata geçişten sonraki dönemde Türkiye toplumunun tecrübe ettiği ekonomik, kültürel ve siyasî dönüşümler, Kemalizmin modernleşme hedefiyle, modernleşmenin siyasî boyutunu ifade eden "demokratikleşme" arasında bir gerilimi ortaya çıkarmıştır. Esasen, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonraki süreçte, Kemalizm ile devletin varlık sebebinin ve bekasının özdeşleştirilmiş olmasıyla zaten varolduğu görülen, toplumu meydana getiren farklı kesimlerin devlete erişebilmelerinin önünü kesen gerilimin çok daha belirgin -yani siyasî düzeye damgasını vuracak biçimde- ortaya çıktığı, genellikle paylaşılan bir değerlendirmedir. Bu gerilimin doğurduğu sorunların çözümü, ya Batı "ideal tipi"ne uygun bir demokratikleşme ile ya da siyasî sistemin otoriterliğinin pekiştirilmesiyle mümkün olabilirdi. Birinci yol, Kemalizm/Atatürkçülük için, Kemalizm/Atatürkçülüğün ve dolayısıyla onunla eklemlenmiş devletin varlığını tehlikeye sokacak bir yol diye algılanıp takdim edilmiş ve devlette esas olanın "istikrar" olduğu, Türkiye toplumunun özgül koşullarında kendine özgü bir "Kemalizm/Atatürkçülük ile sınırlı demokrasi"nin ancak mümkün olabileceği ileri sürülegelmiştir.

Kemalizm/Atatürkçülüğün modernleşmenin siyasî boyutu ile ilgili bu ideolojik tavrı, yine ilginç bir biçimde, "modernleşme teorisi" tarafından da teyit edilmiştir. Türkiye gibi "modernleşmekte olan" veya "geçiş sürecindeki" toplumlarda, ekonomik kalkınma ile birlikte ortaya çıkan kentleşme, eğitim düzeyinin yükselmesi gibi sosyal değişim özellikleri, toplumun devletten (daha doğrusu siyasî kurumlardan) beklentilerini ve taleplerini artırmakta; bu beklenti ve taleplerin doğurduğu sorunları sistem içinde çözme kapasitesine sahip olmayan siyasî yapılar çökmekte; yerlerini otoriter yönetim sistemlerine bırakmaktadırlar. Bu "teori," açısından önemli olan, tıpkı Kemalizm/Atatürkçülük için olduğu gibi, siyasî sistemin "demokratikleşmesi" değil "istikrarı"dır. "Modernleşmekte olan" toplumlar, bu süreç sona ermeden, yani "tarihin sonu"nu ifade eden "modern toplum"un ekonomik ve kültürel özellikleri yerleşiklik kazanmadan, modern "ideal tip"e uygun bir demokratikleşmeyi de tamamlayamayacaklardır. Çok özet olarak anahatları verilen bu "teori" doğrultusunda Türkiye'nin siyasî hayatını inceleyen birçok sosyal bilimcinin, Türkiye'nin siyasî sistemini ve bu sistemi meşrulaştırıcı Kemalist/Atatürkçülük ideolojisini "vesayet" terimi aracılığıyla nitelendirmesi (Weiker, 1966), bu bakımdan anlamlıdır. İlerleme fikrinde varolan "toplumsal değişmenin zorunlu yasaları" unsuru, bu kez "toplumsal modernleşmenin gerçekleşmesi için siyasî

1934 yılında üniversitelere konan "İnkılâp Dersleri", inkılâpları ve Tek Parti rejimini doktrinleştirmeye dönük önemli bir girişimdi. CHP Genel Sekreteri Recep Peker, bu ders programı çerçevesinde iddialı konferanslar verdi. Bu konferanslarda vurgulu bir kendine-özgücülük, parlamenter-demokratizme ve çoğulculuğa karşı şiddetli şüphecilik, otoriter-devletçilik öne çıkar.

otoriterliğin kaçınılmazlığı" diye yeniden ve daha özgül bir biçimde formüle edilmiş olarak karşımıza çıkmaktadır.

KEMALİZM/ATATÜRKÇÜLÜKTE DEVLETÇİLİK VE MODERN DEVLETE ÖZGÜ DEMOKRASİ

Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin Türkiye'de bir "modern devlet" kurmayı amaçladığı; bu amaca, öncelikle ekonomik, kültürel ve hukukî dönüşümlerin gerçekleştirilmesiyle erişilebileceği; gelişmenin nihaî evresinin ise modern devlet düzeni içinde "demokrasiye geçiş" olarak tasavvur edildiği, Kemalizm/Atatürkçülük hakkındaki yaygın, akademik ve resmî yorumu özetlemektedir (Özbudun vd., 1981). Bu yorum biçiminden hareket edildiğinde: (1) "siyasî otoriterlik" başlangıçta zorunlu bir evre diye algılanmaktadır çünkü, Batı modernleşmesinin yüzyıllara yayılan aşamalı değişim süreçlerinin Türkiye toplumunda çok daha kısa bir zamanda gerçekleştirmek, bunun için de devletin cebrî gücünü devreye sokmak gerekmektedir. (2) Modern devletin oluşumu için zorunlu görülen ekonomik, kültürel ve hukukî dönüşümlerin gerçekleştirilmesinden sonraki evrede erişilmek istendiği ileri sürülen "demokrasi" de "modern devlete özgü" bir demokrasi olarak algılanmaktadır.

Sonuncudan başlayacak olursak, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin nihaî hedefinin demokratikleşme olduğu tezi ikna edici olmaktan uzaktır. Çünkü: (1) Kemalizm/Atatürkçülük, 1930'lardaki formülasyonu içinde, modern devlete özgü demokrasiye karşı, kâh "liberalizm" diyerek, kâh Batılı toplumlardaki sınıf gerçeğinin bir zorunlu sonucu olarak gö-

rüp, Türkiye toplumunun "dayanışmacı" yapısı içinde sınıfların olmadığı, dolayısıyla da demokrasiye gerek bulunmadığı yolundaki bir muhakeme tarzını benimseyerek *olumsuz bir tavır* takınmıştır (Peker, 1984). (2) Bundan da öte, çoğu kez sadece bir iktisadî kalkınma yolu diye görülüp gösterilmek istenen "devletçilik" ilkesi ve anlayışı içinde, ekonomik kalkınma sürecinin yaratabileceği "sınıf farklılıkları" ile "sınıf çatışması"nın *önlenmesi görevi* de devlete yüklenmiştir (Köker, 1995: 96 vd.). Dolayısıyla, Kemalizm/Atatürkçülük bakımından, Türkiye'de, gerekli ekonomik, kültürel ve hukukî dönüşümler sağlandıktan sonra bir "demokratikleşme" hedefinin benimsenmiş olduğu yorumu, tarihî-fikrî zeminden yoksundur.

Buna karşılık, süreç içinde, her ideoloji gibi Kemalizm/Atatürkçülüğün de değiştiği ve demokratikleşme yönünde bir açılım gösterdiği ileri sürülebilirse de, bu açılım, "modern devlete özgü demokrasi"nin en daraltılmış çoğulculuğuna, Türkiye'ye özgü tarihî koşulların da katkıda bulunduğu bir "korporatist modele" bağlı kalınarak gerçekleşmiştir.[14] Aksi halde -Batı toplumlarında farklı siyasî partilerin mevcudiyetini bu toplumlarda çatışan sınıfların varlığına bağlayan orijinal Kemalist yoruma sadık kalınırsa- 1923'ten çok partili siyasî hayata geçildiği 1945'e dek geçen çok kısa bir süre içinde Türkiye'de de sınıfların ortaya çıktığını ve dolayısıyla, "ekonomik kalkınmanın yaratacağı sınıf farklılıklarını önleme" görevini yerine getirmek bakımından da "devletçiliğin" başarısız olduğunu kabullenmek gerekecektir.

Bu noktada, aslında Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin bir iç paradoksunu teşhis etmek ve bu teşhis üzerinden, Türkiye'deki modernleşme tecrübesinin siyasî düzeyde ancak "Kemalizm/Atatürkçülük ile sınırlandırılmış bir "demokratikleşmeye" izin verebildiğini göstermek mümkün olmaktadır. Fakat sorun, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin bu kendine özgü paradoksu ile sınırlı olmayıp, modern devlete özgü demokrasinin bir genel -farklı modern devlet tecrübelerine sahip toplumların özgül deneyimlerinde de gözlenebilen- niteliğini ilgilendirmektedir.

Çok özet olarak belirtmek gerekirse, modern devlet, cebir kullanma tekeli ile bu tekelin meşruluğunun "bir"liğini ifade etmektedir (Weber, 1978). Bir iradenin kendisine karşı gelinmesi halinde bile yürütülebilmesi anlamında "iktidar" (*potestas*) ile bu iktidarın meşruluk ilkesi anlamında "otorite"nin (*auctoritas*) birleşmesi; bu birliğin bir "statü"ye bağlanmışlığından gelen "hukukîlik"le tanımlanmış olması ve fakat, -çoğu kez, toplumun genel menfaatinin (gönencinin) gerektirdiği durumlar diye belirtilen belirli şartlarda- bu hukukîliğin dışına çıkma ayrıcalığının da aynı "birlik" anlayışı içinde kabul edilmişliği:[15] Modern devlet oluşumunun tarihî süreci içinden süzülen bu özellikler, toplumu meydana getiren farklı bireylerle grupların devletin (*state*) dışında oluşlarını ve devlete dışarıdan baskı yapmak suretiyle kendi isteklerini iktidarın karar alma (yasama) ve uygulama (yürütme ve yargı) süreçlerine aktarmak durumunda kalmış olduklarını anlatmaktadır (Poggi, 1991: 115 vd.).

İktidar ve meşruluğun birliğine tanınan hukukî statünün ifade ettiği "devlet" ile bu hukukî statüye, aslında devlet ile özdeşleşmiş olup da "toplumun genel menfaati (gönenci)" [*res publica-commonwealth*] diye söze dökülen hukukîliğin dışına çıkma ayrıcalığında varolan "devlet mantığı", bu anlamıyla devlet dışında kalan toplum kesimlerinin yönetime (iktidarın belirlenme ve yürütülme süreçlerine) katılımlarının da sınırını tayin etmektedir.

Nitekim, "siyaset bilimi" alanında "baskı" veya "çıkar" grupları diye bili-

nen, işlevleri "siyasî iktidarı etkilemek" olarak tanımlanan örgütlerin çoğulculuğu ile amaçları siyasî iktidarı ele geçirmek veya paylaşmak diye belirtilen "siyasî partiler"in çokluğuna dayalı rekabetçi temsilî sistem, öncelikle ekonomik nitelikli olmayan talepleri dile getiren yeni toplumsal hareket ve örgütlenmelerin ortaya çıkışı karşısında, en hafif tabirle bir "uyum sorunu", ama daha doğru bir tabirle bir "bocalama" süreci yaşamaktadır (Keane, 1993). Özetle, modern devlete özgü demokrasi de, modern devletin "mantığı" ile sınırlı bir çoğulculuğa göre tanımlanmış ve örgütlenmiş olup, bu sınırın aşılmasını kendi mantığı açısından "giderilmesi gereken tehdit" diye algılamaktadır.

Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisindeki devlet anlayışı da aslında bu "modern devlete özgü demokrasi"nin dışında değildir. Kemalizm/Atatürkçülüğün, örneğin "statü ayrıcalıklarını reddetmek" diye özetleyebileceğimiz "yurttaş eşitliği" anlayışı, "yurttaşlık" anlayışının hukukî eşitliğe dayandırılmak istenmesi gibi, özellikle "halkçılık" ve "laiklik" ilkeleri içinde ifadesini bulmuş olan hedefleri, Türkiye devletinin de yukarıda özet olarak sunulan modern devletin özelliklerine kavuşturulması idealini gösterir ilkelerdir.

Keza, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin "devletçilik" ilkesinde vurgulanmış olan ve bugün için adeta bir "sağduyusal (*commonsense*) tavır" haline gelmiş olduğunu söyleyebileceğimiz, "devletin genel (toplumsal/kamusal) çıkarı gözetirken, bireylerin ve grupların genel olanla örtüşmeyen, çoğu kez de tanımı gereği çatışan özel (kısmî) çıkarı temsil ettikleri" anlayışı da özde modern devletin dayandığı, hatta kendisine hukukîliğin ötesine geçme ayrıcalığını tanımakta başvurduğu "toplumsal ortak gönenç" öğesinden farklı görünmemektedir.

Buna mukabil, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisi, tevarüs etmiş olduğu özgül tarihî gelenek içinde biçimlenmiş olan "devletin kutsallığı" anlayışına bağlılığını sürdüregelmiştir. Bununla kastedilen, "imtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir kitle" olarak algılanan "Türk toplumu"nun modern devlete özgü demokrasinin izin verdiği sınırlar dahilinde bile bir farklılaşmış çoğulcu yapıya sahip olduğunu kabul etmemek/edememek temelinde, devleti, bu sınıfsız, kaynaşmış kitle tasavvurunun en üst somutlaşmış iradî organı olarak algılamaktır. Bu bakımdan devlet, Kemalizm/Atatürkçülük için hep "lâdinî[16] bir kutsallık" halesiyle donanmıştır ve aslında -yine tevarüs edilmiş olan bürokratik-merkeziyetçi gelenek içinden çıkan bir özellik olarak- uygun hukukî formüller bulunduğunda ideal olarak düzenlenmesi gereken; böylece düzenlenmesi durumunda da toplumun da ideal varoluşunu gerçekleştirecek olan; dolayısıyla da tüm yurttaşların önünde hizmetkâr konumunda eşit oldukları bir üst bütünlük idealini anlatmaktadır.

Devletçiliğin yalnızca geçici, laiklik ve milliyetçilikten farklı olarak, tartışılması mümkün ve vazgeçilebilir bir iktisadî kalkınma stratejisi diye takdim edilip yorumlanmış olması, devletçiliğin bu siyasî-kültürel boyutlarını görmeye engel olmamalıdır. Siyasî çoğulculuğun sınırını ekonomik devletçilik-liberalizm eksenine oturtmaya çalışan sonraki Kemalist/Atatürkçü yorum ve uygulamalar,[17] Kemalizm/Atatürkçülüğün oluşma ve yerleşiklik kazanma evresinde açıkça vurgulanan "sınıf farklılıklarının ortaya çıkışını önleme" görevinin devletçilik ilkesinde mündemiç olması; özgür yurttaşlar yetiştirme fonksiyonunun "Kemalist/Atatürkçü rejime uygun bireyler yetiştirme" anlamına gelmesi; eğitim ve kültür politikalarının bu doğrultuda devlet tarafından tayin ve tespit edilmesi gibi özelliklerle bitiştiğinde, şu nokta açıkça ortaya çıkmaktadır: Laiklik ve milliyetçilik Kemalizm/Atatürkçülük için ne kadar vazgeçilmez, do-

layısıyla Kemalist/Atatürkçü "hikmet-i hükümet" anlayışı için ne kadar temel bir yere sahip ise, devletçilik de, bu kültürel-siyasî boyutlarıyla aynı düzeyde temel ve değişmezdir.

SONUÇ

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisinin, hem ilk oluştuğu 1930'ların dünyasında, hem de bugün, Türkiye toplumunu ve devletini, ekonomik, kültürel ve siyasî düzeylerde yenileştirme hedeflerini içeren bir tasavvurlar bütünü olduğu söz götürmez. Bununla birlikte, Kemalizm/Atatürkçülüğün özgül paradoksları ile modern toplum ve devlet örgütlenmesinin, yine modernliğe özgü içsel gerilimleri, Kemalizm/Atatürkçülüğün devralmış olduğu tarihi gelenekler ve özellikle de devlete toplumsal hayatın hemen her alanında yüklediği görevler dolayısıyla yerleşmiş bulunan merkezî kontrol imkânları, Türkiye'nin özgül modernleşme tecrübesinde otoriterliğin kalıcılığının haklılaştırıcı zeminini meydana getirmektedir. Demokratikleşmenin idealize edildiği günümüz dünyasında, demokrasi görünümü altında, sinsice ilerlemekte olduğu teşhis edilebilen "yumuşak despotizm" tehlikesi (Taylor, 1995), Türkiye'de, zaten mevcut olan Kemalist/Atatürkçü otoriterliği kimi zaman maskeleyen "çok partili temsilî sistem"in -Kemalist/Atatürkçü olan veya olmayan- ama açık ve büsbütün totaliterlik potansiyeli taşıyan bir başka rejimi doğurma tehlikesine dönüşme potansiyeline sahip görünmektedir. Bunun yanı sıra, Türkiye Cumhuriyeti ve Türkiye toplumu, Kemalizm/Atatürkçülük ideolojisini eleştirerek aşma anlamında bir "post-Kemalist" süreci yaşama potansiyelini hayata geçirme imkânına da kavuşmuştur. Değişimin daha otoriter, hatta totaliter bir yönde mi, yoksa post-Kemalizm yönünde mi olup olmayacağını, elbette Türkiye toplumunu meydana getiren birey ve grupların politik edimleri belirleyecektir. ❐

DİPNOTLAR

1 Millî Mücadele döneminde, daha çok yabancı yayın organlarında, Mustafa Kemal'in izleyicilerini anlatmak üzere "Kemalist" teriminin kullanılmasına karşılık, Türkiye toplumunun nasıl bir toplum olması gerektiğine ilişkin bir ekonomik, kültürel ve siyasî değişim projesini ifade eder biçimde Kemalizmden söz edilmesi ilk kez Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1931 Programı ile gerçekleşmiştir.

2 Atatürk'ün vefatından sonraki gelişmeler içinde, İsmet İnönü'nün "Millî Şef" ilan edildiği 1938-1945 döneminde İnönü'ye ve İnönü'nün temsil ettiği otoriter rejime muhalefet, doğrudan İnönü aleyhtarlığı yapmak gibi o dönem için "sakıncalı" bir yol yerine, "Atatürkçü olma"yı dillendirmek suretiyle kendini ifade etmeyi tercih etmiştir. Bu muhalefetin örgütlü bir siyasî alternatif olarak, Demokrat Parti adıyla ortaya çıkıp iktidarı ele geçirmesinden sonraki ilk icraatları arasında "Atatürk'ü Koruma Kanunu"nun yer almış olması da bu bakımdan kayda değerdir. Keza, 3. Cumhurbaşkanı merhum Celâl Bayar'ın "Atatürk, seni sevmek millî ibadettir" deyişi de hatırlanmalıdır.

3 Cumhuriyet'in kuruluşundan sonraki süreçte CHP dışı (ve dolayısıyla Kemalist olmayan) "sol"un tasfiye edilmiş olması, özellikle 1960'lardan itibaren etkili olmaya başlayan sol fikir akımları ile örgütlenmelerinin (CHP içinde gelişen "Ortanın Solu" -bilâhare "sosyal demokrasi" ve "demokratik sol"- başta olmak üzere) büyük bölümünde Atatürkçülük yerine Kemalizm teriminin tercih edilmesi, buna karşılık, kendilerini milliyetçi-muhafazakâr olarak nitelendiren düşünce akımı ile örgütlenmelerinin karşı çıkıp eleştirdikleri "(Sol) Kemalizm" yerine Atatürkçülük terimini tercih etmeleri, bir bakıma bu akım ve örgütlenme mensuplarının Demokrat Parti'ye varan hareket ile olan tarihî bağlantılarının ürünü olarak görülebilir.

4 Nadir Nadi'nin "Ben Atatürkçü değilim!" kinayesi bu bağlamda akla gelen bir örnektir.

5 "Siyasî İslâm"ın, Türkiye'deki kamusal görünürlüğünün artmasına paralel olarak, maruz

kaldığı "takiyyecilik" -yani gerçek niyeti (burada "Kemalist/Atatürkçü Cumhuriyet'i yıkma" niyeti) gizleme- bu gündelik siyasî çekişmeler bağlamındaki ifade için de geçerli sayılabilirse de, ifade ve örgütlenme özgürlüklerinin önünde duran ve insanların siyasî niyetlerini açıkça ortaya koymalarını yasaklayan hukukî ve siyasî-ideolojik engellerin varlığını da dolaylı olarak işaret eden bir örnek diye alınabilir.

6 Devlet ile toplum arasında ilk kez Avrupa tarihinde teşhis edilmiş olan bir ayrışmaya dayanan bu "devlet mantığı" (veya hikmet-i hükümet) nosyonunun ortaya çıkışına dair açıklayıcı bir tarihî-kavramsal inceleme için bkz. Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State*.

7 Kemalist devrimin (veya Atatürk [Türk] devriminin) ideolojisinde pozitivizmin merkezî konumu için bkz. Timur, 1993: 95 vd.

8 Buradaki açıklamalar için bkz. Köker, 1995; özellikle "Birinci Ayrım".

9 Modern toplum "ideal tipi"nin oluşturulmasında ABD'nin nasıl örnek oluşturduğuna ilişkin olarak bkz. Apter, 1969.

10 Bu bakış açısının iyi bir örneği olarak bkz. Huntington, 1968.

11 En iyi örneklerden biri için bkz. Samuel P. Huntington, *American Politics, the Promise of Disharmony*. Aynı yıllarda liberal demokrasinin gerçek durumu ile bu durumu meşrulaştırıcı değerler arasındaki kopmaya ve bu kopmaya eklenen kapitalizm-demokrasi ilişkisinin eleştirel sorgulanmasına yönelen bir yaygın tartışma sürmektedir. Örneğin, Macpherson, 1962 ve 1984. Modern toplumların *status quo*'suna yönelik bu eleştirel incelemeler ve tartışmalar "modernleşme teorisi"nin hemen hemen hiç dikkatini çekmemiştir.

12 Burada "ideoloji"yi bir toplumsal yapıyı sürdürmeye hizmet eden düşünceler anlamında kullanıyorum.

13 Bu örtüşmenin, Kemalizmin kendi ideolojik içeriğini algılama ve takdim etme biçimiyle modernleşme teorisinin kendi teorik inşaını algılama ve takdim etme biçimi arasındaki, zamana ve dünya siyasî konjonktürüne bağlı farklılıklara rağmen oluşması ilginçtir. Bu bakımdan, modernleşme teorisinin 1950'lerdeki ortaya çıkışından sonraki dönemde, Tek Parti Kemalizmini modernleşme teorisi içinden inceleyen akademik pozitivizmin, modernleşme teorisi üzerinden Kemalizmi tasdikleyici ürünler vermesi pek de şaşırtıcı olmamaktadır.

14 Türkiye devletinde "kamu felsefesinin korporatist" niteliğinin hakimiyeti ve kalıcılığı tezi için bkz. Parla, 1989.

15 Poggi (1991). Bu noktada, John Locke, yürütme erkine sahip olan kralın toplumun tümünün korunmasını gerektirdiği biçimde davranma ayrıcalığını mevzû (pozitif) hukuktan değil de "doğal hukuk"tan aldığını kanıtlamaya ve böylece hukukîleştirmeye girişmekle modern devletin tarihî gelişim serüveni içinde ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Bkz. "Of Prelogative", J. Locke, *Two Treatises of Government, a* Critical Edition with an Introduction and Apparatu Criticus by Peter Laslett, 2. yayımlanış, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, s. 392-398.

16 Buradaki "lâdinîlik," pek tabii ki Türkiye toplumu bağlamında Müslümanlık başta olmak üzere, tüm semavî dinleri kapsayan bir "dinsel olmama" durumunu ifade etmektedir. Buna mukabil Kemalist/Atatürkçü pozitivizmin, özellikle bu ideoloji tarafından devralınan Jöntürk pozitivizmindeki "Saint-Simon-Auguste Comte'çu "yeni din" özelliğini bir kez daha işaret etmek gerekmektedir.

17 Bu noktada, örneğin 12 Eylül rejiminin, biri daha çok, diğeri daha az devletçi iki siyasî partiden oluşan bir siyasî sistemi idealize etmesini özellikle hatırlamak gerekir

Halkevleri

NEŞE G. YEŞİLKAYA

1931 yılı Cumhuriyet Halk Fırkası Büyük Kongresi, hem parti hem de Türk siyasî düşünce tarihi açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Bizzat Atatürk tarafından (Parla, 1992) Kemalizm olarak adlandırılan ilkeler, Altı Ok olarak son şeklini III. Büyük Kongrede alır. Bu kongrede Kemalist ideoloji kendisini Altı Ok ile net olarak ifade etmekle yetinmez, aynı zamanda ilkelerle formüle edilen ideolojinin geniş kitlelere yayılmasını sağlayacak mekanizmaları örgütlemek üzere hareket eder. Ülke kalkınmasında Atatürk tarafından görevlendirildiği ifade edilen parti, Halkevlerinin kuruluş kararını bu kongrede almıştır. Bu karar aynı zamanda Türk Ocaklarının kapatılışı ile de ilişkilidir. 1931 yılında parti genel sekreterliğine tekrar getirilen Recep Peker, partinin örgütsel ve doktriner bakımdan güçlenmesine ve partinin devlet ve hükümet üzerinde egemenlik kurmasına çalışır. Bu çabaların en önemli sonuçlarından biri partinin, Türk Ocaklarını kendi bünyesine katma talebidir. Bunun üzerine Ocak kendini lağvetme kararı alır. Bu kararın 1931 yılı parti kongresinde onaylanması ile birlikte kapatılan Türk Ocaklarının yerini almak üzere Halkevlerinin kurulmasına karar verilir. Parti bir yıl içerisinde tasarladığı hedefi gerçekleştirecek, 19 Şubat 1932'de ilk olarak 14 Halkevinin (Afyon, Ankara, Aydın, Bolu, Bursa, Çanakkale, Denizli, Diyarbakır, Eminönü, Eskişehir, İzmir, Konya, Malatya, Samsun) açılışını yapacak, bu açılışı törenler, radyo yayınları ile tüm yurda duyuracaktır. Halkevlerinin kapatıldığı 1950 yılına kadar bu sayı 478 Halkevi, 4322 Halkodasına ulaşır.

Halkevleri dokuz şube ile çalışmalarını sürdürür. Bunlar: Dil, Tarih, Edebiyat; Ar (sanat); Gösterit (tiyatro); Spor; Sosyal Yardım; Halk Dershaneleri ve Kurslar; Kitapsaray ve Yayın; Köycülük; Müze ve Sergi şubeleridir. Bir Halkevinin açılabilmesi için gerekli bina, para ve diğer maddî araçlar sağlandıktan sonra bu şubelerden en az üçünün çalışması gerekir. Halkevi başkanı bağlı bulunduğu il, ilçe, kamun Parti Yönkurulu (Yönetim Kurulu) üyeleri arasından seçilir. Halkevleri yönetim kurulları yılda iki defa parti genel sekreterliği şubelerin çalışmaları hakkında bilgi gönderir. Köy ve nahiyelerde Halkevi açmak için gereken üç şubenin sağlanamaması nedeni ile ilk olarak 1940 yılında Halkodaları açılmıştır.

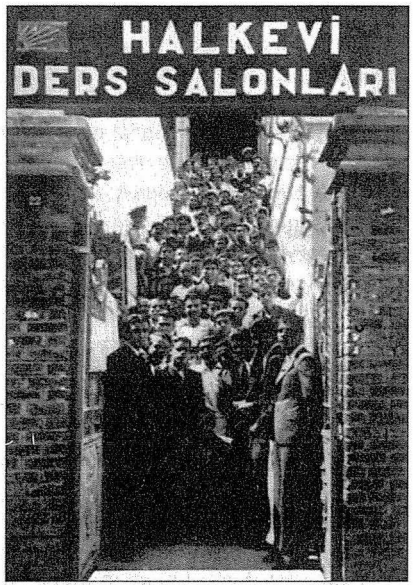
Halkevleri, Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılması ile 1930 yılında başlayan, 1938'e kadar Atatürk (Ebedî Şef), 1938-1946 yılları arası Millî Şef İnönü dönemleri olarak iki dönemden oluşan Tek Parti egemenliği içinde yer almaktadır. Serbest Cumhuriyet Fırkası ve Menemen olayları toplumda yükselen tansiyonun işaretidir. Bu ortam içerisinde Parti, halkla temasını artırmak ve rejimi halka benimsetme gayretindedir. Halkevleri partinin halkla bağlarını güçlendirme çabasının ürünü olarak ele alınmalıdır. Bunun yanı sıra 1930'lı yıllarda tüm dünyada benzer örgütler vardır. Almanya, İtalya, gibi otoriter rejimlerin hüküm sürdüğü ülkelerin yanı sıra demokrasi ile yönetilen ülkelerde de yer alan bu örgütler, yalnızca kitlelerin belli bir ideoloji çerçevesinde politizasyonunu sağlamakla kalmamakta iş hayatından arta

kalan boş zamanın değerlendirilmesi, bazı pratik bilgi ve becerilerin kazandırılmasını sağlamaktadır. Bu anlamda Halkevleri tamamıyla dönemin ihtiyaçlarına cevap veren bir örgüttür.

Kemalizmin yalnızca siyasî alanda değil, kültürel alan ve günlük yaşam üzerinde belirleyici olma gayretinin en somut ürünü Halkevleridir. Halkevleri ile Kemalist ilkeler çerçevesi içinde belirlenmiş yeni bir kamusal alan yaratılır. 19. yüzyıldan itibaren modernleşme hareketleriyle birlikte geleneksel Osmanlı kentinde camilerde gerçekleşen kamusal yaşam, bu sınırların dışına çıkmaya başlamıştır. Liman kentlerinde ve özellikle İstanbul'da bu yeni yaşam kalıplarının örnekleri görülür. Cumhuriyet asker, bürokrat ve aydınlarından oluşan seçkinlerin alışkın oldukları bu yaşam kalıplarının Halkevleri aracılığı ile Anadolu'ya taşınmasına çalışılır. Halkevleri yayımladıkları dergiler, düzenledikleri konferanslar ile partinin himayesi altındaki kamusal alanın genişlemesini ve tüm ülkeye yayılmasını sağlar. Ev ve iş yaşamı dışında yeni bir toplanma mekânı oluşturulur. Yeni eğlence anlayışları, dans, müzik, tiyatro, Kemalizmin yaygınlaştırılması için araç olarak kullanılır. Kadın-erkek bir arada müzikli aile toplantıları için balo salonları, müzik holler; telkin için tiyatro salonları; gürbüz, sağlıklı yeni nesil için spor salonları ve avlular; dinleyen, düşünen, konuşan yeni nesil için toplantı salonları; bir arada çalışma ve üretme için şubelere ait çalışma odaları; okuma zevkinin aşılanması için kütüphaneler yapılır. Halkevi binalarının hükümet konakları ile birlikte Cumhuriyet meydanlarında yer alışı, Tek Parti döneminde, Parti - Devlet bütünlüğünün en somut ifadesidir.

Altı Ok, Halkevlerinin açılış tarihinden beş yıl sonra, 1937 yılında Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'na (Anayasa) eklenerek "resmî ideoloji" şeklini alacaktır. Halkevleri ile Kemalist ideoloji ve buna dayalı olan partinin ilkelerini yaymak ve bu ideolojinin ürünü olan devrimleri yerleştirmek amaçlanır. Özellikle 1923 ve 1930 yılları arasında bir dizi devrim gerçekleştirilmiştir. Halkevlerinin en önemli işlevi devrimlerin *telkin* ve *terbiye* yolu ile halka benimsetilmesidir. Kemalizmin propagandaya verdiği önem 1931 yılında CHP Halk Hatipleri Teşkilatını örgütlemesinden de anlaşılabilir. Halkevlerinde Dil ve Edebiyat şubesi konuşmalar ve konferanslar düzenler ve bunları hoparlörler ile halka dinletir. Ayrıca, Ankara Radyosu yayınlarının da hoparlörler ile bahçe ve meydanlarda dinletilmesine gayret edilir. Dergi ve kitap yayınları yapılır. Halkevleri 19 yıl boyunca 77 dergi çıkarır. Atatürk'ün ismini verdiği *Ülkü-Halkevi Dergisi*'ni, Ankara Halkevi çıkarır. Bu yayınlar çok sayıda yazarın yetişmesini sağlar. Kütüphane Halkevinin, ilk kurulma şartlarından birisidir ve her Halkevinde bir kütüphane ve okuma odası bulundurulması şart koşulur. Kitapsaray Şubesi, uram (mahalle) ve köy odalarında, parti ocaklarında ve açık havada okuma günleri yapar. Uygun bulunan kitap, okuma kapasitesi olan bir yurttaşa yüksek sesle okutulur (CHP Halkevleri Öğreneği, 1938: Madde 64). Okuma sevgisi oluşturulması için yazarlardan, Halkın anlayabileceği açıklıkta "açık dilli, millî duygulu, Türk özlü eserler" beklenir (CHP, 1935:109).

"Fikir ve tez telkininde" Sanat Şubesi de görevlidir. "Sanat", "mürebbi" olarak görülür ve sanatın "devrimin" emrinde olması beklenir. Müzik zevkinin değiştirilmesine gayret edilir. Fasıl ve saz musikisinin esaretinden kurtarılan halkın türkülerinde "keman, ut, cümbüş, kanun, ney" kullanılamaz. (Halkevleri Çalışma Talimatnamesi, 1940). Halk için müzik akşamları ve müsamerelerin müzik programlarını düzenleyen Halkevlerinde, "Devrim telakkisine ve halk terbiyesine hasr" (CHP, 1935:39) edilen müzik için



"Artık Halkevlerinde konferans, müsamere, konser; temsil gibi cazip vasıtalar, bir sıkıntı olmaktan çıkmış, başlı başına alaka toplayan, kalabalığı çeken ve telkin vazifesini tam yapan bir unsur haline gelmiştir." (N. Kansu, 1939)

rejimin tercih ettiği üslupta medeniyet ve milliyet ikilisi karşımıza çıkar: "Teknik beynelminel, ruh Türk; usul beynelminel, üslub Türk" (CHP, 1935:38). "Kulakları ve zevkleri çok sesli müziğe alıştırmak ve ısındırmak" için halka Garp musikisi dinlettirileceği belirtilir (1940 yılı Talimatnamesi: Madde 21). Müzik gibi dans/folklor alışkanlıklarının da değişmesi gereklidir. Halkevleri, "ulusal rakısların" yanında "zevkli garp dansları"na yer vermeyi amaçlar (CHP, 1935:40). Millî bir sembol olarak görülen "raks"ın bir salon dansı niteliğine kavuşturulması amaçlanır. Bando, koro ve orkestralar kurulur. Radyo fikir telkininde olduğu gibi kulak terbiyesinde de görev alır. "Radyo, musiki terbiyesinde en yorulmaz, en kolay çalışır bir mürebbi" dir (CHP, 1935:41).

Devrimlerin benimsetilmesinde önemli telkin araçlarından biri de tiyatrodur. Tiyatronun "eşsiz telkin kudreti" (CHP, 1935:50) olduğu savunulur ve bundan yararlanmak üzere Kurtuluş Savaşı ve devrimleri konu alan oyunlar sahnelenir. "Tezli bir piyes" ile 136 halkevinde 136.000 den fazla yurttaşa "bir iki gün içinde bir fikrin telkin edilebileceği" hesaplanır (CHP, 1935:51). Sinema gösterilerinin yaygınlaştırılmasına çalışılır. Tiyatro ve konserler gibi bedava olan sinema gösterilerinde filmler CHP'nin veya hükümetin gönderdiği ya da Halkevi İdare Heyetinin satın alacağı filmlerdir (Halkevleri Çalışma Talimatnamesi, 1940). Filmler de birer "telkin" aracıdır (CHP, 1935:62).

Ulus-devletin inşasında Halkevleri önemli görevler alır. Milliyetçilik ilkesi ile ümmetçiliğe karşı millet fikrine dayalı siyasî bir yönetim şekli getirilmektedir. Parti programında da millet tanımı içinde din ve ırk birliği aranmaz. Halkçılık ve milliyetçilik ilkelerinin ilişkisinde millîyetçilik, halkçılığın kültürel boyutu olarak algılanmaktadır. Kemalist ideoloji, halkçı ve milliyetçidir ancak ümmetçi değildir. Kemalizm, bütünleşmiş bir toplum (halkçılık) ve Güneş-Dil teorisi ile Türklük (milliyetçilik) fikrini geliştirirken, Osmanlıcılığa karşıdır. Halkevleri yayınlarında sıklıkla Osmanlı'ya ve Saltanat yıllarına karşı kuvvetli eleştiriler yer alır. Telkin ve terbiyelerde Türklük fikri işlenir. Türk, Orta Asya'dan beri "medeniyet mürebbisi"dir (Reşit Galip Bey'in Nutku, 20 Şubat: 35). "Türk: medeniyet rehberi" dir (CHP, 1935: 95). Resim alanında "millî destanları yaşatan, kahramanlıklarımızı canlandıran, kendi öz benlik ve hayatımızı ilgilendiren" konulardaki tarzların destekleneceği belirtilir (Halkevleri Çalışma Talimatnamesi, 1940: Madde 31). Spor Şubesinde millî sporlar olarak güreş, yağlı güreş, cirit, avcılık desteklenir. Ancak boks, eskrim, yüzücülük, kürek gibi modern sporlara da yer verilir (Halkevleri Çalışma Talimatnamesi, 1940). Dil ve Edebiyat Şubeleri bulunduğu bölgedeki Öztürkçe kelimeleri

derlerken, Ar Şubesi halk arasında yaşayan ulusal oyunları ve türküleri nota ve sözleri ile birlikte toplamakla görevlidir (CHP Halkevleri Öğreneği, 1938: Madde 44).

Telkin ve terbiye ile yapılan dolaylı eğitimin yanı sıra, kurs şubesi ile meslek eğitimi verilir. Amaç saltanat zamanında cahil bırakılan halkın "düzeyini yükseltmek"tir. "Pratik hayat bilgileri öğretmek ve ferdi kuvvetlendirmek"dir. Halkevlerinde, genel eğitimi sağlayacak Türkçe, okuma-yazma, yabancı dil, fen, zanaat, tarih - yurt bilgisi, sosyal bilgiler gibi kursların yanı sıra; daktilo, hesap, hesap tutma usulü, dikiş, nakış, ütü, şapkacılık, çiçekçilik, yöreye göre bağcılık, arıcılık, motorculuk, elektrikçilik vb. gibi meslek sağlayacak kurslar açılır. Okuma yazma kurslarından sonra en çok ilgi yabancı dil kurslarına gösterilir. Acemce ve Arapça yerine "Garplılık fikrinin anahtarları olan diğer yabancı dilleri", "kültür arkadaşı, medeniyet akrabası dilleri" öğretmek amaçlanır (CHP, 1935:96).

Halkçılık ilkesi ile sınıf kavgaları aşılacak ve böylelikle millî birlik, dönemin siyasîlerinin ifadesi ile "kaynaşmış kütle", "sınıfsız katı kitle", "granit kütle" elde edilecektir. Halkevlerine yüklenen en önemli görevlerden biri bu "halk-milleti" yaratarak, birlik ve beraberlik sağlamaktır. Halkçılık ilkesi doğrultusunda "kaynaşmış bir kütle" elde edebilmek için yine sanattan yararlanılır. Ar şubesinin görevlerinden biri halkın ulusal marş ve şarkıları öğrenmesine yardımcı olarak önemli günlerde marşların, "beraberce bir ağızdan söylenmelerini sağlamaya çalışmak"tır (CHP Halkevleri Öğreneği, 1938: Madde 43). Böylece "Bir ağızdan terennüm eden onbinler" (CHP, 1935:40) yaratılacaktır. Ayrıca, ulusal bayramları ve büyükleri anma günlerini "beylik içtima olmaktan kurtarmak"(...) "birer manâlı ve heyecanlı halk toplantısı" haline getirmek amaçlanır (CHP, 1942:4). Halk dansları arasında halkı canlandıracak ve neşelendirecek hızlı danslar tercih edilir. Bütün bu ulusal rakısların, zevkli Garp danslarının, sanat terbiyesinde "seferber" olan radyo, bando, koro, orkestraların ve bunların yanı sıra caz bantlarının bir görevi de yüzyılların alışkanlığı kabul edilen ruh halinin değiştirilerek, halkın hareketlendirilmesi, canlandırılmasıdır. Etrafa "neşeyi ve şevki" getirmektir (CHP, 1935). Sporda da amaçlanan "Seçkin tekler değil, gürbüz yüzbinler"dir (CHP, 1935:69). Müzik çalışmalarının hedeflediği hep bir ağızdan marş ve şarkı söyletmek gibi, spor şubesinin de görevi jimnastik hareketlerini "kütle halinde taptamak"tır (tatbik etmek). Sosyal yardım şubesinin de görevi "Türk milletini kaynaşmış bir kütle yapmak yolunda, halkın birbirinin sevinç ve derdlerine ortak olmalarını telkin" etmektir (CHP, 1935:82). Bunun için Halkevinin bulunduğu bölgede yardıma ihtiyaç duyan kimsesiz kadınlara ve çocuklara yardım eder, gerekli kaynakları yaratmak üzere müsamere, eğlenti, gezi vb. hazırlar (CHP Halkevleri Öğreneği, 1938: Madde 53).

Aydınların halkı, halkın birbirini tanımasını amaçlayan köy gezileri Halkevlerinin önemli faaliyetleri arasındadır. Köycülük şubesinin görevi köylünün hem bedensel, sosyal, bediğ gelişimine katkıda bulunmak, köylü ile şehirli arasında uyum ve birlik sağlamak olarak belirlenir (CHP Halkevleri Öğreneği, 1938: Madde 66). Şube yakın köylerin Halkevleri müsamerelerine ve Halkevi üyelerinin köylerde kır bayramlarına katılımını sağlar. Dershane ve kurslar şubesi ile birlikte köylerde okuma-yazma vb. kursları açar, köylünün mektuplarını yazar, sosyal yardım şubesi ile birlikte köylünün sağlık sorunlarını çözmeye yardım eder. Köylülerin kentte olan resmî işlerini takip ederek çözmek için çalışır (CHP Halkevleri Öğreneği, 1938: Madde 66-67-68-69). Köylüye sergilerle yerli mallarını tanıtmak, onun görgü ve bilgi seviyesi yükseltmek, "temsiller, ka-

ragöz, kukla, millî rakılarla köylerde neşe ve şeratetin artmasına" çalışmak görevleri arasındadır (Halkevleri Çalışma Talimatnamesi, 1940: Madde 106-107-111-112).

Osmanlı geleneğine ve dinin katı kurallarına karşı modern laik bir yaşam modeli savunulur. "Asırların, sakat din telakkileri" (CHP, 1935, s.37) ile mücadele Halkevlerinin her şubesinin görevidir. Aile toplantıları ile kadın ve erkeğin bir araya getirilmesine çalışıldığı gibi, danslarda da kadın ve erkeği bir araya getirenler tercih edilir. Kadının tiyatro oyunlarında sahneye çıkması desteklenir ve kadın roller asla erkeklere verilemez. Sergi grubu geleneksel kültürde yer almayan yeni sanat alanlarını tanıtmak için, ressam, heykeltraş ve diğer sanatçıların eserlerinin Halkevi binalarında sergilenmesine yardımcı olur. Mimarın da görevi mimaride "yeni" zevki aşılamaktır (CHP, 1935, s.46). Halkevleri kendi binaları ile bu "yeni" ve "modern" mimari zevkin örneklerini oluşturur. Bu mimaride "Kubbe ve kemerler", "cami ve çeşme motifleri" kısaca dinî motifler ve doğuya ait motiflere yer almaz. Yine bir telkin aracı olan Halkevi binaları üzerinde "Ne mutlu Türküm Diyene" gibi vecizeler hem ulus fikrini aktarır, hem de Latin harfleri ile yeni laik düzeni simgeler. Yazı ve rölyefler için uygun boş bir duvar elde edilir. Camiye alternatif bir toplanma mekânı olarak minarelerin arasında Halkevi kuleleri yer alır.

HALKEVLERİNİN KAPATILIŞI VE 1960 SONRASINDA "YENİ" HALKEVLERİ

Parti ile olan bağlarına rağmen Halkevlerinin siyasî kimlikten ayrı tutulmasına gayret edildiği gözlenir. Recep Peker nutkunda "Halkevleri Cumhuriyet Halk Fırkası'nın siyasî bünyesinden büsbütün ayrı, siyasî mahiyette çalışmadan büsbütün uzak ve fakat idare noktasından fırkaya bitişik bir mahiyet arzederler" der (Recep Bey'in Nutku 20 Şubat 1932: 6). Ancak Halkevlerinin partiden özerk bir örgüt olamaması, kapatılması için dönemin siyasî atmosferinde geçerli bir bahane olacaktır. Böylelikle Türk Ocakları ile aynı kaderi paylaşacak, Cumhuriyet Halk Partisi'nin siyasî ve kültürel alandaki egemenliğine karşı, Demokrat Parti iktidarı tarafından kapatılacaktır.

Halkevlerinin ardından Köy Enstitüleri de Demokrat Parti döneminde kapatılır. 1960 yılında yeniden örgütlenmesine izin verilen Halkevlerinin, 1950 yılında alınan malvarlıkları iade edilmez. 12 Eylül 1980 askerî müdahalesinden sonra birçok dernekle beraber tekrar kapatılır. 1988 yılında üçüncü defa kurulmuştur.

Halkevlerinin ikinci döneminde (1960-1980) Cumhuriyet Halk Partisi -ve onun yanında Ordu- ile ilişkileri devam etmiştir. Bu dönemde sırası ile Millî Birlik Grubu üyesi ve tabii senatörler Kadri Kaplan ve Ahmet Yıldız genel başkanlıkta bulunmuştur. Halkevleri 1975 yılına dek "resmî Atatürkçü" ya da "sağ Kemalist" ideolojinin etkisi altında kalmış, fazla etkili olmamıştır. Ancak 1975 yılından sonra, kitleselleşen radikal sol hareket, sola açık Kemalistlerle ilişki için bir imkân ve "zorunlu bir liman" (Bozkurt, N.: "1970-1980 Dönemi Halkevleri", *Sosyaliz ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, s. 2234-5) olarak gördüğü Halkevlerine ilgi gösterecektir. Ahmet Yıldız'ın Başkanlığı döneminde "sol Atatürkçülük" Halkevlerinde etkinliğini artırır. Bu yıllarda Halkevleri Ahmet Yıldız ve CHP'li parlamenterlerin desteği ile kamu yararına çalışan bir kurum olarak bütçeden yardım alır. Halkevlerinin ikinci döneminde kültür sekreterliği, genel sekreterlik ve ikinci başkanlık yapan Anıl Çeçen, Halkevlerinin bu yıllarda siyasî tartışmalardan uzak kalmaya çalıştığını ve Atatürkçülüğü yaymak için Halkevleri Atatürk Enstitüsü'nün kurulduğunu belirtir. Atatürk Enstitüsü'ne göre Atatürkçülük tanımı, Halkevleri yönetiminin sol

Kemalizm anlayışının özeti sayılabilir:

Atatürkçülük Türk toplumunu bağımsızlaştırmak ve çağdaşlaştırmak devrimidir. Akılcılık, kalkınmacılık, çağdaşlaşma, halkçılık, devrimcilik, laiklik, sosyal adaletçilik, ulusçuluk, barışçılık, cumhuriyetçilik, demokratlık Atatürkçülüğün temel ilkeleridir. Felsefe alanında Atatürkçülük akılcılığa ve pozitif bilim kavramına dayanır. Toplumsal alanda halkçı ve sosyal adaletçi bir düzen kurulması asıldır. Ekonomik alanda Atatürkçülük emperyalizme karşı çıkar ve bağımsızlığı savunur. Siyasal alanda ise tam bağımsız ve demokratik bir Türkiye yaratmak Atatürkçülüğün ana hedefidir. Halk egemenliğinden yana olan Atatürkçülük aynı zamanda çağdaş ve ulusal değerlerin bireşimi olan özgür bir dünya görüşüdür. Üçüncü Dünya ülkeleri için bir umut ışığı olan Atatürkçülük bilim dışı tüm yöntemlere ve yönetimlere karşıdır. Yabancı ideolojilere karşı olan Atatürkçülük Türk halkının ulusal dünya görüşüdür (Halkevleri Atatürk Enstitüsü:1973'den aktaran Çeçen, 1989:337).

Halkevlerinin tabanında ise, devrimci gençlik hareketinin ve sosyalist görüşlerin etkisi giderek artmıştır. Nitekim 1979 yılı Kurultayı "devrimci Halkevcilerin" başarısı ile sonuçlanır. CHP'liler genel kuruldan ayrılırlar, Başkan Ahmet Yıldız Halkevlerine mesafe koyar. Bu ihtilaf, sosyalist hareketle sol Kemalizm arasındaki ayrışmanın belirgin bir belirtisidir. Olağanüstü genel kurul bu sorunu çözmek için karar alır ancak alınan kararlar uygulamaya konamadan 12 Eylül ile Halkevleri ikinci dönemi sona erer.

12 Eylül 1980 askerî rejimi sonrası göreli "normalleşme" sürecinde 1988 yılında yeniden açılan Halkevlerinin üçüncü döneminde ilk genel başkan yine Ahmet Yıldız'dır. İzleyen yıllarda genel başkanlığı yine CHP'ye yakın isimler üstlenmiştir. Halkevleri kendini bir Demokratik Kitle Örgütü (DKÖ) olarak tanımlamıştır. Halkevlerinin söylemindeki en önemli değişiklik, örgütün sol kadrolarının 1930-40'ların kültürel alandaki milliyetçi tutumunu "olumsuz miras" olarak tanımlamaları ve "kültürel çoğulculuk" fikrini geliştirmeleridir. Artık devlet-kurucu misyonun bir taşıyıcısı değil, muhalif bir yapıdır. Kültür politikası açısından da, ilk dönemindeki gibi "yüksek kültürü" halka benimsetmeye değil, otantik halk kültürünün sol (dayanışmacı, özgürlükçü) öğelerini geliştirmeyi hedefleyen bir yönelim içindedir.

1932 yılında kurulan Halkevlerinin tüzel kişiliğini sürdüren bugünkü örgüt, gerçekte önemli farklılıklar taşımaktadır. Bu örgüt Halkevlerinin geçmişte Cumhuriyet Halk Partisi ve süreği sosyal demokrat eğilimli partilerin ortamıyla hâlâ bir ilişkisi vardır, ancak bu farklı ve bağımsız bünyeler arasında bir ilişkidir. Halkevleri, sol-sosyalist fikirler doğrultusunda yoksul halk topluluklarının öz-örgütlenmelerini teşvik etmeye dönük, çoğunlukla büyük kentlerin gecekondu mahallelerine dönük bir faaliyet yürütme çabasındadır. CHP ve başka Kemalist yapılarla ilişkileri, Halkevleri için bir meşruiyet ve yayılma zeminidir, fakat sadece bu kadar değildir: Atatürkçülüğün "bağımsızlıkçı/anti-emperyalist" ve "halkçı" yorumları temelinde, Kemalist ortamla sol-sosyalist ortam arasında bir geçiş zeminidir. Bu zemini de, ideolojik programları berraklaşmış tarafların birbirlerini etkilemeye çalıştığı bir müzakere ya da mücadele zemini olarak değil, ideolojik muğlaklıkların, geçişliliklerin hüküm sürdüğü bir kaygan zemin olarak tasarlamak uygun olacaktır.

Modern Türkiye'nin siyasî düşünce tarihinde, 1930'larda 2000'lere Kemalizmin farklı yorumlarını Halkevleri literatüründe izlemek mümkündür. Bunda şüphesiz Halkevlerinin ününe sahip çıkma isteğinin de rolü aranmalıdır.

Tek Parti Yönetimi, Kemalizm ve Şeflik Sistemi: Ebedî Şef / Millî Şef

CEMİL KOÇAK

Tek Parti yönetimi (1925-1945), en azından ilk bakışta ve görünüşte, anayasal bir rejimin içinde yer alıyordu. 1924 Anayasası, her ne kadar tek partili bir meclisin eseri olsa da, aslında o sırada henüz Halk Fırkası içinde yer almaya devam eden parti içi muhalefetin etkisiyle de, rejimin çerçevesini klasik anlamda parlamenter bir sistem olarak çizmişti. Unutulmasın ki, tek partili bir meclis, henüz tek partili bir rejim anlamına gelmiyordu. Aksine, muhalefet, son derece canlı ve tartışmalı bir mecliste görüşlerini serbestçe dile getirebiliyor, dahası yeni bir siyasî partinin, bir muhalefet partisinin kuruluşuna doğru yol alınıyordu.

TBMM, daha doğrusu Halk Fırkası Meclis Grubu içindeki muhalefetin gücü ve önemi, 1924 Anayasası'nın görüşmeleri sırasında bir kez daha açığa çıkmıştı. Meclis, Kemalist yönetimin hazırladığı ve yürütme organına, bu arada cumhurbaşkanına geniş ve önemli yetkiler tanıyan Anayasa taslağını reddederek, güçler birliği ilkesi gereğince, egemenliğin tamamen ve sadece meclise ait olduğunu kabul etmişti.

Buna göre, genel ve eşit oy ilkesi (ancak bu ilkenin derhal uygulan[a]madığını da belirtmem gerekiyor; öncelikle hatırlamak gerekir ki, bütün Tek Parti dönemi boyunca seçimler iki dereceli olmuştu; diğer yandan, kadınların da seçme ve seçilme hakkı kazanması tedricen ve daha ilerideki bir tarihte mümkün olabilecektir) gereğince, halk tarafından seçilen temsilî niteliğe sahip meclis ve meclisin içinden çıkan, fakat ona karşı sorumlu olan bir hükümet modeli ve cumhurbaşkanının da nihayet yürütme organı içinde kısmen var olması (cumhurbaşkanının gerektiğinde hükümete başkanlık edebilme yetkisi de vardı), anayasal sistemin omurgasını oluşturuyordu. Bu şekil, anayasa hukuku açısından, güçler ayrılığından ziyade, güçler birliğine daha yakın olan ve sadece görev ayrılığına dayanan bir anlayışı ortaya koyuyordu.

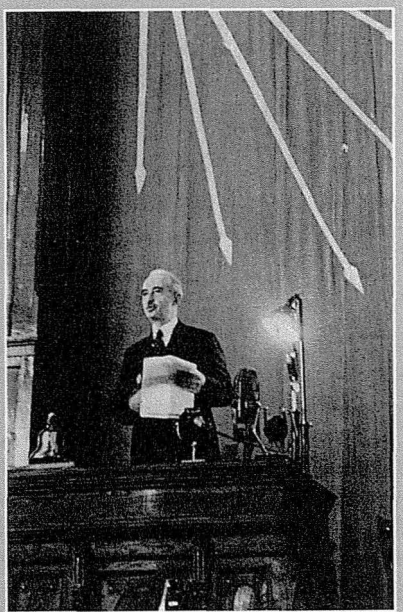
Diğer yandan, Anayasaya göre, cumhurbaşkanının mecliste her yıl kasım ayı başında, hükümetin geçen yılki çalışmaları ve gelecek yıl için alınması gereken kararlar ve önlemler konusunda bir söylev vermesi ya da bu söylevini başbakana okutturması (bu yalnızca bir kez olmuş ve hastalığının son safhasında, ölümünden sadece birkaç gün önce, 1 Kasım 1938 tarihli cumhurbaşkanlığı Söylevi, Atatürk'ün adına Başbakan Celâl Bayar tarafından okunmuştu), bu ilke ile çelişiyordu. Anayasaya göre, siyasî sorumluluğu olmayan cumhurbaşkanının söylevi-

nin siyasî dayanağı belirsizdi. Cumhurbaşkanı, eğer söylevinde kişisel görüşlerini ifade ediyorsa, bu durumda, güçler birliği ilkesi gereğince, yasama yetkisinin ve yürütme erkinin toplandığı TBMM'ce seçilen cumhurbaşkanının, meclise herhangi bir konuda görüş bildirmesi ya da öneri getirmesi düşünülemezdi. Eğer cumhurbaşkanı, söylevinde, hükümetin, yani iktidar partisinin etkinliklerinden ve gelecekle ilgili siyasî karar ve düşüncelerinden söz ediyorsa, bu halde de, hükümet etkinliklerinden dolayı siyasî sorumluluğu olmayan cumhurbaşkanının söylevinin, esas itibariyle, hükümetin görüş ve önerileri doğrultusunda hazırlanmış siyasî bir metin olması kaçınılmazdı. Siyasî bakımdan sorun yaratabilecek ve anayasal bakımdan da açıkça çelişkili olan bu durum, Tek Parti yönetimi boyunca açığa çıkmadı. Çünkü, bu dönemde cumhurbaşkanları, aynı zamanda, iktidar partisinin Değişmez genel başkanı idiler.

1924 Anayasası'na göre, cumhurbaşkanı, TBMM tarafından ve meclis üyeleri arasından seçiliyordu. Cumhurbaşkanı seçilen kişinin parti üyeliği ve milletvekilliği ise devam ediyordu. Dolayısıyla da, cumhurbaşkanı, aynı zamanda, parti üyesi, milletvekili ve parti genel başkanı idi. Sonuçta, tek partili rejimde, cumhurbaşkanının, aynı zamanda da, iktidar partisinin genel başkanı sıfatı ile, meclise, yani, fiiliyatta, kendi partisinin milletvekillerine görüş bildirmesi, öneri getirmesi ve hatta talimat vermesi, doğal sayılmıştı. Anayasanın bu hükmü, anayasal sisteme tamamen ters düşmekle birlikte, fiilen uygulanan şeflik sistemine ve mevcut siyasî mekanizmalar son derece uygundu.

Tek partili rejimde, formel olarak, siyasî sistemin çerçevesini çizen 1924 Anayasası idi. Dışarıdan bakıldığında, anayasanın şekillendirdiği siyasî sistem kusursuz bir biçimde işliyordu. Ancak, 1924 Anayasası'na bakıldığında görülen siyasî sistemle, fiilen uygulanan şeflik sistemi arasında çok önemli bir nitelik farkı vardı. Gerçekte, rejim tamamen farklı bir şekilde işliyordu. Bunu sağlayan ne anayasa idi, ne de yasalar... Gerçekte rejimin niteliğini ortaya koyan siyasî mekanizmalar, Cumhuriyet Halk Partisi tüzüğü ile varlık bulmuştu. Bir siyasî parti tüzüğünün, anayasadan da, yasalardan da üstün olabilmesi elbette mümkün değildi. Ama, gerçekte, siyasî sistem, anayasanın değil, söz konusu parti tüzüğünün öngördüğü şekilde işliyordu. İşte bu, tek partili rejimin şeflik sistemiydi.

CHP tüzüklerine yakından bir bakış,



İsmet İnönü CHP 5. Kurultayında. Tek Parti rejiminde, bir parti-devleti ihdas edilmişti ve partinin seçime tâbi olmayan genel başkanı, "halk egemenliğini" kişileştiriyordu. Tüzükteki ifadesiyle "Değişmez Genel Başkan", Genel Başkanlık Divanı'yla ("Genbaşkur") beraber, seçilecek milletvekillerini atıyordu. 1935'teki IV. Kurultay'da çıkartılan tüzükle, parti genel sekreterliği ile içişleri bakanlığı, parti il başkanlığı görevi ile de valilik birleştirilmiştir.

bu mekanizmaların nasıl oluştuğunu anlamak bakımından önemlidir.

CHP'nin 1927 yılında kabul edilen tüzüğüne göre:

"Umumî Reis, Büyük Kongre'nin, Fırka Divanı'nın, Umumî Heyeti İdare ile Meclisteki Fırka Grubu'nun da tabii reisidir. Umumi Reis, fırkanın idarei aliyesini elinde tutar ve fırkayı temsil eder. Fırka namına söz söylemek salahiyetini ancak Umumi Reis haizdir. Umumi Reis lüzum görürse, bu baptaki hukuk ve salahiyetini Umumi Reis Vekili'ne veya Katibi Umumi'ye tevdi eder."

"Umumi Riyaset Divanı, fırka Umumi Reisi ile kendilerinin bizzat intihap edecekleri Umumi Reis Vekili'nden ve Umumi Heyeti İdare âzâsı meyanından seçecekleri fırka Katibi Umumisi'nden ibarettir. Umumi Riyaset Divanı'nın vereceği kararlar tekmil fırka âzâsınca bilâkaydüşart mutâdır. Umumi Riyaset Divanı, Büyük Millet Meclisi intihâbını idare ve fırkanın mebus namzetlerini tesbit eder."

CHP'nin 1931 yılında kabul edilen tüzüğüne göre, yukarıdaki hükümler değiştirilmezken, ayrıca, partinin milletvekili adaylarının, genel başkan tarafından ilan edileceği de kararlaştırılmıştı. 1935 yılında kabul edilen tüzükte de, benzer hükümler yer almıştı. Ancak, bu kez, söz konusu atama mekanizması açıklığa kavuşturulmamıştı. Millî Şef döneminde de, 1939 ve 1943 tarihli tüzükler, benzer hükümleri ve hatta daha da geniş yetkileri içerirler.

Görüldüğü gibi, genel başkana tanınan yetkilerle parti içinde şeflik sistemi oluşturulmuştu. Çünkü, genel başkan, bizzat vekilini ve genel sekreterini seçme imkânına sahipti ve bu üçlünün oluşturacağı organ da, partinin milletvekili adaylarını tayin ediyordu; Dolayısıyla, genel başkan, bütün milletvekillerini tayin etme yetkisine sahipti. Ayrıca, partiyi ilgilendiren bütün kararlar, aynı organ tarafından alınıyordu ve bu kararlara bütün partililerin itaati zorunluydu. İşte, bu şekilde, anayasa ve yasalar ile verilmeyen geniş yetkiler, CHP'nin tüzüğü ile tanınmış oluyordu. Şeflik sisteminin temel kaynağı buydu.

Şef, aynı zamanda, CHP Değişmez Genel Başkanı idi. Ya da tam tersi... CHP'nin 1927 yılında kabul edilen tüzüğüne göre, ilk kez, partinin genel başkanı, Değişmez Genel Başkan sıfatını kazanmıştı. Hüküm(ler) şöyle formüle edilmişti: *"Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Umumî Reisi, fırkanın bânisi olan Gazi Mustafa Kemal Hazretleridir. (...) İşbu umumi esaslar, hiçbir veçhile tebdil edilemez."* Bu, CHP içinde olsun, genel siyasal sistem içinde olsun, şeflik sisteminin gözle görülür, elle tutulur bir başlangıcı olarak yorumlanabilir. Söz konusu gelişme, 1931 ve 1935 yılında kabul edilen CHP tüzüklerinde de yer almıştı. Söz konusu formülasyonlar da şöyleydi: *"Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Daimi Umumi Reisi, fırkayı kuran Gazi Mustafa Kemal Hazretleridir. (...) Partinin Değişmez Genel Başkanı, onu kuran Kamal Atatürk'tür."*

Tek Parti yönetiminin sona ermesine çok az bir süre kala, 1944 yılında, (ancak bunu bu tarihte henüz hiç kimse bilmiyor ve öngörmüyordu bile) CHP Genel Sekreteri Memduh Şevket Esendal, CHP İstanbul vilayeti idare heyeti üyesi ve İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Medeni Hukuk Profesörü Hıfzı Veldet Velidedeoğlu'na, şeflik sistemini şöyle tanımlıyordu:

"Siz hukuk profesörüsünüz... Bilirsiniz ki, bazı memleketlerin anayasaları yazılmış, bazılarınki ise yazılmamıştır. (...) Bizim ise, iki anayasamız vardır: Yazılmış ve yazılmamış... Bunlardan yazılmış olanı, senin kitapta okuduğun, Teşkilatı Esasiye Kanunu [1924 Anayasası]'dır. Yazılmamış olanı ise, şimdiki fiili durumumuz, yani Şef sistemimizdir.

Bu sistem, kuvvetini CHP'den alır."

Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, anılarında, Esendal'ın söylediklerini şöyle değerlendiriyor:

"Düşünüyordum: Memduh Şevket Esendal, bir parti ideologu, siyasî bir düşünür olarak, 'Millî Şeflik Sistemi'nin sanki ideolojisini yapıyordu."

Memduh Şevket Esendal'ın sözünü ettiği şeflik sistemi, kendisinin de belirttiği gibi, sadece gücünü değil, ama yegâne siyasî meşruluk kaynağını da CHP'nin tüzüğünden alıyordu.

Tek Parti dönemi boyunca, CHP genel sekreteri Memduh Şevket Esendal'ın da belirttiği gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nde tamamen farklı iki yönetim modeli vardı. Birincisi, formel biçimde Türkiye'nin yönetim biçimini oluşturan 1924 Anayasası idi. 1924 Anayasası'ndan bakıldığında görülen siyasal sistem ile fiilen uygulanan şeflik sistemi arasında çok önemli bir nitelik farkı vardı. Bu nedenle, Tek Parti yönetimi boyunca, 1924 Anayasası'nın öngördüğü, meclis üstünlüğüne dayanan parlamenter sistem, yani seçimle gelen bir parlamento ve onun içinden çıkan, meclise karşı sorumlu bir hükümet modeli, hiçbir zaman uygulama şansı bulamamıştır. 1924 Anayasası'nda yürütme organının başı olarak gösterilen cumhurbaşkan(lar)ı ise, anayasada hiç görülmeyen çok geniş yetkilere, şeflik sistemi sayesinde, fiilen sahip olmuş(lar) ve bu yetkilerini her zaman kullanmış(lar)dır. Şeflik sisteminin, 1945-1950 döneminde de devam ettiği, süreç içinde tedricen ortadan kalktığı, ancak CHP içindeki etkilerini daha uzun bir süre muhafaza ettiği söylenebilir. Cumhurbaşkanının yanında, 1924 Anayasası'na göre, siyasî sorumluluğu olan başbakan ve hükümet, her zaman gölgede kalmıştır. Öyle ki, cumhurbaşkanının aldığı kararları ve verdiği talimatları mutlaka yerine getiren hükümetler, cumhurbaşkanına karşı(n) herhangi bir girişimde bulun(a)mamışlardır.

Gerçekte, siyasî karar alma organı, meclis değil, fakat dar bir kadroydu. Başta cumhurbaşkanı ve başbakanın oluşturduğu, parti yönetimini dahi tam olarak kapsamayan bu dar kadronun aldığı siyasî kararlar, önce iktidar partisinin meclis grubunda benimseniyor ve en sonunda da meclis tarafından tasdik ediliyordu. Bu suretle, meclis tamamen devre dışı kalmış oluyordu. Bu siyasî mekanizma içinde, meclise düşen görev, önüne getirilen kararları onaylamaktan ibaretti. Meclise de zaten bu nedenden dolayı ihtiyaç vardı. Meclis, dar bir kadro içinde alınan kararların meşrulaştığı ve yasalaştığı bir kurumdu. 1924 Anayasası'na göre son derece üstün ve güçlü bir durumda olan yasama organı (TBMM), bu görevini hiçbir zaman yerine getirememiştir. TBMM, hükümet faaliyetlerini denetleyen bir organ olmaktan çok, yönetime yardımcı olmayı kendisine asıl görev seçmiş bir organ niteliğindedir ve bu hali ile yönetimin aldığı kararların meşru hale gelmesine hizmet eden bir işlev görmektedir.

Aslında siyasî sistem, anayasanın öngördüğünden tamamen farklı bir şekilde işliyordu. Cumhurbaşkanı, sadece görünürde meclis tarafından seçiliyordu. Gerçekte, fiilen, meclis üyelerini belirleyen cumhurbaşkanının kendisiydi. Ama, bunu cumhurbaşkanı sıfatı ile değil de, CHP Değişmez Genel Başkanı sıfatı ile yapıyordu. Şef, hem parti politikasını, ki bu aynı zamanda devlet politikası demekti, hem de parti yönetimini belirliyordu. Görünüşte dahi, Şef'in parti yönetim kadrolarını ve partinin meclise girecek olan üyelerini atama yetkisi vardı. Dolayısıyla, cumhurbaşkanı ve aynı zamanda CHP Değişmez Genel Başkanı olan kişi, gerek parti, gerekse siyasî sistem içinde, tek yetkili Şef olarak beliri-

İsmet İnönü'nün Cumhurbaşkanı ve CHP Değişmez Genel Başkanı olduğu Millî Şef dönemi (1938-1945), Kemalist ideolojinin biçimlendirilmesinde ve yeniden üretiminde önemli bir evredir. Özellikle uluslararası politik koşulların etkisiyle, devlet-toplum ilişkilerinde faşizan-totaliter bir anlayışa meyledilen, ırkçı milliyetçilik anlayışının serpildiği bir dönemdir bu. Öte yandan İnönü Dönemi Atatürk imgesinin kamusal algılanışı açısından da çok tartışılmış, muarızları İnönü'yü, Atatürk'ün hatırasını ve tarihî mirasını ikinci plana atmakla itham etmişlerdir.

yordu. Bu siyasî mekanizma, 1924 Anayasası'nın öngördüğü siyasî sistemin tamamen kâğıt üzerinde kalmasına neden olacaktır.

Şeflik sistemi, hiçbir zaman anayasal ya da yasal bir temele oturtulmadığı gibi, yine hiçbir zaman ideolojik bir açıklamaya da konu olmadı. Şef deyimi, Atatürk döneminde de sık sık kullanılıyordu. Basında da kullanılıyordu, siyasî söylemlerde de... İsmet İnönü'nün mecliste okunan hükümet programlarında hiç geçmemesine karşın, İnönü'den sonra başbakan olan Celâl Bayar'ın kurduğu hükümetin mecliste okunan programında, *Şef* deyimi bir hayli sık geçmişti. Bayar, hükümet programında tam 39 kez Şef'in talimatlarından söz etmişti. Ayrıca, hükümet programında Atatürk'ün adı da tam beş kez geçiyordu. Bayar hükümetinin programı, cumhurbaşkanı ile başbakanın ve hükümetin uyumunu gösteren ve gerçekte kimin hakim rolde olduğunu herkese açıkça deklare eden bir gösterge sayılabilir. Özellikle de 1930'lu yıllarda cumhurbaşkanı ile sabık başbakan haline gelecek İsmet İnönü arasındaki anlaşmazlıklar ve çatışmalar göz önüne alınacak olursa... Gelişmeler, siyasî sistem içindeki gerçek ağırlığın cumhurbaşkanı olduğunu kanıtlıyor.

Ebedî Şef'likten Millî Şef'liğe geçiş süreci, yani 1938 yılı sonları ile 1939 yılı başları, şeflik sisteminin ilk kez içinin doldurulmaya çalışıldığı bir süreç olarak değerlendirilebilir. Daha sonra Ebedî Şef unvanı verilecek olan Atatürk'ün ölümünden sonra cumhurbaşkanı seçilen İsmet İnönü, cumhurbaşkanı seçildikten yaklaşık olarak altı hafta sonra, CHP De-

İsmet İnönü

AHMET DEMİREL

İnönü'nün yaşam öyküsü, bir anlamda, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk elli yıllık tarihinin öyküsüdür. Kuruluşundan İnönü'nün yaşama veda ettiği 25 Aralık 1973'e kadar geçen elli yıllık zaman dilimi içerisinde, Türkiye Cumhuriyeti'ni ilgilendiren hiçbir olay yoktur ki İnönü içinde bulunmasın.

İnönü, bir Osmanlı bürokratı olarak başlayan kariyerini, Millî Mücadele döneminde en önemli görevleri üstlenen bir asker ve devlet adamı olarak sürdürmüş, ateşkes ve barış görüşmeleri sırasında bu vasıflarına bir de diplomatlık eklemiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu 29 Ekim 1923'ten, CHP'nin o zamana kadar tek parti olarak sürdürdüğü iktidarını, Beyaz İhtilal olarak adlandırılan bir seçim yenilgisinin ardından DP'ye 14 Mayıs 1950'ye kadar geçen devrede İnönü, gerek devlet kademelerinde, gerekse dönemin tek partisi CHP içinde en üst düzeydeki görevleri üstlenen bir devlet adamıdır. Bu uzun zaman dilimi içerisinde çok kısa süreli bazı ara dönemler dışarıda tutulursa, İnönü ya başbakan ya cumhurbaşkanı ve aynı zamanda ya CHP genel başkan vekili ya da CHP genel başkanıdır. İnönü, bu dönemde, bir devlet adamı olarak, Kemalist ilkelerin hayata geçirilmesinde en etkin rolü oynamış; veya tersten bakılırsa onun başında bulunduğu icraat sonradan Kemalizmin ilkeleri olarak anılmıştır.

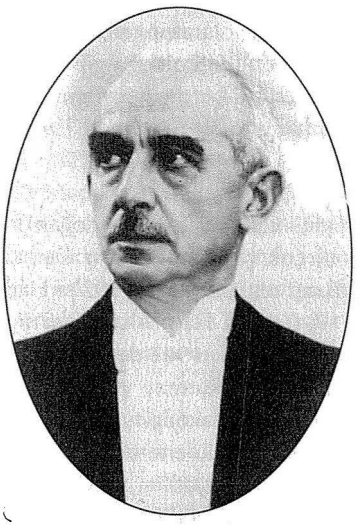
Çok partili sisteme geçilmesi ve 1950'deki seçim yenilgisinden sonra, İnönü artık ana muhalefet partisi lideridir. Bununla birlikte, bu yeni kimliği, hiçbir zaman çok fazla önplana çıkmamış veya gerek seçkinler gerekse geniş halk yığınları İnönü'yü yaygın olarak bu şekilde algılamamıştır. Bu yeni dönemde, İnönü, iktidar partisi DP'ye alternatif bir muhalefet partisinin lideri olan bir siyaset adamı olarak görülmemiştir. Yandaşlarına göre o bir siyaset adamı değil, devleti kurtaran ve kuran iki liderden biri, her türlü müşkülat karşısında mutlaka danışılması, fikri alınması gereken, adeta partiler üstü bir devlet adamıdır. İktidarı devralan DP'lilerin gözünde de o, kendilerine muhalefet eden bir partinin lideri değil,

ğişmez Genel Başkanı olacaktır. CHP tüzüğü, o kadar Şef ağırlıklıydı ki, herhangi bir nedenle, parti kurultayının, olağan olsun, olağanüstü olsun, toplantıya çağrılma yetkisi yalnızca CHP Değişmez Genel Başkanı'na tanınmıştı. Atatürk'ün ölümünden sonra, başbakan ve CHP Değişmez Genel Başkan Vekili Celâl Bayar, kurultayı, vekil sıfatı ile, olağanüstü toplantıya çağırmıştı. Aslında, o zaman da, şimdi de, bu küçük ayrıntının üzerinde durulmuş değildir. Oysa, bu durumda, yani CHP Değişmez Genel Başkanlığı'nın boş olduğu bir sırada, partinin olağan/olağanüstü kurultaya gidebilmesi hukuken mümkün değildi. Bayar'ın toplantı daveti, tüzüğe aykırı sayılmalıdır. Bayar'ın, vekil sıfatı ile, partiye olağanüstü kurultay çağrısı yapması, tüzüğe uygun olmamakla beraber, yine de doğal

esas olarak, Cumhuriyet'in başından o zamana kadar sürdürmüş olduğu büyük otoritesinin hışmından korunulması gereken bir liderdir.

27 Mayıs 1960'taki askerî darbenin ardından İnönü'nün ağırlığı kendini bir kez daha hissettirmiş, iktidara el koyan Millî Birlik Komitesi, her türlü icraatında, sürekli olarak, İnönü'nün desteğini aramış veya en azından onun karşı çıkabileceği icraattan kaçınmıştır. Askerî yönetimden sivil yönetime geçiş sürecinde İnönü yine anahtar rolü oynamış, bu zor dönem, 1961 seçiminde partisi yeterli oyu alamamış olmasına rağmen, onun başbakanlığı altında geçilmiş, yeni darbe girişimleri onun ağırlığı sayesinde aşılmış ve başarılı politikaları sayesinde ordu kışlasına dönmüştür. Kapatılan DP mensuplarının affı ve siyasî haklarının iadesi sorununun ülkede yarattığı çalkantılarla geçen 1960'lı yılların ikinci yarısında da, yeniden ana muhalefet partisi lideri konumuna geçmiş olan İnönü'nün siyasal yaşam içindeki özel ağırlığı hiçbir zaman azalmamıştır.

Ordunun 12 Mart 1971 verdiği muhtıradan sonra girilen ara rejim döneminde de askerler, yaşı artık çok ilerlemiş olmasına karşın, sürekli olarak İnönü'yle karşı karşıya gelmekten kaçınmışlardır. Bu dönemde, İnönü'nün, partisinin ara rejim hükümetlerine bakan verme politikası CHP içinde itirazlara yol açmış ve bu süreç içinde İnönü genel başkanlıktan, CHP'den ve milletvekilliğinden istifa etmiş ve eski cumhurbaşkanlarına verilen sürekli senatörlük hakkını kullanarak Cumhuriyet Senatosu'ndaki yerini almıştır. Böylece İnönü çok partili sisteme geçildikten sonra bile, fiili olarak bir siyaset adamından çok, bir



"...içine kapalı, ama, ruh âlemi, bütün karar ve icraatına damgasını vuran bir insandı.(...) Atatürk'e minnettardı. Onun eseriydi denilebilir. Ama, görüş, hareket ve karar bağımsızlığını daima korudu." (İkinci Adam)

karşılanmalıdır. Çünkü, aksi halde, kurultay parti tüzüğüne göre, bundan böyle ne olağan, ne de olağanüstü şekilde, bir daha hiçbir zaman toplanamazdı. Çünkü, parti tüzüğüne göre, olağan kurultay da, dört yılda bir, fakat Değişmez Genel Başkan'ın göstereceği yer ve bildireceği zamanda toplanabilirdi. Parti tüzüğünün öngörmediği ve daha önce üzerinde hiç düşünülmemiş böyle olağanüstü bir durumda, partinin hukuka bağlı kalarak, yeni bir genel başkan seçmesi, artık hiçbir biçimde mümkün olamazdı. Bu hukukî darboğazı aşmak, ancak siyasî bir kararla mümkün olabilirdi ki, böyle de yapılmıştır. Gerçi vekilin asilin bütün yetkilerine sahip olduğu savunularak, burada dikkat çekmeye çalıştığım bu küçük ayrıntının hukukî planda da doğru olduğu söylenebilir. Belki... Fakat asıl

devlet adamı olarak nitelendirilebilecek kariyerini, fiili olduğu gibi resmen de partilerüstü bir devlet adamı olarak tamamlamıştır.

***

24 Eylül 1884'te İzmir'de doğan İnönü, birçok çağdaşı gibi bir Osmanlı bürokratı olarak yetişti. 1903'te Harbiye, 1906'da da Harp Akademisi'ni birincilikle bitirdi. 1907'de Edirne'de II. Ordu emrinde kurmay yüzbaşı olarak görevliyken, Makedonya'daki örgütlenmesinden etkilenerek, gizli İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye oldu. Bununla birlikte, askerliği önplanda tuttuğundan, cemiyet içinde pek öne çıkmadı. Bu nedenle, İnönü'nün adı, hiçbir zaman, örneğin bir Celâl Bayar gibi, İttihat ve Terakkicilik ile yan yana getirilmemiştir. 31 Mart Olayı olarak bilinen ayaklanmayı bastırmak üzere İstanbul'a gelen Hareket Ordusu'nda görev aldı. Balkan Savaşı ve Birinci Dünya Savaşı'na katıldı; bir Osmanlı subayı olarak parlak bir askerî kariyerin sahibi oldu; 1915'te albaylığa yükseldi. *Mondros Mütarekesi'nin* imzalanmasından (30 Ekim 1918) kısa bir süre önce, rahatsızlığı nedeniyle, görevli olduğu Halep'ten İstanbul'a geldi. Birinci Dünya Savaşı sırasında zaman zaman Mustafa Kemal Paşa ile birlikte çalışma fırsatı bulan ve yakın ilişkilere giren İnönü, Mütareke döneminde ve Millî Mücadele'nin kongreler dönemi ve Heyet-i Temsiliye dönemi olarak bilinen ilk aşamasında İstanbul'da kaldı. 1920 başında Ankara'ya giden İnönü, birkaç hafta burada kaldıktan sonra Harbiye Nazırı Fevzi (Çakmak) Paşa'nın çağrısına uyarak İstanbul'a döndü. Ardından, bu kez Mustafa Kemal Paşa'nın çağrısı üzerine, 9 Nisan 1920'de gizlice Ankara'ya geçti ve İstanbul'la bütün bağlarını kopardı. 23 Nisan 1920'de açılan TBMM'ye Edirne mebusu olarak katıldı. İnönü'nün Millî Mücadele döneminin ilk aşamasını İstanbul'da geçirmiş olması, bazı yazarlarca eleştiri konusu yapılmış, İnönü Millî Mücadele'ye geç katılmış olmakla suçlanmıştır. Buna karşılık bazı yazarlar da onun İstanbul'da kalmasını ve Millî Mücadele'ye bu yolla katkıda bulunmasını bizzat Mustafa Kemal Paşa'nın istediğini yazmıştır. Hangi kimliği (asker, diplomat, devlet adamı, siyasetçi) önplana çıkarsa çıksın, "temkinli davranmak ilkesi" her zaman İnönü'nün kişiliğine damgasını vurmuştur. Belirsizliğin ağır bastığı bu dönemi, nedeni ne olursa olsun, İstanbul'da geçirmiş olması, İnönü'nün temkinli kişilik yapısına uygun düşmüştür.

üzerinde durulması gereken konu, bu küçük ayrıntı olarak nitelendirdiğim, hukukî yapı değil, tam tersine, tüzüğün kaleme alınışındaki zihniyet yapısı/dünyasıdır. Parti kurultayının toplanma süreci dahi, tamamen ve sadece Değişmez Genel Başkan'ın inisiyatifine bırakılmış durumdadır. Bütün bu göstergeler, gerçekte, şeflik sisteminin ideolojik/teorik olarak vücut bulmamış, ama siyasî sistemi oluşturan unsurlarıydı.

Değişmez Genel Başkan'ın/Şef'in ölümü halinde, partinin yeniden bir genel başkan/Şef seçmesi, yine parti tüzüğüne göre, mümkün değildi. Bu, artık şaşırtıcı sayılabilir. Çünkü, bir partinin genel başkanının nasıl seçileceği hususu, elbette, parti tüzüğünün önemli hükümlerinden biri sayılmalıdır. Ama sayılmamıştı. Tüzükte, CHP Değişmez Genel Başkanı'nın herhan-

***

İnönü, Ankara'ya geçtikten sonra, Mustafa Kemal Paşa'nın en güvendiği kişidir. Millî Mücadele'nin örgütlenmesi, yürütülmesi, başarıyla sonuçlandırılması, Lozan'da Barış Antlaşması'nın imzalanması ve ardından Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması aşamalarında İnönü her zaman Mustafa Kemal Paşa'nın sağ kolu olmuştur.

23 Nisan 1920'de Edirne mebusu olarak katıldığı TBMM'de, 3 Mayıs 1920'de erkân-ı harbiye-i umumiye vekilliğine getirildi. Albay olmasına ve mecliste örneğin Fevzi (Çakmak) Ali Fuat (Cebesoy), Kazım (Karabekir) gibi daha üst rütbeli subaylar bulunmasına karşın, bu göreve getirilmiş olması Mustafa Kemal Paşa'nın ona başından beri olan güveninin önemli bir göstergesidir. İnönü Kuvayı Milliye dönemi olarak bilinen düzensiz ordudan düzenli orduya geçiş sürecinde en etkin rolü üstlendi, Çerkes Ethem'e bağlı güçleri tasfiye etmeyi başardı. Ocak ve Nisan 1921'de Birinci ve İkinci İnönü Savaşlarında Yunan güçlerinin ilerlemesini durdurduktan sonra, 4 Mayıs 1921'de Kurtuluş Savaşı'nın en önemli cephesi olan Batı Cephesi'nin komutanlığına atandı. Temmuz 1921'de genelkurmay başkanlığını Fevzi (Çakmak) Paşa'ya devreden İnönü, Sakarya Savaşı'nın kazanılmasında da önemli bir rol üstlendi. Büyük Taarruz'un planlarını Mustafa Kemal ve Fevzi Paşalarla birlikte hazırladı. Millî Mücadele'yi başarıyla sonuçlandıran Mudanya ateşkes görüşmelerinde Türk heyetine başkanlık etti; ardından hariciye vekilliği görevine getirilerek Türkiye adına barış görüşmelerini yürüttü ve kalıcı bir barışı sağlayan Lozan Antlaşması'nı Türkiye adına imzaladı.

Millî Mücadele'de dönemindeki bu askerî başarıları ve Lozan'daki diplomatik başarısı, İnönü'nün, Türkiye'nin siyasal yaşamına, bir devlet adamı olarak damgasını vurduğu izleyen dönemde mutlak otoritesinin meşruiyet kaynağını oluşturdu.

***

Fethi Okyar'ın Cumhuriyet'in ilk yıllarında üç buçuk ay süren başbakanlığı (21 Kasım 1924 – 3 Mart 1925) dışarıda tutulursa, İnönü Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan, Atatürk'ün isteği üzerine istifa ettiği 25 Ekim 1937'ye kadar aralıksız 14 yıl süreyle başbakanlık görevinde bulundu. Aynı zamanda, dönemin tek partisi olan Cumhuriyet Halk Partisi'nin genel başkan vekilliğini de üstlenen ve bu sayede hem hükümet hem de parti

gi bir nedenle görevinden ayrılması ya da ayrılmak zorunda kalması durumunda, yeni genel başkanın/Değişmez Genel Başkan'ın nasıl ve kim tarafından seçileceğine ilişkin bir hüküm bulunmuyordu. Açıkçası, CHP'de, Atatürk Değişmez Genel Başkan ilan edilmiş, fakat Atatürk'ten sonrasi için, yeni Şef'in seçilme yöntemine ilişkin bir usûl hiç düşünülmemiş ve öngörülmemişti. İşte, tam da bu nedenden dolayı, Bayar, vekil sıfatı ile de olsa, CHP'yi olağanüstü kurultaya davet ederken, aslında kurultayı sadece parti tüzüğünde yapılması öngörülen değişiklik nedeniyle toplayabilmişti. Gerçek gündem maddesine, yani partinin yeni genel başkanının seçilmesi hükmüne ise, işte bu nedenden dolayı yer verilememişti. Şef'in nasıl değişeceği ya da değiştirileceği tamamen belirsizdi. Bu, ancak değişiklik sırasındaki siyasî konjonk-

üzerinde büyük bir otorite kuran İnönü, başbakan ve CHP genel başkan vekili sıfatıyla, yeni Türkiye Cumhuriyeti devletinin, Kemalizmin ilkeleri ışığında inşa edilmesinde Atatürk'ten sonra en etkin rolü oynayan ikinci liderdir. Bu nedenle Atatürk için "Tek Adam" nitelendirilmesinde bulunulurken, İnönü için "İkinci Adam" belirlemesi yapılmıştır.

Kemalizmin ilkeleri İnönü'nün başbakanlığı döneminde hayata geçirilmiş ve İnönü bu ilkelerin bir numaralı uygulayıcısı olmuştur. Kemalizmin, esas olarak, Tek Parti döneminde kristalleşen bir ideoloji olduğu açıktır. Birinci Dünya Savaşı sonrasında dünya genelinde, liberal kapitalizmin reddedildiği, otoriter ve totaliter rejimlerin egemen olduğu bir dönem ortaya çıkan Kemalizm Türkiye'de devleti kuran ve inşa eden Tek Parti'nin ideolojisini oluşturmuştur. Bu ideoloji 1920'lerden başlayarak kendi içinde bir bütünlük ve süreklilik göstermiş ve bu süreklilik CHP'nin programlarında açıkça ilan edilmiştir. İdeolojinin temelleri, 1920'lerin başında, Millî Mücadele yıllarında atılmış, izleyen yıllarda tutarlı bir biçimde geliştirilmiş, 1930'lu yıllarda ise iyice işlenerek kristalleştirilmiştir. 1920'lerden beri ülkeye egemen olan Kemalist ilkelere "Kemalizm prensipleri" adının verilmesi için 1930'lu yılları beklemek gerekmiştir. Kemalizmin en gelişkin belgesini oluşturan CHP'nin 1935 programında yer alan ilkeler, bu belgede ilk kez açıkça "Kemalizm prensipleri" olarak adlandırılmıştır. Programın giriş bölümünde aynen şöyle denilmektedir: "Cumhuriyet Halk Partisi'nin programına temel olan ana fikirler, Türk devriminin başlangıcından bugüne kadar yapılmış olan işlerle, yalın olarak, ortaya konmuştur. Bundan başka, bu fikirlerin başlıcaları, 1927 yılında Parti Kurultayınca da kabul olunan tüzüğün genel esasında ve genel başkanlığın, aynı Kurultayca onanmış olan bildiriğinde ve 1931 kamutay seçimi dolayısıyla çıkarılan bildirikte saptanmıştır. Yalnız birkaç yıl için değil, geleceği de kapsayan tasarlarımızın ana hatları burada toplu olarak yazılmıştır. Partinin güttüğü bütün bu esaslar, Kamalizm prensipleridir".

Bu açıklamadan hareketle, Kemalizmin, en genel hatlarıyla, CHP programının merkezinde yer alan "Altı Ok" çerçevesinde oluşturulmuş bir ideoloji ve eyleme yol gösteren bir program olduğu söylenebilir. Yani cumhuriyetçi, milliyetçi, halkçı, devletçi, laik ve inkılâpçı bir ideoloji ve eylem kılavuzu...

türün elverdiği şartlar içinde bir şekil kazanabilecekti. Aslında, öngörülen tüzük değişikliğinde kabul edilecek yeni formülasyon, yeni Şef'in nasıl seçileceğini ve kim olacağını da tayin edecekti. Daha doğrusu, yeni cumhurbaşkanının yeni Şef olacağı kesindi, ancak bunun CHP içindeki uygulaması, ancak bu vesile ile belirlenecekti.

Bir tüzük değişikliği için toplanan CHP Olağanüstü Büyük Kurultayı'nda, 1935 tarihli parti tüzüğünde yapılmak istenen değişiklik şöyle formüle edilmişti:

"Partinin banisi ve Ebedî Başkanı, Türkiye Cumhuriyeti'nin müessisi olan Kemal Atatürk'tür.

Partinin Değişmez Genel Başkanı İsmet İnönü'dür.

Partinin Değişmez Genel Başkanlığı

Bununla birlikte, Kemalizm, Atatürk'ün sağlığında resmî olarak, açık ve net biçimde tanımlanmamıştır. Bu yüzden de, Mustafa Kemal Atatürk'ün ölümünden kısa bir süre sonra, 29 Mayıs - 3 Haziran 1939 tarihleri arasında toplanan CHP'nin V. Büyük Kurultayı'nda bu konuya dikkat çekilmiştir. Kurultay'da parti programının yukarıda değinilen giriş bölümü yeniden ele alınırken şunlar söylemiştir: "Kemalizm bir ideal değildir. Tahakkuk ettirilmiş bir takım realitelerdir. Siyasî, iktisadî, içtimaî, ziraî velhasıl bir milletin bütün siyasî faaliyetine giren şeyler bu Kemalizmin içindedir".

Gerçekten de İnönü, başbakan ve CHP genel başkan vekili olarak Kemalizmin inşası sürecinde anahtar bir rol oynamıştır. 1935 programının girişinde yer alan "Cumhuriyet Halk Partisi'nin programına temel olan (ve Kemalizm prensipleri olarak adlandırılan) ana fikirler, Türk devriminin başlangıcından bugüne kadar yapılmış olan işlerle, yalın olarak, ortaya konmuştur" ifadesi ile, CHP'nin 1939'daki kurultayında dile getirilen "Kemalizm (...) tahakkuk ettirilmiş bir takım realitelerdir" şeklindeki ifade birlikte okunursa, aslında, İnönü'nün başbakan olarak başında bulunduğu icraatın sonradan (1935'te) resmen Kemalizm olarak tanımlanmış olduğu ortaya çıkmaktadır. Böyle olunca, Türkiye'de zaman zaman yapılan Atatürk – İnönü ayrımı geçersizdir. (Ya da şimdilik, en azından Tek Parti dönemi için böyle bir ayrımın geçersiz olduğu rahatlıkla söylenebilir.) Tek Parti dönemi boyunca Kemalizmin ilkeleri konusunda Atatürk ile İnönü arasında hiçbir önemli fikir ayrılığı olmamış; aksine İnönü bu ilkelerin hayata geçiricisi olmuş ya da onun döneminde hayata geçirilmiş olan ilkeler Kemalizmin prensipleri içinde sayılmıştır. İnönü Kemalizmin Altı Ok'unun tümüne gönülden bağlı olmasına karşı, yaşamı boyunca bu ilkelerden ikisine, devletçilik ve laiklik ilkelerine özel bir vurgu yapmıştır.

***

İnönü'nün 1937'de Atatürk'ün isteği üzerine başbakanlıktan ve CHP genel başkan vekilliğinden ayrılması ve yerine Celâl Bayar'ın getirilmesi Atatürk ve İnönü arasında Kemalizmin ilkelerinden kaynaklanan bir anlaşmazlığın sonucu değildir. Atatürk - İnönü anlaşmazlığı şu nedenlerden kaynaklanıyordu: Atatürk sık sık hükümet çalışmalarına müdahale ediyor, birçok temel karar Çankaya'da alınıyordu; Hatay konusunda Atatürk bir an önce

aşağıdaki üç surette inhilal edebilir:

Vefat, vazife yapamayacak bir hastalığı sabit olması halinde, istifa...

Bu üç şekilden birisi dolayısıyla inhilal vukûnda, parti büyük kurultayı, derhal toplanarak, partiye mensup mebuslardan bir zatı Değişmez Genel Başkanlığa seçer."

Öngörülen tüzük değişikliğinin birkaç amacı vardı. Öncelikle, Atatürk, ölümünden sonra, Ebedî Başkan sıfatını kazanıyor ve kendisine yine değişmez bir makam tahsis edilmiş oluyordu. Buna karşılık, Değişmez Genel Başkanlık kurumunda bir değişiklik yapılmıyor ve İsmet İnönü, adeta doğal olarak, bu sıfatı Atatürk'ten kendi üzerine alıyordu. Son olarak da, Değişmez Genel Başkanlık'ta gelecekte herhangi bir nedenden dolayı boşalma olması halinde, o zamana kadar

den yorumladı, Ama, devletçilik ve laikliğin biraz yumuşatılması dışında Altı Ok'ta hiçbir şekilde temel değişikliklere gidilmedi. Devletçilik ve laiklik ilkelerinin biraz yumuşatılması ise, Kemalizmin günün değişen koşullarına uyarlanmasının ötesinde farklı bir anlam taşımamaktadır.

***

İnönü, 1950 seçimlerinden sonra beklenmedik bir biçimde iktidardan uzaklaştı ve 1960 darbesine kadar 10 yıl süreyle ana muhalefet partisi lideri ve Malatya Milletvekili olarak siyasal yaşam içinde yerini aldı. Bu dönemde de Kemalist ilkeleri taviz vermeden savundu. Özellikle lider kadrosu Tek Parti dönemi boyunca etkin görevler üstlenmiş olan Demokratik Parti ise, CHP'nin Tek Parti yönetimi sırasındaki baskıcı politikalarını her zaman eleştirmekle birlikte, ülke içinde kısa süre içinde hızla baskıcı bir yönetim kurdu. İnönü 27 yıllık CHP iktidarının olumsuzluklarının adeta tek sorumlusu ilan edildi. Ama ana muhalefet partisi lideri olduğu bu dönemde de İnönü, DP'lilerce bile, kendilerine rakip olan bir siyasî partinin liderinden çok devleti kuran ve tepkilerinden korkulan bir devlet adamı olarak algılandı.

27 Mayıs 1960'ta DP'yi iktidardan uzaklaştırıp yönetime el koyan Millî Birlik Komitesi de İnönü'yü sıradan bir partinin lideri olarak değil adeta partilerüstü bir devlet adamı olarak gördü. Darbeden sonra, İnönü, desteğini arayan Millî Birlikçilere istedikleri bu desteği verdi, ama, sivil yönetime bir an önce geçilmesi için de yoğun çaba harcadı. Millî Birlik Komitesi içinde görüş ayrılıkları ortaya çıktıktan sonra, sivil yönetime bir an önce geçilmesini isteyen ılımlı kanadın hakimiyeti ele geçirmesinde İnönü'nün desteğinin önemli rolü oldu. Talat Aydemir ekibinin darbe girişimleri de bir ölçüde İnönü faktörünün devreye girmesiyle önlendi. İnönü'nün ağırlığını koymaması halinde sivil yönetime geçişin çok daha sancılı olacağı ve çok daha uzun bir süre alacağı görüşü geniş ölçüde destek bulmaktadır.

Başında bulunduğu CHP 1961 seçiminde yeterli oyu alamamış olmasına karşın İnönü, Millî Birlikçilerin kendisine verdiği destekle, 1961 – 1965 arasında değişik koalisyonların başbakanlığını üstlendi. 1961 Anayasası'nın getirmiş olduğu geniş özgürlükler ortamı içinde yükselen sol değerlerin de etkisiyle, CHP, 1965 seçimlerine, "Ortanın Solu" sloganıyla girdi. AP'nin tek başına iktidara gelmesiyle sonuçlanan 1965'teki seçim yenilgisinin ar-

akidei siyasîye olarak kabul ve ilan etmiş olan ve siyasî bir partinin dar çerçevesinden çıkarak, hemen bütün vatandaşları sinesinde toplamış olan bir partinin Şefliğine intihap edilecek olan ali şahsiyetin (Millî Şef) vasfını da iktisab etmiş olması tabii olduğuna göre, parti Umum Reisi'nin yüksek şahsiyetini her dört senede bir ve her kurultay toplanışında müzakere ve münakaşaya mevzuu ittihaz etmeyip, parti Umum Reisliği'nde (Değişmez) vasfını esas olarak kabul etmek, bu yüksek makamın istikrarını temin ve otoriteyi takviye bakımından millî menfaate daha uygun görülmüştür."

Gerekçede ilk kez, muhtemelen Ebedî Başkan/Şef sıfatına karşılık, Millî Şef sıfatına da rastlanıyordu. Basında olsun, siyasî edebiyatta olsun, Millî Şef deyimi

atağa geçilmesini isterken, İnönü sorunun daha ılımlı bir politikayla diplomatik yollardan çözümlenmesini istiyordu ve nihayet ekonomik alanda İnönü katı bir devletçiliği savunurken, Atatürk bu politikanın somut bir başarısı görülmediği için, özel girişimciliğin desteklenmesini istiyordu.

İnönü, Atatürk'ün ölümünden sonra, üzerinde resmî olarak, sadece Malatya mebusluğu sıfatı olmasına karşın, 14 yıllık başbakanlığı ve CHP genel başkan vekilliğinin kendisine sağladığı mutlak otorite sayesinde, neredeyse oybirliğiyle (karşı oy sayısı sadece 1'dir – Hikmet Bayur'un Celâl Bayar'a verdiği oy) cumhurbaşkanı ve CHP'nin Değişmez Genel Başkanı seçildi ve Türkiye'de Millî Şef dönemine girildi. Bu yeni dönemde, İnönü, ilk iş olarak, devlet adamlığı vasfını önplana çıkartarak, muhalif ve potansiyel muhaliflerle barışma politikasını uygulamaya soktu ve kısa bir süre içinde, Millî Mücadele döneminde önemli görevler üstlenmiş ama sonradan Atatürk'ün çevresinden uzaklaşmış olan önemli liderlerin yeniden CHP'ye katılmalarını ve milletvekili seçilmelerini sağladı. İzlediği olağanüstü denge politikasıyla, Türkiye'yi, cumhurbaşkanı seçildikten kısa bir süre sonra patlak veren İkinci Dünya Savaşı'nın dışında tutmayı başardı. Bununla birlikte savaş yıllarının getirdiği, yokluk, ekonomik ve toplumsal sıkıntılar, özellikle de bir simge olarak "karne uygulaması", daha sonra, İnönü için en temel eleştiri konularından biri yapılmış ve bu eleştiriler geniş halk yığınları arasında da yankı bulmuştur. İnönü bu dönemde Köy Enstitülerinin kurulmasını sağlayarak, Kemalist eğitmenlerin yetişmesini ve böylece Kemalist ilkelerin daha geniş halk yığınlarına aktarılıp benimsetilmesi çabasına da girişti ve bu konuda önemli bir yol aldı. Ama, İnönü, Köy Enstitüleri uygulaması yüzünden, sonraları, "komünist fesat ocakları kurmakla" da suçlanmıştır. Oysa, Millî Şef döneminde yapılan uygulamalar ve CHP program ve tüzüklerinde yapılan değişiklikler incelenirse, İnönü'nün, Millî Şef döneminde de, Kemalist ilkeleri tavizsiz bir biçimde sürdürdüğü açıkça görülür. Bu nedenle Kemalist ilkeler ve uygulamalar açısından, bazı yazarların yaptığı gibi, bir Ebedî Şef (Atatürk) ve Millî Şef (İnönü) ayrımı yapmak geçersizdir.

***

İnönü'nün kişiliğinin bir başka temel özelliği günün değişen koşullarına hızlı bir biçimde uyum sağlamasıdır.

partinin genel başkanını seçme yetkisi bulunmamasından dolayı, yeni bir siyasî tıkanma yaşanmamasını temin etmek için, bu kez parti kurultayına bu yetki teslim ediliyordu. Kurultayın toplanması da, yaşanan deneyimden sonra, otomatiğe bağlanmıştı.

Söz konusu tüzük değişikliğinin gerekçesinde, Şef(ler)e ve şeflik sistemine ilişkin olarak şu satırlar dikkati çekiyordu:

"Siyasî partiler, millî ve vatanî yüksek menfaatleri temin edici prensiplerde kanaatleri birleşmiş vatandaşların teşkil ettikleri siyasî cemiyetlerdir. Millet arasında politik kanaatleri birbirine uygun olanlar kendi halinde dağınıktır(lar). Bunları ancak bir Şef birleştirir ve hepsini bir teşkilat altında toplar. Şef'in rolü, her memlekette ve bilhassa parti hayatına yeni girmiş memleketlerde çok mühimdir. Çünkü,

Nitekim bu özelliği, İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesinden hemen sonra kendini göstermiş ve İnönü, Türkiye'nin siyasal yapısında, dünyanın değişen koşullarına uygun düşecek temel değişikliklerin yapılmasını sağlamış ve Türkiye'de tek partili sistemi sona erdirerek, iki partili sisteme geçişi sağlamıştır. İnönü'nün kafasındaki "çok partili sistem", en azından ilk tasarlandığında, aslında, iktidardaki bir CHP ile, bu partinin içinden çıkan ve "güvenilir" kişilerin kuracağı bir muhalefet partisinden oluşan bir sistemden ibaretti. Bu tasarım, daha önceki dönemdeki Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) ve Müstakil Grup uygulamalarından çok da farklı değildi. 1922 – 1923'teki İkinci Grup ve 1924 – 1925'teki Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası muhalefetlerinin niteliği çok daha farklıydı. Her iki muhalif hareket de iktidarın denetimi dışında kurulmuş, iktidara ciddi eleştiriler getirmiş, bu yüzden "makbul" bulunmamış ve kısa sürede bertaraf edilmişti. Buna karşılık gerek 1930'da kurulup üç ay yaşayan SCF, gerekse 1939-1946 arasında faaliyet gösteren Müstakil Grup, tamamen iktidarın isteği doğrultusunda güdümlü olarak kurulmuş ve faaliyetleri dar bir alana hapsedilmişti. SCF'nin gücü bu dar alanın dışına taşma riski gösterince, bu parti kendini feshetmek zorunda kalmıştı. Müstakil Grup ise hiçbir konuda muhalefet yapmaması sayesinde yedi yıl ayakta kalmış, ama iktidarı denetleme işlevini hiçbir zaman gerçek anlamda yerine getirmemişti. İnönü, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından değişen dünya koşullarında, Türkiye'nin uluslararası alanda kendisine kolaylıkla bir yer edinebilmesini kolaylaştırmak üzere, SCF ve Müstakil Grup gibi kontrollü bir muhalefeti kurulmasını hararetle destekledi. 1945 yılı boyunca yaptığı konuşmalar ve izlediği politikalarla, CHP içinde bazı temel eleştirilerde bulunan Bayar ve arkadaşlarını CHP'den ayrılmaya ve yeni bir parti kurmaya zorladı. Gerçekten de 1937 – 1938'de Kemalist ilkeleri hayata geçiren icra organının başkanlığını (başbakanlık) üstlenmiş olan Bayar, kontrollü bir muhalefet partisinin liderliği için biçilmiş bir kaftan olabilirdi. 1945'ten 1950'ye kadar uzanan tek partili sistemden, (genel olarak çok partili sistem denilen) iki partili sisteme geçiş süreci içinde İnönü, genel olarak ılımlı bir siyaset izledi, muhalefet partisinin kurulup gelişmesini destekledi ve CHP içindeki sertlik yanlılarını devre dışı bırakmayı başardı. Bu geçiş döneminde CHP Altı Ok'u yeni-

politik kanaatleri ekseriya prensipler halinde birleştirip olgunlaştıracak ve prensipleri zihinlere aşılayacak ve mütemadiyen besleyecek, memleket siyasetine istikamet verecek, millet efradını politik sahada yetiştirecek olan Şeftir.

Her cemiyette ve her parti içinde bu yüksek vasıflarda şahsiyetleri daima hazır bulmak kolay olmadığı gibi, bir siyasî partinin, idarei aliyesini eline teslim ve emanet ettiği makam ve şahsiyet üzerinde sık sık değişiklikler yapması da, otoriteyi zayıflatmak bakımından mahzurdan ari addedilemez.

Cumhuriyet Halk Partisi gibi milletin kurtuluş ve ilerleyiş mücadelesinde kendisine rehberlik etmiş, Cumhuriyetçilik, İnkılâpçılık, Laiklik gibi Türk milletini mütemadiyen itibar ve refah mevkiine yükseltmekte olan prensipleri, değişmez bir

dından, 18-21 Ekim 1966 tarihleri arasında Ankara'da toplanan CHP 18. Kurultayı "Ortanın Solu" görüşünü benimseyenlerin zaferiyle sonuçlandı. CHP Genel Başkanı İsmet İnönü'nün, Temmuz 1965'te gazeteci Abdi İpekçi'ye verdiği mülakat sırasında açıkladığı ve o günden sonra parti içinde tartışılagelen "Ortanın Solu" görüşü partinin siyasî çizgisi olarak benimsendi. Bu görüşün önderliğini yapan Bülent Ecevit partinin genel sekreterliğine seçildi. İnönü, bu kurultayda yaptığı açılış konuşmasında, "partinin Ortanın Solunda olmasından onun sosyalist parti olduğunu veya olacağını zannedenler yanılmaktadırlar. CHP sosyalist değildir ve sosyalist parti olmayacaktır" diyerek Kemalizm ile sosyalizmin sentezinin yapılması çabalarına son noktayı koydu. Aslında, içi pek doldurulmadan, devletçilik, laiklik, reformculuk ve sosyal adaletten yana olmak olarak tanımlanan "Ortanın Solu", Kemalist ilkelerin farklı bir isimle yeniden dile getirilmesinden başka bir şey değildi. Kaldı ki, bu tanımın içinde yer alan ilk üç öğe (devletçilik, laiklik, inkılâpçılık) Kemalizmin Altı Ok'undan üçünün tam da kendisiydi. Bu nedenle İnönü'nün başlattığı Ortanın Solu hareketinin Kemalizmden bir sapma olarak değerlendirilmesi doğru olmadığı gibi, bunu, 1960'ların Türkiyesi'nin gerçeklerinden yola çıkarak, bu ilkelere, bir de sosyal adaletin eklenmesi olarak değerlendirmek çok daha gerçekçidir.

12 Mart 1971'deki askerî müdahalenin ardından, olayların hızlı bir biçimde gelişimi, İnönü'nün kendisini kısa bir süre içinde CHP'nin dışında bulmasına yol açtı. Müdahalenin CHP içindeki Ortanın Solu hareketine karşı yapıldığını ve asıl amacının CHP'nin iktidara gelmesini önlemek olduğunu öne süren, bu yüzden de müdahaleye açıktan tavır alan Ecevit ile müdahaleye açıktan karşı çıkılmasını onaylamayan ve hatta kurulacak ara rejim hükümetlerine CHP'nin bakan vermesi gerektiğini savunan İnönü arasında derin bir görüş ayrılığı ortaya çıktı. Bu anlaşmazlık sırasında parti içinde Ecevit yanlılarının ağır basması üzerine, İnönü, 8 Mayıs 1972'de CHP genel başkanlığından, 4 Kasım 1972'de CHP üyeliğinden ve 14 Kasım 1972'de milletvekilliğinden istifa etti ve Cumhuriyet Senatosu'na senatör olarak katıldı. Hayatı boyunca Kemalist ilkeleri tavizsiz bir biçimde savunan ve hayata geçiren "İkinci Adam" İnönü, 25 Aralık 1973'te partilerüstü bir devlet adamı olarak vefat etti.

günlük kullanıma hızla girecektir. Oysa, bu sıfat, ne parti tüzüğünde yer alıyordu, ne de bir başka resmî mevzuatta... Sadece CHP'de bir tüzük değişikliği sırasında, tüzük değişikliğini hazırlayan parti komisyonunun kaleme aldığı gerekçede yer almıştı, o kadar...

Ama bütün bu görüşlerin yeni olduğu da söylenemezdi. Çünkü, aynı ya da benzer görüşlere, zaten bundan yalnızca birkaç yıl önce, CHP genel sekreteri iken Recep Peker'in de konuşmalarında ve yazılarında rastlanıyordu:

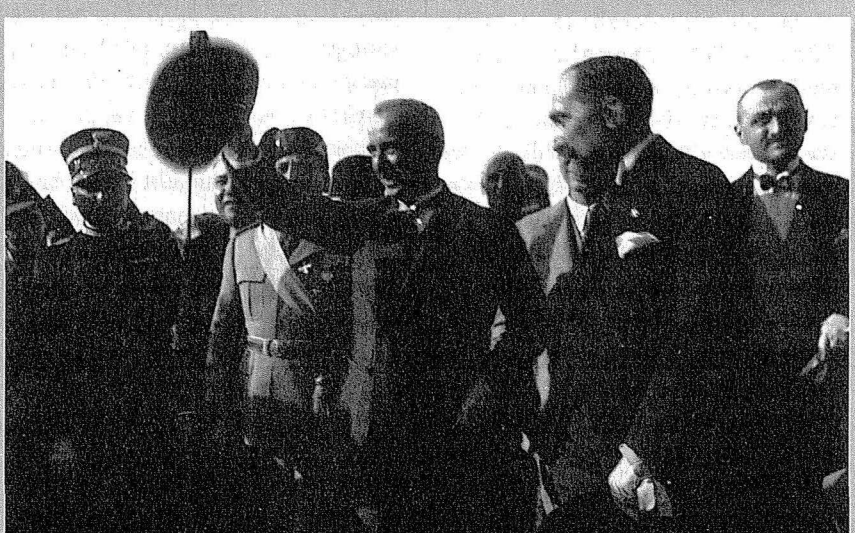
"Siyasal parti hayatında bilhassa üzerinde durulmaya layık başlıca bir unsur, Şef'tir. Şef, bir siyasal partinin bütün ana düşüncelerini, iradesini, yapış kuvvetini ve şerefini temsil eder. Şef, kendi ruhunda beslediği heyecan ve hararetle partisi-

ni ve muhitini ısıtır, aydınlatır. Bütün etrafını, kendine ve birbirlerine içten gelen bağlarla sararak, doğruladığı amaca ilerletir. (...) Eğer bir siyasal partinin hakiki Şef'i yoksa, o partinin bugünkü politika hayatındaki büyük güçlüklere göğüs germesine imkân yoktur. (...)

Şef'e verilecek değer telakkisinde, zamanımızın olgun muhitleri, az çok farklarla, bir düşünürler. Fakat bunun yanında, ya Şef'in rolünü küçülten anarşik düşüncelere veya medeni ve değerli insanların bilgilerini, tecrübelerini, zekalarını hiçe indiren ve Şef'i zamanımız telakkisine uymayan, yapma bir büyütüşle peygamberleştiren fikirlere rastlarız. İkisi de yanlış olan bu akışın ortasındaki hakikate uyan nokta, bizim Şef telakkimizin ifadesidir.

Şef, dediğim gibi, bütün ısıtıcı, besleyici, alıp götürücü vasıfları ile, başta dır. Fakat onunla birlikte giden ve beraber inanan varlıkların yekûnunu, bir sürü telakki etmek hatadır. Şef'in onuru da, değeri gibi, üstün olmalıdır. Hiçbir kıymet taşımayan ve sürü farz edilen yığınların başında olmayı onur tanıyan bir Şef telakkisi, yeni Türkiye'nin anlayışında yer almamıştır."

Tüzük değişikliğini öngören söz konusu önerinin kabul edilmesi ile birlikte, artık yeni bir genel başkan seçmeye gerek kalmıyordu. Çünkü, tüzük hükmü gereğince, İsmet İnönü, partinin Değişmez Genel Başkanı olmuştu bile! Kurultay, yalnızca tüzük değişikliğini onaylamıştı, ama yeni Değişmez Genel Başkan da, bu arada, otomatik olarak atanmış oluyordu. Bir yeni seçime gerek kalmamıştı. Görüldüğü gibi, yeni Şef, bir seçimle değil, yalnızca bir tüzük maddesinin değiştirilmesinin onayı ile belirlenmişti. Kurultay, Değişmez Genel Başkan seçme hak ve yetkisini, ancak bir sonra-



Millî Şef İsmet İnönü ve "Duçe" Benito Mussolini. Nadir Nadi, (Perde Aralığından) *başlıklı anılarında, mutlak liderli (Almanya'da Führer Hitler, İspanya'da Caudillo Franco, İtalya'da Duçe Mussolini) tek partili faşist rejimlerin 1930'lardaki uluslararası prestijinin, "Şef" sıfatına gösterilen rağbette etkili olduğunu yazar. Buna mukabil İkinci Dünya Savaşı arefesinde ve ilk döneminde Türkiye, İtalya'nın Asya ve Afrika'ya dönük yayılmacılığından hayli tedirgin olmuştur.*

ki sefer kullanabilirdi. Yine de hemen eklemeliyim ki, CHP kurultayları, Tek Parti dönemi boyunca, partilerine hiçbir zaman bir Değişmez Genel Başkan seçme yetkisine ve olanağına sahip olamamışlardır.

Şeflik sistemi, geleneksel Osmanlı/Türk modernleşme dinamiğine son derece uygundu. Şef'in yönetiminde bir seçkinler grubunun, toplumu kendi düşündüğü ve öngördüğü tarzda modernleştirme çabasını yansıtıyordu. Bu bakımdan, bir modelin kopyası olmaktan ziyade, toplumun tarihsel evriminin bir sonucuydu. Bununla birlikte, şeflik sistemi, zaman zaman, kendi dışındaki benzer örnekleri de dikkatle izlemiştir. Faşist İtalya, bu bahistendir. Nazi Almanya'sı da, etkilerini gösterecektir. Ama gelenek, çok daha geniş kapsamlı bir geçmişin izini taşır. Dışarıdan etkilenmeler karşısında, söz konusu geleneğin izlerini yitirme ve konuyu, yapısal olmaktan ziyade, bir konjonktür sorunu olarak ele alma yanılgısına düşmemek gerekir. Osmanlı/Türk siyasî seçkinlerinin toplumu modernleştirme misyonu, şeflik sisteminin ana öğesini oluşturur. Bu, üstü kapalı da olsa, sistematik olmayan ve derin izleri günümüzde dahi pek çok siyasî akıma bulaşmış durumda olan, bir siyasal felsefeyi de yansıtır. Diğer yandan, yabancı modellerin etkisine bir örnek vermek gerekirse, Ebedî Şef'likten Millî Şef'liğe geçiş aşamasında, Değişmez Genel Başkanlık kurumunu muhafaza etmenin nedenlerinden biri, eğer iç politikada bir iktidar ve otorite boşluğu yaratmamak kaygısı ise, bir diğeri de, bu dönemde adeta moda olan ve içte ve dışta prestijleri hayli yüksek, başarılı tek partili şef sistemlerinin (Almanya'da Hitler/Führer, İtalya'da Mussolini/Duçe ve İspanya'da Franco/Caudillo) etkisidir.

Eğer bir karşılaştırma yapmak gerekirse, tek partili rejimlerde şeflerin değişmesi halinde, halef ile selefin birbirini tamamlayıcı bir nitelik taşıdıkları genellikle ileri sürülür. Bazen de halef, selefini mahkum edebilir. Bir başka seçenek de, halefin selefini, kendi istediği gibi, adeta yeniden yorumlaması ve siyasî meşruiyetini, meşruiyeti tartışıl(a)mayacak olan selefi üzerine kurmasıdır. Tarihten buna pek çok misal verilebilir. Sırasıyla, Sovyetler Birliği'de Stalin'in, Lenin'i tamamlayıcı misyon sahibi olarak iktidar oluşu, Kruşçev'in Stalin'den sonra Stalin'i siyasî olarak mahkûm etmesi ve nihayet, Stalin'in, başka versiyonlarının yanında, Lenin'i bizzat kendisinin yeniden yorumlaması ve Lenin'in ve Leninizmin bir anlamda resmî açıklamasını yapmasıdır. Avrupa'daki tek partili rejimlerde böyle bir gelişme hiç olmamıştır, çünkü hiçbirinde bir halef söz konusu ol(a)mamıştır.

Tek Parti döneminde, Ebedî Şef'likten Millî Şef'liğe geçiş sürecinde ve Millî Şef döneminde, halefin selef ile ilişkisi üzerinde pek durulmamıştır. Oysa, Atatürk'ün ölümünden hemen sonra siyasî gündemde nasıl yer aldığını (ya da alamadığını) analiz etmek, belki de çok ilginç sonuçlar yaratabilir. Ben maalesef *Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)* adlı çalışmamda, döneme özel olarak bu gözle hiç bak(a)madım. Belki bir miktar gözlemlerimi ve sezgilerimi ortaya koymuş olabilirim, ama özel olarak bu gözle bir metin analizi, hiç kuşkusuz, çok daha anlamlı ve çarpıcı sonuçlara varabilirdi.

Yine de bir karşılaştırmalı yaklaşımın ilk basamağı olarak şunları yazmak yanlış olmayacaktır sanırım:

Halef, selefi ve dönemi hakkında en küçük bir tartışma ya da görüşme açılmasına izin vermemiştir. Bu yöndeki girişimleri derhal önlemiştir. Atatürk'ün ölümünden sadece beş ay kadar sonra, Atatürk devri muhaliflerinden Kazım Karabekir'in, Atatürk ve dönemi ve özellikle de Nutuk konusunda bir tartışma baş-

latmak amacı ile basına yaptığı açıklama, bu saptamayı temellendirir. Hatırlanacağı gibi, Kazım Karabekir, TBMM'nin II. Döneminde İstanbul milletvekili ve 1924 yılının sonbahar aylarında kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın da başkanıydı. Takriri Sükun Kanunu'ndan sonra, 1925 yılının haziran ayında, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kapatılmış ve partiye mensup milletvekilleri ile birlikte, Kazım Karabekir de, İzmir Suikastı dolayısıyla, 1926 yılında İzmir'de, Ankara İstiklal Mahkemesi'nce yargılanmıştı. Bu yargılama sonucunda Karabekir beraat etmişse de, 1927 yılında askerlikten ayrılarak emekli olmuştu. 1926 yılından sonra Atatürk ile Karabekir arasında hiçbir ilişki kurulmamış ve Karabekir, İstanbul/Erenköy'deki evinde/köşkünde, aktif siyasetten tamamen uzak bir yaşam sürmüştü. İnönü'nün cumhurbaşkanı olmasından hemen sonra, Atatürk'ün ölümünden sadece iki ay kadar sonra, Karabekir, bizzat İnönü'nün eski muhalefet ile "barış politikası" sonucunda, CHP listesinden İstanbul milletvekili olacaktır. Karabekir, milletvekili olduktan sadece üç ay sonra da, nisan ayının hemen ilk günlerinde, *Tan* gazetesine verdiği bir mülakatta, şöyle diyecektir:

"Şahsen benim 15 sene menkub vaziyette kaldığımı biliyorsunuz. Bu menkubiyet müddeti, bilhassa çoluğum çocuğum için pek acı geçti. Buna rağmen ben bildiğim yoldan şaşmadım. Her zaman için hakikatin müdafii olarak kaldım. Fakat, ne yazık ki, bu 15 sene içinde, kıymetli fikirlerle ortaya çıkarak, hayatlarını istihkar edercesine çalışan ve memlekete büyük hizmetler ifa eden bazı vatan çocuklarının bir kenarda nasıl unutuldukları, kimsenin gözünden kaçmamıştır. Onların bütün hizmetleri yalnız kökünden inkâr edilmekle kalmamış, belki onlara türlü isnadlar da yapılarak, herbiri dipdiri mezara gömülmek istenmiştir. Bu suretle, memleket bunların olgun ve dolgun başlarından istifadesiz bırakılmıştır. Bütün bunlarda modern hurafenin büyük tesiri olmuştur. (...)

Reiskara yaranmak için uluorta fikirler neşrinden evvel, hadiseleri olduğu gibi tesbit ederek, yeni nesile aynen anlatmamız gerekir. Aksi halde, birçok kahramanları sefil olarak göstermek ve birçok kalpazanları, naehlileri de layık olmadıkları vasıflarla tevsif etmek gafletine düşebiliriz. Matbuat sayfaları bir tiyatro sahnesine benzetilmemelidir. Yani matbuat, liderleri temsil edilecek herhangi bir tarihi piyes gibi, rolleri istedikleri kimselere vermemelidir. (...) Matbuatın yakın vakte kadar, çok defa sırf reiskarı memnun etmek gayretini güttüğünü söylemeye mecburuz ve sırf bu gayretle, hadisatı ve birçok tarihi vekayii inkar edecek kadar ileri de gitmiştir. (...)

Ve ben bir müddet için, o vakte kadar olduğu gibi, bir kenarda nezaret altında yaşamaya mecbur kaldım. (...) Muhakkak olan nokta, bir takım şahsiyetlerin memlekete yanlış olarak gösterildikleri ve ifa ettikleri büyük hizmetlerin bir kalemde çizildiğidir. Hadiseler, yalnız bir şahsın dilediği tarzda ifadesiyle ortaya çıkamaz. (...) Yalnız herhangi bir davacının ifadesine göre hüküm vermek hiçbir zaman doğru olamaz. (...)

Büyük Nutuk'ta da üzerinde ehemmiyetle durulması icab eden haksızlıklar ve yanlışlıklar mevcuttur."

Kazım Karabekir'in *Tan* gazetesindeki mülâkatında yer alan bu pek de alçakgönüllü sayılamayacak ve aynı zamanda da dolaylı ve dolaysız biçimde bizzat Atatürk'ü ve Atatürk dönemini hedef alan suçlayıcı sözleri sert karşılık görecektir. Mülakat basında sert bir biçimde eleştirilecek ve yer yer gösterilere neden olacaktır. Bu gösteriler üzerine de, mülakat ertesi gün devam etmeyecek ve ilk tefrikada kesilecektir. Oysa, mülâkatın yayımla-

nacağını haber veren *Tan* gazetesi, mülâkatın birkaç gün süreceğini açıklamıştı!

İnönü, Atatürk dönemi muhalefeti ile barışmış olabilir, ama barışmanın koşulları vardı ve temel koşullardan bir tanesi de buydu. Yalnızca koşulu unutanlara, bir hatırlatmada bulunulmuştu. Selef belki sık sık hatırlanmayacaktı, ama unutulmasına da izin verilmeyecekti. Hele hele bir mahkumiyet asla söz konusu olamazdı.

Halef, selefini tamamlayan bir tablo çizmeye çalışmıştır. Atatürk ve İnönü adları, adeta yan yana ve birlikte anılmak zorundadır. Ama bunun yalnızca dönemin başına ait bir izlenim olduğunu da belirtmem gerekir. Zamanla, Atatürk ismi gölgede kalır. İnönü/Millî Şef, tabiatıyla, öne çıkar. Dikkat edilmesi gereken bir nokta da, halefin, kendi siyasî, iktisadî ve kültürel ya da dış politika girişimlerinde, siyasî meşruiyet kaygısı ile, selefinin ismini ya da görüş ve düşüncelerini argüman olarak kullanma kaygısını hiç taşımamasıdır. Diğer yandan, Osmanlı egemenlik ve otorite simgesi olarak da, çok daha geniş bir tarihsel perspektiften bakılacak olursa, para üzerindeki resmin değiştirilmesi, bu çerçevede anlamlı ve anlaşılırdır. Yaşayan Şef, iktidarın, gücün ve otoritenin gerçekte kimin elinde olduğunu, topluma bu geleneksel simge ile yansıtmak istemiştir. Halef, asla selefinden bir alt basamakta olmamaya, böyle bir görüntü çizmemeye özel bir önem vermiştir. Halefin selefin İstanbul'daki cenaze törenine katılmayışı, bu belki de dönemin güvenlik kaygılarının bir ürünü olabilir, fakat Ankara'daki cenaze töreninde ve daha sonraki anma törenlerinde, eski bir silah arkadaşını/yoldaşını ziyaret eder bir manzara çizmeyi tercih etmesi de manidardır. Bu, selefe gösterilen törensel saygıdan da öte, eski bir arkadaşa gösterilen yakınlık ölçüsündedir.

Bir nokta daha tamamen eksik kalmış sayılabilir. Bu da, CHP'nin Altı Ok'unun resmî açıklaması ya da Kemalizmin bir ideoloji olarak (belki de yeniden) yorumlanması konusundaki isteksizlik ve çekingenliktir. CHP'nin geleneksel ideolojik yön ve temel eksikliğini, belki de kısmen giderecek bir atılımın hiç olmaması, bu bakımdan anlamlıdır. Kemalizm, Millî Şef tarafından, resmî bir doktrin olarak işlenmemiş ve açıklanmamıştır. Oysa, bu yapılabilirdi. Partinin ideolojik eksikliği ve güçsüzlüğü, bu şekilde giderilebilirdi. Özellikle bir tercih söz konusu gibidir.

Bu anlamda, Millî Şef'likte, ne Atatürk, ne de Kemalizm ile bir siyasî hesaplaşma söz konusudur. İki dönemin siyasî kadroları bir miktar farklı olabilir, fakat üzerinde yükseldikleri siyasî sistem/şeflik sistemi aynı şekilde sürmüştür. Olsa olsa, rejim değişikliğinden sonra, Demokrat Parti iktidarında, bu yönde bir girişim olabilirdi. Ne var ki, belki de beklenenin ve umulanın aksine, bu dönemde de bu yönde bir girişimden kaçınılacak, hatta, tam aksine, Ebedî Şef ile Millî Şef arasında yapılan ince bir politik ayrım sayesinde, yalnızca halefin dönemi mahkum edilecek, fakat buna karşılık, halef, selefi yeterince ortaya çıkarmadığı için, eleştirilecektir. Bütün bu gelişmelerin tesadüfi olmadığını, aksine belirli bir politik eksen üzerinde yükseldiğini görmek gerekir. Ama burada asıl üzerinde durulması gereken husus, şeflik sisteminin bütün Tek Parti döneminde geçerliğini korumasıdır. Şefler arasında farklılıklar olabilir, fakat şeflik sisteminde farklılık bulmak kolay değildir. ❐

Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü

HASAN ÜNDER

Mustafa Kemal Atatürk, 1919'dan sonra hayattayken her zaman, öldükten sonra da hemen her zaman Türkiye'de siyasal, ideolojik ve kültürel yaşamın merkezinde olmuştur. O, Türkler için *Kurtarıcı, Kurucu, Ata* ve *Başöğretmen*'dir. Adı, "büyük", "ulu", "yüce", "eşsiz", "ölümsüz"... gibi sıfatlarla birlikte anılır. Türkiye'de kamusal yaşam, Atatürk'le dolu bir ortamda geçer: Paralarda, devlet dairelerinde, okullarda, sınıflarda, iş yerlerinde hatta evlerde onun resmî, her gün geçtiğimiz meydanlarda onun heykelleri veya büstleri vardır. Geçtiği yerler, kaldığı mekânlar ayrıcalıklı hale gelmiştir. Sözleri düstur olarak pek çok yere yazılmıştır. Adı pek çok cadde ve meydana, kurum ve kuruluşa verilmiştir. Kabri, heykelleri, büstleri resmî törenlerin merkezindedir. Ulusal bayramlar, bir bakıma onu anmadır. İlke ve inkılâplarına bağlı vatandaşlar yetiştirmek, eğitimin her kademesinde başlıca amaçtır. İlköğretimde öğrenciler her gün ona bağlılık andı içerler. Bu bağlılığı -en azından- dil ile ikrar etmek, kamusal görevler alabilmenin zorunlu koşulu gibidir. Ona ve düşüncelerine bağlılık (ya da en azından saygı), bir siyasî ve toplumsal hareketin meşruiyetinin ön koşulu gibidir.

Yaşamımızda böylesine merkezî bir yer tutan Atatürk'ün, ortalama insanın kafasındaki imgesi doğrularla abartmaların bir karışımıdır. Bu imgeye göre, Atatürk üstün yetenekli bir lider ve kahraman olarak doğmuştur. Uzak görüşlü ve yanılmaz bir dahidir. 1919'dan sonra yeni Türkiye'yi hemen hemen tek başına ve neredeyse hiç yoktan, bir mucize ile var etmiştir. Mütareke günlerinde İstanbul'da 1938'e kadar yapacaklarını planlamış, uygulamak için Samsun'a çıkmış, kongreleri ve Meclisi toplamış, orduyu yaratmış, yok denecek kadar kıt kaynaklarla ülkeyi düşman işgalinden kurtarmıştır ve ardından kurtuluşu pekiştirmek ve çağdaş, Batılı bir ulus yaratmak için Cumhuriyet'i ilan etmiş, devrimleri yapmış, izlenmesi gereken ilkeleri ve yolu göstererek bu dünyadan ayrılmıştır.

Bunlar kuşkusuz büyük ölçüde doğrudur. Fakat sadece bunları söylemek, süpermen gibi bir Atatürk imgesi oluşturur. Kafasında böyle bir imge olan kişi, Atatürk'le ilgili, onu sıradan insana yaklaştıran bazı olguları -örneğin, aşkları, tutkuları olduğunu, karlar üstünde uyurken çekilmiş fotoğrafının bir mizansen olduğunu, kendisinin yanlışlar yaptığını kabul ettiğini, sesinin ince olduğunu, içmediği zamanlar utangaç olduğunu, kadınların makyaj yapmasına, oje veya ruj sürmesine kızdığını, alaturka müzikten hoşlandığını- öğrenince Atatürk'ü daha bir insan görmeye başlar. Fakat Batıcı, içinde yetiş-

tiği gelenekleri aşmış, bir kahramandan beklendiği gibi gür sesli ve her zaman çevresine hakim Atatürk imgesinde bir değişiklik olur. Yine, Cumhuriyet devrimlerini bir *başlangıç* değil, uzun bir Batılılaşma sürecinin bir *devamı* olarak yorumlayan veya Kurtuluş Savaşı'nın başarısında diğer komutanları, kitleleri ve maddi imkânları biraz öne çıkaran bir tarih yazımı da, Atatürk'ü olayları yaratan değil, olayların yarattığı ve olayların tek öznesi olmayan bir kişi haline getirdiği için tarihsel rolünü zayıflatır. Fakat bunlar da doğrudur.

ATATÜRK'ÜN ZİHİNLERDEKİ İMGESİ GERÇEK ATATÜRK'E GÖRE YÜCELTİLMİŞ MİDİR?

Bir insanı yüceltme, onu, şu ya da bu biçimde, tek tek sıradan insanların üstünde yer alan gizemli, aşkın veya içkin bir güçle ilişkilendirerek veya özdeşleştirerek sıradan insanların üstünde bir yere çıkarmak, ona 'aşırı' bir sevgi, saygı ve bağlılık duymaktır. Aşkın güç, Tanrı ya da *bir* tanrı olabilir. İçkin güç, tarihte ve doğada kendini açığa vuran Hegelci anlamda bir "dünya tini", romantik ulusçuluğun, örneğin, Herder'in "halk/ulus tini" dedikleri şey ya da doğada kendini açığa vuran bir "erek" olabilir. Yüceltilen kişinin, bu tür güçlerin sahip olduğuna inanılan yanılmazlık, mutlak güç ve mutlak bilgi sahibi olma, yasa ve kural koyma, düzen verme, ölümsüzlük, kusursuzluk, kötülerden intikam alma gibi özelliklere sahip olduğu veya bu güçlerin iradesini gerçekleştirdiği varsayılır. Bunların yanında, yüceltmede, yüceltilen kişinin onu sıradan insanlara yaklaştıran yönleri geri plana itilir veya bu yönleri, aşkın veya içkin güçlerle ilişkisinin bir göstergesi olarak yorumlanır.

Yüceltme, gerçekliğe, insan doğasına, siyasete ve tarihe ilişkin açık veya belirsiz bir metafiziği varsayar. Yüceltmenin olabilmesi için tektanrıcı (teistik) veya çoktanrıcı metafizik görüşlerde olduğu gibi maddi alemin ötesinde bir tanrının veya doğa ve toplum gibi kolektivitelerde, onları oluşturan tek tek bireyleri aşan ve genellikle Tanrı olarak yorumlanan erek, dünya tini, ulus tini, kolektif bilinç gibi içkin bir güç olduğunun varsayılması gerekir. Bazı tarih kuramları (örneğin, Yahudiliğin, Hegel'in ve bir ölçüde Carlyle'ın tarih anlayışları), ilahi iradenin bir dışavurumu ya da dünya veya ulus tininin açılımı olarak görürler ve bu iradenin ya da tinin belirli kişiler (peygamberler, kahramanlar) aracılığıyla kendini gerçekleştirdiğini varsayarlar.

Siyaset kuramı alanında, monarşi ve diktatörlük gibi demokratik olmayan yönetim biçimlerinin yürümesi için olağanüstü ya da "büyük" insanlara gereksinim olduğundan, bu rejimlerde iktidarda bulunan ya da iktidara aday olan kişilerin sıradan insanları yönetmeye hakları olduğunu göstermek için, onların sıradan insandan daha üstün, tanrılara daha yakın bir konuma çıkarmak, gelenekselleşmiş bir uygulamadır. Bu rejimlerin siyaset kuramları, genellikle yukarıdaki metafizik ve tarih görüşlerinden birine ya da birkaçına yaslanır ve büyük adamın bu güçleri temsil ettiğine ya da bu güçlerle özdeş olduğuna inanırlar.

Modern insan ise az çok materyalisttir; doğa üstüne ve içkin güçlere kuşkuyla bakar; tarihte bireyin rolünü küçültür. O, bilimsel bakış açısının bir sonucu olarak, olayların nedenlerini bu güçlerde ve kişilerde değil, toplumsal ve ekonomik yapılarda görür. Modern insan, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çoğulcu demokrasilerin de zaferi dolayısıyla, demokrasi idealine bağlıdır, sıradan insanlar çoğunluğunun yanılma olasılığının bir tek kişiye göre daha az olduğunu varsayar ve kişi yüceltmeyi, tek adam üstüne kurulu totaliter veya otoriter rejimlere özgü ve demokrasilerde yeri olmayan olum-

suz bir uygulama olarak görür.

Atatürk yüceltilmiş midir? Mustafa Kemal gibi olağanüstü işler başarmış bir kişinin yüceltilip yüceltilmediği her zaman tartışma götürür. O olmasaydı Cumhuriyet dönemindeki değişim büyük ihtimal olmazdı ya da olsa bile çok geç olurdu. Fakat yine de yanıt, yukarıdaki metafizik görüşlerden hangisine yerleştiğimize göre değişecektir. İnsanlar arasında övülen ve Tanrı'da en mükemmel şekliyle bulunduğuna inanılan özellikler -örneğin, güç, bilgi, uzak görüşlülük, bilgelik, düşünce, tasarım, yanılmazlık...- onda sıradan insanda olduğundan kuşkusuz daha çok olmakla birlikte, modern bakış açısına yerleştiğimizde -ki biz bu açıdan bakıyoruz-, Mustafa Kemal'in yüceltildiğini söylemek gerekir. Çünkü, aşağıda göreceğimiz gibi, ona edebiyatta ve resmî söylemde doğaüstü, tanrısal güçler atfedilmiş veya böyle güçlerle ilişkilendirilmiş; o, ulusal, kolektif güçlerle özdeşleştirilmiş, pek çok insan tarafından çok sevilmiş ve sevilmektedir; dolayısıyla yüceltilmiştir. Bu yüceltme de, yukarıdaki metafizik ve tarih görüşlerinden biri ya da birkaçı çerçevesinde yapılmıştır.

Mustafa Kemal'in yüceltilmesinde, Türk kamusal yaşamının merkezine yerleşmesinde ve orada kalıcılık kazanmasında, çeşitli tarihsel, siyasal, kişisel, kültürel, ideolojik ve düşünsel etmenlerin bir araya gelmesi, fakat en çok da Atatürk'ün siyasal hedeflerini gerçekleştirme, gerçekleştirilen hedefleri koruma ve pekiştirme arzusu önemli rol oynamıştır.

KAHRAMAN ARAYAN BİR KUŞAK KAHRAMANINI BULUYOR

Mustafa Kemal, Türk tarihinde olağanüstü bir dönemde yaşayan, çaresizliği, ümitsizliği ve toplum olarak yok olma korkusunu yüreklerinde çok derinden hisseden ve ölüm kalım mücadelelerinden geçen insanların kahramanıdır. Deneyimleri göz önünde tutulmadan bu kuşağın Mustafa Kemal'i olabilecek en son noktaya kadar yüceltmelerini anlamak olanaksızdır. "1908'liler" diyebileceğimiz bu kuşak aynı zamanda Cumhuriyet'in kurucu kuşağıdır ve gençlik yılları, Yakup Kadri'nin ifadesiyle, "bir millî kahramana", Gökalp'in deyişiyle sürüyü toplayacak bir "çoban"a hasretle geçer. Kimisi ulusu siyasî ve askerî aşağılanmalardan kurtaracak, kimisi dini kurtaracak, kimisi de zihniyette, toplumsal ve siyasî kurumlarda inkılâp yapacak, kimisi de bunların tümünü yapacak bir kurtarıcı bekler. Bu kuşak, aşağılayıcı Balkan Savaşı yenilgisini, Birinci Dünya Savaşı yenilgisini, Mütareke'yi, "kara gün"ü (S. Nazif), Anadolu'nun işgalini, Sevr dayatmasını görür, "adem mezarının kenarında" (Atatürk) "ateşle imtihan"dan (H. Edib) geçer. Gerçekten de Osmanlı Devleti'nin "bütün orduları dağıtılmış, bütün kaleleri zapt edilmiş ve bütün tersanelerine girilmiş ve memleketin her köşesi bilfiil işgal edilmiş"tir. Takım oyununun yok olduğu bozgun dönemlerinde sık sık olduğu gibi, 1908'liler de kötü gidişe son verecek, mucizeler yaratacak bir kurtarıcı, bir kahraman ararlar ve öne çıkan kişilerde kahraman alametleri olup olmadığına bakarlar.

1908'liler kahraman ararken, bazı kaynaklara göre (örneğin, Atay 1984, 49, 513) Mustafa Kemal daha 1908'den önce, bir arkadaş grubuyla "bizden -Yunanistan ve İran'da olduğu gibi- niye kahraman çıkmaz" diye tartışılırken, kahraman olmaya niyet etmiş ve bu onun "ilk benliğine kavuştuğundan beri, şuur altını ve üstünü kıvrandıran 'mesele' olmuştur." Atatürk'ün kendisine karşı kampanya açtırdığı ama eserini beğendiği Armstrong'a (1996, 96, 133, 193, 201, 253) göre Mustafa Kemal, kendisinin Türkiye'yi kurtarma, ondan büyük bir ulus yaratma misyonu olduğuna fanatik bir biçimde inanır; annesi de onun "seçilmiş kişi" olduğuna inanır. Bu yorumu, Atatürk'ün gözetimi

1933-52'de Türkiye'de çalışan Alman hukukçu Hirsch, bir Türk asistanını bu anıtın önüne götürerek ezikliğini atmasını sağladığını anlatır.

altında yazılan ve Cumhuriyet döneminin belki en resmî tarihi olan TTTC 1934 (s. 22-23)'deki, "yaradılıştan lider" ve "Türkün müstakbel hayat tarihi için büyük vazifeleri hamil" gibi ifadeler de destekler.

Mustafa Kemal Kurtuluş Savaşı sırasından tartışmasız bir kahraman olarak çıkar. O, 1919 öncesinde özellikle Anafarta Savaşları'nda başarılı bir komutan olarak öne çıkmakla birlikte, henüz kendini kanıtlamış, tartışma götürmez bir kahraman değildir; sadece ast olarak başarılı biridir. Mayıs 1919'dan sonra ise o, "baş" olarak sahnededir: Heyeti Temsiliye Reisi, TBMM Reisi ve Başkomutandır. Ölüm kalım savaşını zaferle sonuçlandırır; vatanı, ulusal onuru ve dini kurtaran bir lider olur. Doğal olarak, daha sonraki etkisinin en önemli dayanağı olacak olan muazzam bir karizma kazanır. Amasya Tamimi'ni imzalayan diğer paşaların arasında (ve onların gözünde de) çok öne geçer. Birinci Meclis'in verdiği "Gazi" ve "Müşir" gibi saygın resmî askerî unvanlar yanında "kurtarıcı" anlamına gelen "halaskâr" veya "münci", "münci-i azam" gibi gayriresmî unvanlar da kazanır. 1908'lilerin tam aradığı insan olduğunu tartışma götürmez bir biçimde kanıtlar. Halk "Gazi"ye, haklı olarak, içten ve kendiliğinden büyük bir sevgi, saygı ve bağlılık duyar. O artık bir kurtarıcı ve halk kahramanı olur.

Cumhuriyet'in kurucu kuşağı ve halk için Mustafa Kemal, geçmişte kalan Kurtuluş Savaşı'nın kahramanı olarak minnet ve şükran duyulması gereken birisi değildir sadece. Savaşların sürekliliğine, barışların birer ateşkes olduğuna inanan, Hitlerlerin ve Mussolinilerin savaş çığlıkları attığı, yeni bir paylaşım savaşının hazırlıklarının yapıldığı bir dönemde yaşayan bu kuşağın büyük çoğunluğuna, başlarında Mustafa Kemal gibi denenmiş bir kahramanın bulunması güven vermektedir. Siyasî, toplumsal ve kültürel reformların yapılmasını da arzulayan Batıcı, milliyetçi-Türkçü aydın kesime umut da vermektedir Mustafa Kemal.

İKTİDAR VE REJİM İÇİN

Kurtuluş Savaşı'ndan sonra, Atatürk'ün daha Yunanlılar İzmir'e doğru kovalanırken, "Yunanlılardan sonra birbirimizle dövüşeceğiz; birbirimizi yiyeceğiz" (Adıvar 1992, 227) sözleriyle haber verdiği iktidar mücadelesi başlar. Mustafa Kemal'in siyasî hedefleri, gerçekleştirmek istediği bir ütopya da vardır ve bunları gerçekleştirmek için iktidarda kalmak ister.

Atatürk'ün siyasî hedefi, her şeyden önce, zayıfa yaşam hakkının tanınmadığı uluslararası arenada bağımsız ve güçlü bir devlet kurmaktır. O, güçlenmek için tam Batılılaşmanın gerekliliğine ve bunun halkın iyiliğine kuvvetle inanır. Ona göre, halk eğitimsizdir ve hurafelere bağlıdır, iradesi özgür değildir, hakikati göremez, gerici güçlerin arkasından gitmeye eğilimlidir. Bu nedenle, o millî egemenliğin gerekliliğine inanmakla ve liberal-demokratik düşünce ve özlemler taşımakla birlikte, medeniyet değiştirme anlamına gelen Batılılaşma yolunda devrimlerin referandum gibi demokratik yöntemlerle gerçekleştirilemeyeceğine, millet adına siyasal ve toplumsal hakikatleri gören aydın bir elit tarafından emr-i vakiler şeklinde hayata geçirilebileceğine ve daha sonra halka benimsetilebileceğine inanır (bkz., Vandemir 1952). Bu anlayış, demokrasinin, "halk için en iyi olanı halk kendisi bilir" ilkesinden farklı hatta ona karşıt bir ilkedir. Dolayısıyla, Atatürk'ün yöntemi jakobenist, halka karşı tutumu paternalisttir. (Hakimiyet-i milliye ilkesinin demokratik yorumunun geleneksel güçlere yarayacağını düşündükleri için Atatürk ve çevresi ilkeyi Jakobence yorumlarken, geleneksel düzene ılımlı olan muhalifler ilkeyi daha demokratik bir biçimde yorumlamışlardır. Ve ilginç olan nokta, gelenekçi güçler iktidarda kalma yöntemi konusunda değilse bile iktidara gelme yöntemi konusunda demokrasiyi daha çok savunmuşlardır.) Halkın gerçekleri görmesi, "iki kere sekizin onaltı ettiğini öğrenmesi" uzun zaman alacağı için, Kemalist devrimci kadro paternalist bir tarzda -yani, halkın iyiliği için fakat gerektiğinde halka rağmen- davranabilecek bir otoriter ve muhalefetsiz bir yönetim anlayışına yönelecektir.

Mustafa Kemal, siyasal ütopyasını gerçekleştirmek için basının ve etkili çevrelerin kendisine destek olmasını, en azından engel çıkarmamalarını, muhalefet etmemelerini ister. Fakat muhalefet vardır. Millî Mücadele sırasında ve sonrasında Mustafa Kemal'in kendisine ve programına (ama daha çok kendisine) bağlı grup dışında hemen bütün güç odakları Mustafa Kemal'in askerî liderliğini ve başarısını takdir etseler de, kalıcı siyasal liderliğine karşıdır. Lozan Antlaşması'ndan sonra Mustafa Kemal ile Amasya Tamimi'ni imzalayan arkadaşları arasına soğukluk girince bu paşalar ve Kurtuluş Savaşı'nda ön saflarda aktif rol alan birçok kişi, liberal ve eski düzene ılımlı İstanbul basınından büyük destek gören Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'da (TCF) örgütlenir. Basında, ordu görevini yaptı, artık işi ehline bırakmak gerekir; diktatörlüğe, istibdada doğru gidiyoruz, yollu yazılar çıkar. 1926'da Mustafa Kemal'e İzmir suikastını düzenleyecek olan İttihat ve Terakki kalıntıları da yeniden örgütlenme, Halife ise prestijini ve gücünü restore etme çabaları içindedir. Doğuda Şeyh Said isyanı patlak verir.

Mustafa Kemal, Kurtuluş Savaşı'nda muazzam bir karizmaya sahip bir kahraman olarak çıkmıştır. Fakat yıpratılmayacak kahraman yoktur. Başarılar küçültülebilir, kusurlar öne çıkarılabilir. Atatürk için de aynısı yapılır. "Diktatör" olduğu söylenir. "Savaşı hep birlikte yaptık" denir. "Askerlik ayrı, siyaset ayrı" denir. Özel hayatı karıştırılır.

1927'ye kadar süren bu iktidar savaşından Mustafa Kemal "tek adam" olarak çıkar. Milletvekili seçimleri ile kendine daha bağlı bir meclis oluşturur; Halk Fırka-

sı'nı kurar, Ankara'yı başkent yapar, Cumhuriyet'i ilan eder, Hilafeti kaldırır, medreseleri kapatır, muhalif paşaların ordu ile ilişiğini kesip orduyu güvenli hale getirerek, İstiklal Mahkemeleri ve Takrir-i Sükun Kanunu aracılığıyla muhalefeti ve basını susturarak, isyanı bastırarak, muhalif Terakkiperver Fırka'yı kapatarak ve paşaları etkisiz hale getirerek, İttihatçıları tasfiye ederek 1927'de, her şeye hakim "tek adam" olarak *Nutuk*'unu okur.

Bu iktidar mücadelesinde Mustafa Kemal, kendisi ve çevresi tarafından kuvvetle öne çıkarılır; zaferdeki payı ısrarla vurgulanır. *Nutuk*'unda, başlangıç cümlesinin ("1919 senesi Mayısının 19 uncu günü Samsun'a çıktım" [abç]) ima ettiği gibi, Kurtuluş Savaşı'nın Mustafa Kemal merkezli bir tarihini verir. İktidarda pay talebi ile zaferdeki hisse arasında bir doğru orantı kurulduğundan, kendisinin yönetme hakkına sahip olduğunu ima eder.

1923-1927 iktidar mücadelesinden tek adam olarak çıkarken, Mustafa Kemal'in kendini öne çıkarmasının iki biçimi kalıcı hale gelir. Bunlardan birisi, heykellerinin dikilmesi, diğeri Atatürk merkezli bir tarih yazımının yerleşmesidir. 1925'den itibaren bütün Türkiye'de, Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı'ndaki rolünü ve siyasî yaşamdaki tek adamlığını görselleştiren heykeller yapılmaya başlar. Sarayburnu'na (1926), Ankara-Ulus'a (1927), Taksim'e (1928) anıtları dikilir. 1926'dan itibaren Türkiye'nin her yerinde Gazi'nin heykelini dikme çalışmaları yaygınlaşır. Tarih yazımı alanında *Nutuk*, Millî Mücadele ve Cumhuriyet dönemi tarihi için bir standart haline gelecektir. Bu standarda göre yazılan tarih kitapları, Cumhuriyet kuşaklarının kafasındaki zaferin ve devrimlerin tek belirleyicisi Atatürk imgesini şekillendirecek ve yeniden üretecektir. *Nutuk*'tan önce, zaten pek fazla olmayan tarihî olaylar, oldukça nesnel ve kurumları öne çıkaran bir tarzda anlatılırken, *Nutuk*'tan sonra, kurumlar ve diğer kişileri arkaplana iten, Millî Mücadele ve Cumhuriyet dönemini Mustafa Kemal'le özdeşleştiren ve onu yücelten bir anlatım gelişir. Örneğin, "*mebuslar* Cumhuriyeti ilan etti", "*Mustafa Kemal* Cumhuriyeti ilan etti" haline gelir. İlk baskısı 1931'de yapılan TTTC 1934, aşağıda göreceğimiz gibi, Mustafa Kemal'i daha da öne çıkarır. Çocukluk ve gençlik yılları anlatılırken de, lider olmasının kaçınılmaz olduğu izlenimi verilir. Dolayısıyla, Türk ulusunu yönetmesinin onun hakkı olduğu açıkça veya dolaylı olarak söylenir.

Bu arada, *Kurtarıcı, Kurucu, Türklük* ve *Medeniyet Kahramanı* Mustafa Kemal'e samimi sevgi ve bağlılık nedeniyle ve belki de tek adam haline gelmesi ve iktidarda kalıcı olduğu belli olunca, iyi geçinme amacıyla, gerçekten yüceltme sayılabilecek özellikler atfedilir. "Fevkalbeşer" (insanüstü) bir varlık olduğu söylenir. 1928'de, *Türkün Altın Kitabı* yüceltici mahiyette biyografiler, *Türk'ün Yeni Amentüsü* gibi, Gazi'yi Allah'ın en sevgili kulu ve Türklüğü bir iman konusu yapan yayınlar çıkar.

1930'dan sonra Mustafa Kemal'e insanüstü nitelikler atfedilmesinde başarısızlıkla sonuçlanan çok partili demokrasi deneyi, ikinci önemli siyasî olayı ve evreyi oluşturur. Atatürk'ün, arkadaşı Fethi (Okyar) Bey'e kurdurduğu Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın (SCF) başarısı, CHP'nin ve rejimin kitlelere kök salmadığını, kurtarılanların kurtarıcılarına bağlılığının tam ve mutlak olmadığını, inkılâpların oturmadığını, halka inmediğini gösterince, Atatürk ve çevresi çok partili demokrasi fikrini hemen tamamen terk edip daha otoriter bir rejime yönelir. CHP'nin ideolojisini, icraatını ve amaçlarını, "iki kere sekizin onaltı ettiğini" halka daha iyi anlatmak gerektiği vurgulanır. Yönetici kadro, çok partili demokrasi fikrini hemen tamamen terk edip şeflik sistemine yaklaşır. CHP, kitlelerle bağlarını güçlendirmek amacıyla, ideolojik bir kampanya başlatır. (Kemalizm'in Altı

Ok şeklinde formüle edilmesi, Halkevlerinin açılması, üniversite reformu, üniversitelerde İnkılâp Tarihi derslerinin okutulmaya başlanması ve dönemin önde gelen ideologları tarafından verilmesi, eğitmen kurslarının başlaması, okul programlarının CHP programına göre yeniden düzenlenmesi bu kampanyanın birer parçasıdır.)

Kampanyanın merkezine yeni düzenle özdeşleşen Gazi Mustafa Kemal yerleştirilir. Bunda amaç, ona olan sevgiyi, hayranlık ve bağlılığı CHP'ye ve tehdit altında görülen yeni düzene aktararak, yeni düzeni ve CHP'nin halkla bağlarını güçlendirmektir. Örneğin, Falih Rıfkı Atay 1931'de, *Yeni Rusya*'sında, Rusya'dan propaganda teknikleri konusunda dersler getirirken, olasılıkla Stalin'in yarattığı "kişi kültü"nden etkilenmiş olarak, "Kemalist inkılâpçıların baş işlerinden biri Mustafa Kemal'i her gün daha iyi tanıtmaktır. Her tarafta Fırka ocaklarında Mustafa Kemal köşesini hemen yapmağa başlamalıyız" diye yazar. Yine 1931'de CHP'nin III. kong-

Cumhuriyetin inşasına, Atatürk'ü insanüstüleştirerek yücelten bir anlayış eşlik etmiştir. Bu, öncelikle, ulusal kurtuluş/kuruluş mitolojisinin bir unsurudur. Yönetici elitin "Tarihi kahramanlar yapar" anlayışına yatkınlığı; halife-padişah figürünün merkezde olduğu dinsel tasavvurun mirası; bir otorite figürü oluşturma arayışı... da bu yüceltinin faktörleri olarak düşünülebilirler.

resinde Alaeddin adlı bir delege Mustafa Kemal'in prestijinden "millet namına istifade etmek zaruretini takdir etmeliyiz" der. İnönü (1934, 87) "Türk İnkılabını anlamak ve sevmek, ... Büyük Reis Mustafa Kemal'i anlamak ve sevmek[le] ... bir ve beraberdir" der. Ve kampanyada Atatürk'ün üstün kişiliği, öncekilerden farklı olarak, hükümet tarafından planlı olarak ve daha çok vurgulanır. (Cumhuriyet ile Atatürk'ün özdeşliği, Türk siyasî yaşamının temel bir aksiyomu olacaktır.)

ŞEF OLARAK KAHRAMAN

1923-1927 dönemi iktidar mücadelesinde oluşan, Mustafa Kemal imgesi, sonradan yeni felsefi ve ideolojik destekler bulur. Bunlardan biri, Thomas Carlyle'ın dünya tarihini büyük adamların biyografileri ile özdeşleştiren, toplumun da "kahramanlara-tapınma" üzerine kurulduğunu savunan görüşü, diğeri totaliter rejimlerde geliştirilen ve Carlyle'ın görüşlerinden bol bol yararlanan şeflik kuramıdır. (İslâmî etkiden aşağıda söz edilecek.) Bu fikirlerin her ikisi de, liberal fikirlerle birlikte, Atatürk'ün düşünsel donanımında sistemsiz bir biçimde zaten mevcuttur. Kahramanların tarihte belirleyici rolü olduğuna inanan ve kendisini bir kahraman olarak hazırlayan ve fiilen de kahraman haline gelmiş olan Mustafa Kemal, Carlyle'ın *Kahramanlar*'ını okumuş ve muhtemelen bu eserde savunulan görüşte (ve onu bol bol kullanan şeflik kuramında) kendi inançlarının daha ayrıntılı ve sistematik bir anlatımını bulmuştur. (Nitekim 1929 sonrası konuşmalarında bu eserden yansımalar vardır (bkz., Atatürk 1989, 3:125, 131)). Bu arada, 1932'den sonra Türk Devrimi'ni ve Mustafa Kemal'i bir Calyle kahramanı olarak yorumlayan yazılar görülür (örn., *Resimli Şark* 1932; Cemaleddin Ekrem 1932; Köprülü 1936, 3; *Yedigün* 1937; Yücel 1943, 6).

SCF deneyinden sonra, çok partili demokrasinin olabilirliğine inancın yitirilmesiyle Atatürk ve çevresi, İtalya'daki ve daha sonra Almanya'daki rejimlerin ideolojisini etkilemekten daha çok onlardan etkilenir hale gelir.[1] Örneğin, "şef" sözcüğü 1930'da siyasî söyleme girer ve yerleşir. Bu etkilenme ile İtalya ve Almanya gibi şeflik rejimlerinden etkilenmenin söz konusu olamayacağı 1923'de, Mustafa Kemal'in bazı konuşmalarında bulunan şeflik ilkesinin epistemolojik temaları öne çıkarılır. Örneğin, Mustafa Kemal (1989:2, 165), kendisinin "bir hissi umuminin amili, ifadesi, mümessili" olduğunu, Türk ulusunun "efkar ve hissiyatına yakından vakıf olmaktan", onun "kabiliyet ve ihtiyacını ifadeden başka bir şey yapmadığını ifade eder. O, halkın "kabiliyet ve hissiyatına vukufumla müftehirim" der. Bu, Atatürk'ün kendi iradesinin ulusun iradesi ile aynı olduğuna inandığını gösterir. Şefin, herkesin eşit ölçüde görme yeteneğinden yoksun olduğu sonul gerçekliği görebildiğini, evrenin sırlarına mistik bir iç görü ışığı ile doğrudan ve aracısız olarak nüfuz edebildiğini, yaşamı sıradan insanın gördüğünden farklı görebildiğini, kendisine sentez gücü, sezgi ve ilham bahşedildiğini, bir piramit olarak görülen devletin ve ulusun tepe noktasında bulunduğunu, halkın 'hakiki' iradesinin kendini parlamento oyları ya da halk oylaması aracılığıyla değil, şef aracılığıyla açığa vurduğunu ileri süren şeflik kuramı, rejim şeflik sistemine yaklaştıkça, Mustafa Kemal'in (liberal, özgürlükçü fikirlerinin değil) şeflik sistemiyle uyumlu fikirlerinin ve şefe özgü kişisel niteliklerinin öne çıkarılmasına ve işlenmesine katkıda bulunmuştur.

Totaliter rejimlerin henüz gözden düşmediği, tersine "yeni", geleceğin rejimleri olarak görüldüğü 1930'larda, Türkiye kendi yerinin bu rejimler arasına olduğuna karar vermiş gibidir. İtalya'da Duçelik, Almanya'da Führerlik sistemi (ve Sovyetlerde Stalin rejimi), bir ders kitabı olan *Sa-*

dak 1938'de (s. 79), yeni ve aynı zamanda, millî iradenin siyasî kahramanlarda tecelli ettiği varsayımıyla, "demokrasi idareleri" olarak görülür ve Türkiye de bunlar arasında sayılır. Türk tarihinin ve Cumhuriyet dönemi siyasî sürecinin ve sisteminin şef merkezli açıklamaları yapılır. Örneğin, M. E. Bozkurt (1995, 75), "İhtilallerin genişliği ve kavrayışı, şeflerin kafalarının dışa yansımasıdır" der. CHP'nin Cumhuriyet'in onuncu ve onbeşinci yılları için kendi icraatını ve olaylara bakışını anlatmak için hazırladığı kitaplarda (1938, 6; 1933, 7), CHP'nin ilkelerinin Büyük Şef'in ruhundan doğduğu, şefin, özellikle parti hayatının gelişmemiş olduğu ülkelerde, ulusun siyasî eğitiminde büyük rolü olduğu ileri sürülür. Hatta bazı yazarlar devleti, "Atası etrafında toplanan millet" şeklinde tanımlar. Böylece, Mustafa Kemal'in kişisel nitelikleri ve ideolojik yönelmeler, sistemin şeflik olarak yorumlanmasını kolaylaştırırken, sistemin şeflik olarak görülmesi de Mustafa Kemal'in şef niteliklerinin vurgulanmasına veya ona bu niteliklerin atfedilmesine yol açmıştır.

Bu gelişmeler, tarih yazımına da yansır. Bugünkü Atatürk imgesinin oluşumunda önemli rolü olan ve standart resmî tarih yazımının ilk ve tipik örneği, 1931'de çıkan, Mustafa Kemal'in inisiyatifiyle, katkısıyla ve gözetiminde yazılan TTTC 1934'te yüceltme tam şeklini alır. Kitapta, muhalifler kötülenirken -iyiler ve kötüler bu tarih yazımının ana temasıdır-, Mustafa Kemal'e bağlı kalanlar olabildiğince öne çıkarılır. Millî Mücadele onun "mucize"si olarak görülür. Cumhuriyet dönemi, hatta Türk ulusu, Mustafa Kemal ile özdeşleştirilir. Şeflik kuramına uygun olarak, "nafiz nazarı" (delip geçen bakışı) olduğu, "hayat ve şeniyeti [gerçekliği] tam idrak ettiği", Türk ulusunun potansiyel güçlerinin, "pek kadim maziden beri ...kahramanlar halinde tecelli" ettiği ve Mustafa Kemal'in Türk ulusunun yetiştirdiği "en büyük adam" olduğu, Türk milletini şahsında "tecessüm [cisimleştiği]" ve "tecessüd [bedenleştiği]" ettirdiği ifade edilir. Onun lider olarak, "insanları sevk ve idare için" yaratıldığı, "Bugünkü ve yarınki Türk nesillerinin iman ve mefkure babası" olduğu belirtilir (s. 14, 16, 20, 96, 107, 117).

OLUŞAN MANEVİ BOŞLUĞUN DOLDURULMASI

İnsanlar dünyayı belli kavramsal ve sembolik formlarla algılarlar. Bu formlar, belki Kant'ın ileri sürdüğü gibi *a priori* ve evrensel değil, daha çok kültürün ürünüdür. Mustafa Kemal'in siyasal alanda bir şef haline gelişini, kurucu kuşağın İmparatorluğun okullarında aldıkları siyasal eğitim kuşkusuz kolaylaştırmıştır. Okullarda her gün "Padişahım çok yaşa" diyerek, *zıll-ullah* (Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi) sayılan padişahı ululayan, başlarında bir baba figürü görmeye alışan kurucu kuşak, Saltanatın ve Hilafetin kaldırılmasıyla ortadan kalkan padişah-baba figürünün ve bazıları da onun gölgesi olduğu Tanrı'nın yerine Mustafa Kemal'i koymuştur.

Fakat yüceltmede belki daha önemli rol oynayan etmen, kurucu kuşağın dinsel kültürüdür. 1908'liler İslâmî sembollerin merkezî bir yer tuttuğu bir ortamda yetişmişlerdir. Atatürk dahil, hemen hepsi çocukluğunda dinsel bir eğitim almış, namaz kılmanın mecburi olduğu okullarda okumuşlardır. Ayrıca, İslâm, onların kimliklerinin önemli bir öğesidir ve ömürlerinin şu ya da bu döneminde şu ya da bu derecede *inandıkları* dindir. Örneğin, Atatürk'ün kendisi, gençliğinde bazı tarikatlara girip çıkmıştır (Atay 1984, 31). 1931'de Atatürk'ün gözetiminde, materyalist açıdan yazılan tarih kitaplarında, Atatürk'e ait olan cümlelerde (bkz., Perincek 1994, 249), İslâm'ın kendi iç dünyalarındaki yerini gösteren şu ifadeler de yer alır: "Muhammed'in neşrettiği din, insanların kalbinde derin bir ihtizaz uyandırdı. O ölüp

gittikten on dört asır sonra bile Islâmiyet, *hala kalplerde ihtizaz husule getirmektedir [titreşimler yaratmaktadır]*" diye yazar (TTTC 1931, 92 -abç). Dönemin diğer şeflerinden Fevzi Çakmak, dindarlığı ile ünlüdür ve ömrü boyunca Arusi tarikatına bağlı kalmıştır. İsmet Paşa, Kuran okumayı hiç bırakmamıştır. 1943'te Atatürk'ü bir Tanrı olarak gören Hasan Âli Yücel bir Mevlevîdir. 1931'e kadar üstün hitabetiyle devrimleri savunan, milliyeti bir din olarak gören Hamdullah Suphi, Cerrahi tarikatına mensuptur ve "kalben" bu tarikata bağlı kalmıştır. 1931'de laik bir devlette dinî bayram tatillerinin olamayacağını ileri süren ve insanüstü Atatürk imgesinin oluşmasında önemli katkıları olan ve kuşağının duygu, düşünce ve özlemlerini edebî bakımdan en iyi yansıtan yazarlardan biri olarak kabul edebileceğimiz Yakup Kadri'nin Bektaşî tarikatı mensupluğu vardır ve 1921'de yazdığı bir yazıda, Eskişehir önünde şehit düşen askerlerin ruhuna okunan mevlide katılınca, din değiştirmeye benzer bir kimlik dönüşümü geçirir. Kendisinin ve kuşağının Islâm'dan uzak geçmiş yıllarını her bakımdan kötü yıllar olarak betimledikten sonra, "Rabbe bin kere hamd ü sena olsun ki dünden beri hakikat ve selametin bir cami ile cemaat haricinde bulunmadığını biliyorum" der. 1930'ların radikal dergisi *Kadro*'nun teorisyenlerinden ve 1975'de, "mecburduk inkılabımızı oturtmaya ve Atatürk'ü putlaştırmaya" diyen Ş. S. Aydemir'in çocukluğu kubbelerin, minarelerin gölgesinde geçmiştir ve bu gölgelerin ruhuna nakşolunan serinliğini ömrü boyunca hissetmiştir.

Her ne kadar -en materyalist ve laikçi oldukları dönemde bile- Islâm onların kalplerinde ayrıcalıklı bir yer tutmayı ve titreşimler yaratmayı sürdürse de, onlar bir yandan da Islâm'ı "terakkiye mani" olarak gördükleri ve ulusal beka için Batılılaşmanın gerekliliğine inandıkları için, Islâm ve Islâmî semboller 1924'den itibaren laikleşme süreci içinde toplumsal ve kültürel yaşamda geri plana itilir. 1924-1928 arasında alfabesinden giyimine, 1930'larda diline ve tarihine kadar değişmiş bir toplum kurulur.

Islâm'ın geri plana çekilmesinde ve onun yerini ulusçuluğun ve Kemalizmin almasında başlıca etmenler arasında Türkçülüğün benimsenmesi, ulusçulukla Islâm'ın çatıştığı inancı, bu arada genel olarak kurumlaşmış dinlere karşı felsefî bir tutumun gelişmesini anabiliriz. Mustafa Kemal ve ekibi, Meşrutiyet'in Türkçülük görüşünü -Osmanlıcılık ve Islâmcılık Birinci Dünya Savaşı'nın bitiminde iflas etmiştir- ilgi alanını Türkiye ile sınırlayarak benimser ve Kurtuluş Savaşı'ndaki Osmanlı hanedanına bağlı "Islâm unsurlar" yerine "Türk" unsuru temel alınmaya başlar. Bunu, 1925'in Nisanında İsmet Paşa, "Vazifemiz bu vatan içinde bulunanları behemehal Türk yapmaktır. Türklere ve Türkçülüğe muhalefet edecek anasırı kesip atacağız. Vatana hizmet edeceklerde arayacağımız evsaf her şeyden evvel o adamın Türk ve Türkçü olmasıdır" (*Vakit*, 28 Nisan 1925) sözleriyle; 1925 Kasımında Mustafa Kemal (1989, 2:249), "Milletin idame-i mevcudiyet için efradı arasında düşündüğü rabıta-i müştereke, asırlardan beri gelen şekil ve mahiyeti tebdil etmiş, yani millet, dinî ve mezhebî irtibat yerine, Türk milliyeti rabıtasıyla efradını toplamıştır" sözleriyle kesin bir biçimde bildirirler.

İkincisi, Türkçülük aynı zamanda laik bir Türkçülüktür. Mustafa Kemal, cumhurbaşkanı seçilinceye kadar, yapılanları ve yapmayı tasarladığı yenilikleri (örneğin, heykel yapmayı) meşrulaştırmak için sık sık baş vurduğu yenilikçi Islâmî söyleme son verir (Atatürk 1989'daki 30 Ekim 1923 öncesi ve sonrası konuşmalarını karşılaştırınız).[2] Cumhuriyet'in ilanına kadar birbirine karşıt şeyler olarak görülmeyen dinî ile millî, 1924'ten sonra, karşı karşıya konur. Atatürk, 1927'de,

okullarda sadece "millî" eğitim verileceğini söyler.

Bu arada, -İslâm dahil- genel olarak kurumsallaşmış dinlere *karşı* felsefî bir tutum belirir. Mustafa Kemal, 1928'de, Meslier'in (D'Holbach'ın), kurumlaşmış dinlere ve ruhban sınıfına karşı bir reddiye olan *Le Bon Sens* (*Aklı Selim*)'ini[3] Abdullah Cevdet'e çevirtip okur. 1929'da Mustafa Kemal, İslâm'ı, "Arapların dini", ümmet fikrini de "Arap fikri" olarak niteler (İnan 1988, 364-365).

Eski düzenden, inançlardan ve sembollerden uzaklaşma veya kopuş, Mustafa Kemal'in Ruşen Eşref'e 1929'da söylediği gibi, "manevî potansiyelimizin bataryaları[nda bir] boş[luk]" meydana getirmiştir (Bozdağ 1974). Bunu, bir yandan zihinlerdeki kavramsal ve sembolik formların içeriklerinin (dış dünyadaki karşılıklarının) kalkması olduğu için varlıksal, diğer yandan, bu içerikler inanç konusu olduğu için, psikolojik boşluk olarak anlayabiliriz. Kurucu kuşak boşalan formları yeni içeriklerle dolduracak ve bu içerikleri inanç nesnesi haline getirecektir. Psikolojik boşluğun ya da inanç boşluğunun doldurulması ise, Mustafa Kemal'in başlıca uğraşlarından biri olacaktır. Manevî gücü takviye için o, bilinçli olarak, bir yandan Tarih ve Dil tezleri ile ulusçuluğa yeni bir kapsam ve derinlik katmaya, diğer yandan İslâm'ı millîleştirmeye ve rejimle bağdaşır hale getirmeye çalışacaktır.

İnsan bir kutsala inanmadan yaşayamaz gibi görünür. Mircae Eliade, "kutsal" kategorisinin bilincin yapısal bir öğesi olduğunu savunur. İnsanda evrensel bir "din duygusu" olduğunu ileri süren Carlton J. Hayes'e göre, insan bir dine inancını yitirebilir, fakat, dinsel duygu ortadan kalkmadığı için, o bilinçli ya da bilinçsiz olarak kendine başka bir tapınma objesi bulur veya yaratır. Hayes, ulusçuluğu, bu evrensel din duygusunun modern bir dışavurumu olarak değerlendirir.

Türkiye'de de, ulusçuluğun bir din olarak yorumlanması ve 1930'larda Kemalizmin, sözcüğün Durkheimci anlamında, iman ve bağlanma konusu bir 'din' olarak formüle edilmesi, bilinçli bir planlamanın sonucu olmakla birlikte, aynı zamanda bilince çıkmayan bir inanma ihtiyacının sonucu olarak da görülebilir. Mustafa Kemal'in gözlediği manevî boşluk, çevresindekilerde ve belki kendi içinde de hissettiği bir boşluktur.[4]

Gerçekten de, ulusçuluk, ulusu kutsallaştırma ve tanrılaştırma ve bir 'din' haline gelme eğilimini taşır. Türkiye'de de Türkçülüğün önde gelen kuramcısı Ziya Gökalp, Durkheim'in, -ulusçular tarafından çok kullanılan- Toplum ile Tanrı'nın özdeş olduğu, Tanrı'nın şekil değiştirmiş ve simge halinde düşünülen toplumdan başka bir şey olmadığı şeklindeki görüşünün etkisiyle, örneğin, "Fertler yok, cemiyet var, / Lailaheillallah!" derken, toplumu tanrılaştırır. Ulusu tanrılaştırmak için, bu özdeşlikte toplum yerine ulusu koymak yeterlidir. Ulusçuluk, 1925-1945 arasında Türkiye'de İslâm'a karşıt ve alternatif bir 'din' olarak gelişir. Karpat'ın (1967, 216) gözlediği gibi, ulusçuluk, İslâm dogması içinde yetişmiş Türk aydını için İslâm dogmasının yerini alır. Daha 1926'da, örneğin, Ruşeni [Barkur], Atatürk'e sunduğu ve onun da onaylayarak okuduğu el yazması *Din Yok Milliyet Var: Benim Dinim Benim Türklüğümdür* adlı eserde ulusçuluğu İslâm'a alternatif bir 'din' olarak önerir (bkz., Perinçek 1994, 329-339).

Ulusun kutsallaştırılmasından liderin kutsallaştırılmasına geçmek için fazla bir mesafe katetmek gerekmez. Durkheim'ın Toplum=Tanrı özdeşliğine (ki bu özdeşlik, Atatürk'ün 1920'li yılların sonlarında, *Medeni Bilgiler* (İnan 1988) için dikte ettirdiği ve kitaba geçen notlardaki "[Cemiyetten] başka fail yoktur. Üluhiyette, timsali bir şekilde düşünülmüş cemiyet dahi mündemiçtir" cümlelerinde yansımasını bulur), şeflik ilkesindeki şef-ulus

özdeşliğini eklemek yeterlidir. Böylece, "Tanrı=Türk ulusu=Mustafa Kemal" özdeşliği elde edilir. Dolayısıyla, Mustafa Kemal'in ya da ulusun birinin yüceltilmesi, dolaylı olarak diğerinin de yüceltilmesi anlamına gelir.

Hem ulusçuluğun mantığı hem de kutsallık boşluğu, ulusun ve Mustafa Kemal kutsallaştırılmasına katkıda bulunmuştur. 1924'de kendisinin ve genel olarak bir kişinin yüceltilmesine karşı çıkan, bir kişiye herhangi bir vatandaştan daha fazla ehemmiyet atfedilmesinin, "her şeyi bir ferd-i milletin şahsiyetinde temerküz ettirme"nin "layık" ve "lazım" olmadığını; ne kadar sevilirse sevilsin "mevcudiyet-i milliye"nin bir kişiye verilmesinin, "bir millet varlığı için, bir millet şerefi ve haysiyeti, bir millet büyüklüğü için" en büyük "hata" olduğunu söyleyen Mustafa Kemal (1989, 2:203) 1928'den itibaren kutsallaştırılır, bir tapınma objesi, dinsel bir kişilik, bir resul, hatta zaman zaman bir 'Tanrı' haline getirilir. Yüceltme yeni dinsel biçimler alır. 1930'larda Yakup Kadri, *Ankara*'sında, onun "Türk milletinin maneviyetinden" (bunu "ulusçuluğun tanrısından" diye okuyabiliriz) "risalet" aldığını; Ruşen Eşref "Resul'ün bir vasfı da: 'Emin olmasıdır' derler; bu, O'nda vardı!..." (Ünaydın 1954, 48) diye yazarlarken, onu kitap getiren bir peygambere benzetirler. Yakup Kadri, Atatürk'ün Sofrası'nı İsa'nın havarileriyle yediği yemeklere benzetir. Yine pek çok şiirde Mustafa Kemal, ölüleri dirilten İsa, kavmini esaretten kurtaran Musa, insanlığın ikinci atası Nuh, darda kalanların imdadına yetişen Hızır, dünyayı düzeltecek Mehdi gibi resul ya da nebi peygamberlere ya da dinsel figürlere benzetilir (bu şiirlerin örnekleri Oy 1989'da bulunabilir).

Carlyle (1976, 78), "insanların gerçek içgüdüleri Büyük Adam'da daima ilahî bir şeyler bulmuştur. Onu bir Tanrı mı, peygamber mi, ne olarak karşılayacaktır? Bu daima önemli bir soru olagelmiştir" der. Bazı yazılarda yüceltme olabilecek en son noktaya götürülür, Mustafa Kemal tanrılaştırılır. Yakup Kadri, Carlyle'ın bu gözlemini doğrular gibidir. O (1991, 184), 1934'de, Mustafa Kemal'in edimlerini, *Kitabı Mukaddes*'in "Tekvin" kısmında anlatılan Tanrı'nın dünyayı yaratırkenki edimlerine benzetir. Atatürk'ün ölümünden sonra, Nurullah Ataç, onun "Tanrıtürk" olduğunu; 1943'de Hasan Âli Yücel, Carlyle'ın *Kahramanlar*'ının R. N. Güntekin tarafından yapılan çevirisine yazdığı Önsöz'de, 1918-22 yılları arasında onun bir "Tanrı" olarak doğduğunu yazar. Ve birçok şiirde (bkz., Oy 1989, 55-62) Atatürk 'Tanrı' olarak resmedilir ve ona sonsuz bilgi ve güç gibi tanrısal nitelikler atfedilir.

Dönemin pek çok şiirinde, İslâmî sembollere tekabül eden Kemalist-ulusçu sembolleştirmeler oluşturulur. Fakat bu semboller, ulusçuluk-İslâm karşıtlığı dolayısıyla, aynı zamanda birbiri ile karşıtlaştırılır: Çankaya/Dolmabahçe-Kabe, Mevlit-Bizim Mevlit... gibi İslâmî sembollerle Kemalizmin sembolleri karşı karşıya konur. İslâmî klişelerdeki "Allah", "Mustafa Kemal" ile değiştirilir: "Allahüekber"-"Atatürk Ekber", "besmele"-"Mustafa Kemal"/"Atatürk".

Tapınma ululamanın zorunlu bir öğesidir. Atatürk'ün tanrısallığına inancın yanında, bir dinde olması gerektiği gibi, ibadet boyutu da vardır. Celâl Bayar'ın söylediği gibi "Atatürk'ü sevmek millî ibadet" haline gelir (Oy 1989, 55). "Millî Şef'e kopmaz bağlarlarla ve sarsılmaz inanla bağlanma", "Türkün ıralarından biri" olarak görülür (Duru 1938, 44). Yine Mustafa Kemal'in, T. Fikret'in "Fikri hür, irfanı hür, vicdanı hür" sözleriyle dile getirdiği, özerk, eleştirel birey ideali yerini, "Kamalizm dininin hiç şaşmayan, şaşırmayan orunçlu [?] ve coşkun tapkanı [zahidi, abidi]" (Aykut 1936, 79) olan birey idealine bırakır. Okulların ders kitapları ve programları 1930'larda CHP prog-

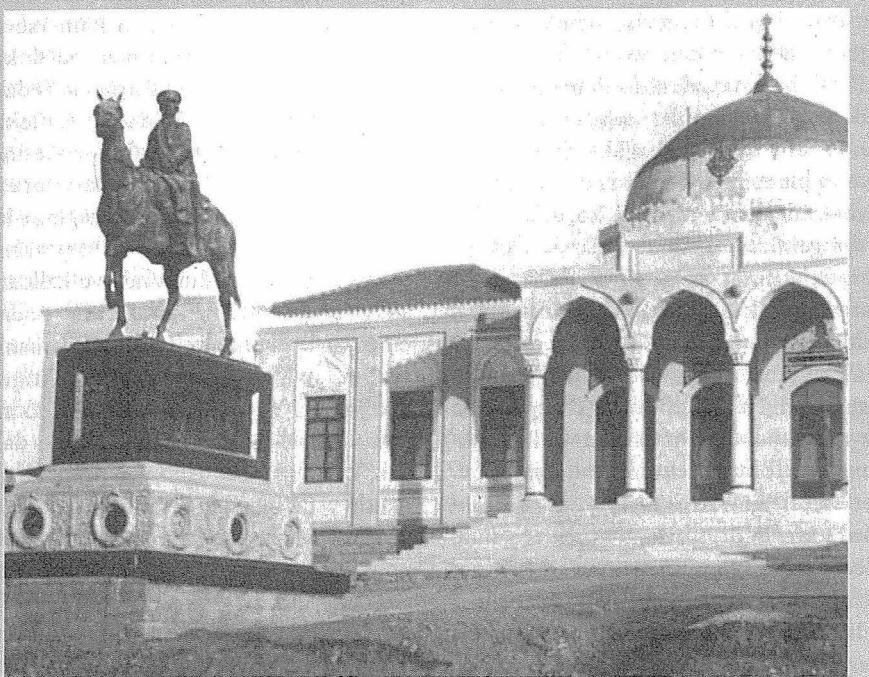
ramına göre yeniden düzenlenir, kitaplarda "mukaddes" CHP'nin tanıtımına büyük yer verilir. Yönetici kadro, 1930'larda bu 'ibadet'i halka da yaygınlaştırmaya çalışır. Örneğin, CHP'nin köylüler için 15 günde bir çıkardığı *Yurt* gazetesi (no: 15 (1.6.1934)), köylülere, 19 Mayıs'ta Samsun'dan doğan "güneş"in, "Büyük Gazi"nin, "önünde eğilelim" telkininde bulunur. Yine, Türkiye'nin çeşitli yerlerinde halk festivalleri şeklinde "Atatürk Günü" düzenlenir (bkz., *Ulus*, 21,23.7.1935; 2.9.1935). Ve Türkiye bir "mukaddes mabed" haline gelir (aşağıda sözünü edeceğimiz sivil dinin tapınma boyutu).

Mustafa Kemal bir peygamber, bir Tanrı haline gelince, onun eserleri de bir vahiy haline gelir. Yaptığı konuşmalar birer 'hadis', çevresi 'sahabe', özellikle *Nutuk*, hadis ile Kuran arasında bir statü kazanır ve (1958'de Osman Nuri Çerman'ın açıkça söyleyeceği gibi) "bir ilham-ı ilahi" haline gelir. Kutsallık kazanan yazılar, eleştirel bir bakışla okunmaz, okunması da istenmez. Otoriter bir ders kitabında, örneğin, *Nutuk*'u, Türklerin, İslâm'ın kutsal metinleri nasıl okunuyorsa öyle, "hürmet ve tazimle" (TTTC 1934, 176) okuması gerektiği yazılır.

YENİ DÜZENİ MEŞRULAŞTIRMA: ÇÜNKÜ ATATÜRK...

Mustafa Kemal'in yüceltilmesinde, yeni rejime bağlılığı sağlama ve yeni rejimi meşrulaştırma çabalarının önemli rolü olmuştur. Bilindiği gibi, Atatürk dönemi, Türkiye'nin Tanzimat'la başlayan Batılılaşma sürecinde en radikal evredir. 1923-1928 yılları arasında, Mustafa Kemal, Kurtarıcı olarak kazandığı muazzam karizmayla[5] yıkılmaz sanılan geleneksel kurumları ve onları destekleyen zihniyeti birbiri ardına yıkarak Batılı bir devlet kurmuştur. Bu düşünsel ve toplumsal devrimler, Ziya Gökalp gibi "Garpta şarklı yaşayıştan usananların", İbrahim Hilmi (Çığıraçan) gibi, kesif "cehalet ve taassup tabakasını" delip geçecek müstakbel, "cesur" bir "inkılâp reisi"ni selamlayanların, Abdullah Cevdetlerin, Kılıçzadelerin... kısacası Tanzimat'tan bu yana şu ya da bu ölçüde Batılılaşmanın gereğine inananların, özellikle de Batıcı aydınların "uyanık uykularda" gördükleri "rüya"larını gerçekleştirmiş, Mustafa Kemal onların gözünde Şinasi'nin Reşit Paşa için söylediği sözlerle, bir "medeniyet resulü" (uygarlık peygamberi) haline gelmiştir. Mustafa Kemal, kendini bir Romulus yapan yeni Türk Devleti'nin kurucusu unvanını da kazanmıştır.

Fakat Batılılaşma, hep bir meşrulaştırma sorununu da birlikte getirmiştir. Geleneksel Osmanlı düzeni, şeriat düzeni değilse bile en azından İslâm açısından meşru bir düzendir. Meşruiyet temelini İslâm'da bulan geleneksel düzenin yerine Hıristiyan Batı'nın kurumlarının alınması, ulemanın etkisindeki geniş toplum kesimleri tarafından hep bir 'gâvurlaşma', 'frenk mukallitliği' ve 'kendi benliğinden uzaklaşma' olarak görülmüş ve meşrulaştırma özsel değerler bağlamında değil, araçsal ya da pragmatik çerçevede yapılmıştır. Fakat, birçok kutsalın simgesi haline gelmiş olan fes yerine, "Hıristiyanların beterinin" simgesi olarak görülen şapkanın giyilmesini, Hicrî ve Rumî takvim yerine Miladî takviminin alınmasını ya da Kuran'ın yazıldığı Arap harfleri yerine İncil'in yazıldığı Latin harflerinin alınmasını haklı çıkarma söz konusu olduğunda, pragmatik argüman inandırıcılığını hayli yitirir. Bütüncül Batılılaşmanın gerekli olduğuna inanan etkin azınlık, halk kitlelerinin ve ulemanın Batılılaşmaya karşı direncini kırabilmek için aradığı güçlü, karizmatik lideri Mustafa Kemal'de bulmuştur. Fakat geniş halk kitleleri gözünde rejimin meşruiyetini sağlama sorunu çözülmeden kalmıştır. Bu açıdan bakıldığında, Atatürk'ün yüceltilmesi ve onun etrafında bir 'din' kurulması, inkılâpların kabulle-



Atatürk heykelleri, resmî ideolojinin görselleşmesinde kilit rol oynarken; kamusal estetik anlayışına da damga vurmuştur.

nilmesi, rejime bağlılığın sağlanması amacına da hizmet eder. Çünkü, kahraman kutsallaşınca, onun edimleri, sözleri de ve hatta kullandığı nesneler, gittiği yerler kutsallaşır. Dolayısıyla, Batılı kurumların salt Atatürk tarafından istenmiş ve alınmış olması onları kendiliğinden kutsallaştırır ve millileştirir. "Bu rejime, onun esaslarına ve yöneticilere niçin uymalıyız" sorusuna verilen yanıt Atatürk zamanında olduğu gibi, şimdi de temelde aynıdır ve aşağı yukarı şudur: "Çünkü Atatürk öyle yaptı / dedi / istedi."[6] Böyle bir insan tarafından istenen ve temelleri atılan rejimin her ne pahasına olursa olsun korunması haklı olur.

Atatürk'e duyulan bağlılık, sevgi ve saygı yeni düzeni yerleştirmeye hizmet eden bir sivil din işlevi de görür. Her devletin bir din üzerine kurulduğunu savunan Rousseau, genel iradenin hüküm sürdüğü gibi toplumda yurttaşlara yurttaşlık görevlerini sevdirecek, tanrı sevgisini kanun sevgisi ile birleştirecek, iyi yurttaşlığı besleyecek, devletin temellerini sağlamlaştıracak, vatana ve devlete bağlılık duygusu aşılayacak, devlete hizmet etmenin Tanrı'ya hizmet etmekle bir ve aynı şey olduğunu öğretecek bir dinin varlığını hükümet açısından çok önemli bulur. Antik sitelerin dinleri, özellikle Sparta'nın dini, sivil dinin tipik örnekleridir. Antik siteler kendi Tanrılarıyla, kahramanlarıyla, bayramlarıyla, belirli günlerde yapılan törenleri ve ayinleriyle bir tapınaktır. İslâm şeriatı da Tanrıya hizmetle rejime hizmeti birleştirmiştir.

Kemalizmi Türkiye'nin sivil dini, Mustafa Kemal'i de bu dinin peygamberi olarak yorumlamak yanlış olmaz. Mustafa Kemal'in kutsallaştırılması, düşüncelerine ve eserlerine bağlılık duyulması, törenler-

le saygı gösterilmesi, Atatürk-Cumhuriyet özdeşliği dolayısıyla, aynı zamanda, rejime bağlılık, rejimi sevmek demektir.

Bir bozgun ve savrulma döneminde büyük acılar, heyecanlar yaşayan 1908'liler kuşağı ona saygı ve bağlılık duymayı ve bunun bir sonucu olarak onu yüceltmeyi, siyasî, insanî ve tarihsel koşulların bir araya gelmesinin sonucu olarak fakat en çok da minnet duygusuyla ahlaksal bir görev olarak görmüşlerdir. Onu, ikbal beklentisiyle samimiyetsizce yüceltenler olmuş olabilir, fakat büyük çoğunluğunun samimiyetinden kuşku duymak için bir neden yoktur. Nitekim Atatürk öldükten sonra, onu yüceltenlerin hiçbiri -Sovyetler Birliği'nde Stalin'i yüceltenlerin sonradan dediği gibi- "korktuğumuz, mecbur olduğumuz için yüceltmek zorundaydık" dememiştir. Ayrıca, bu yüceltmeler temelsiz de değildir. Mustafa Kemal'in inisiyatifiyle, etkisiyle veya katkısıyla başarılmış işler art arda eklendiğinde, hangi metafizik ve tarih kuramı açısından bakılırsa bakılsın, Mustafa Kemal sıradan olmayan büyük bir özne olarak belirir.

Atatürk bu dünyada kendisinin varoluşu ve misyonu ile ilgili hislerini, metafizik-dinsel konulardaki düşüncelerini, kendisinin tanrısal alemle ilişkisini nasıl gördüğünü kimseye açmamıştır. Kendisine "sen Allah'sın" dediklerinde Allah kavramının insan zihninin çok zor kavrayabileceği metafizik bir mesele olduğunu söylemiştir. Fakat, yüceltilmek hoşuna gitmiş olabilir. Çünkü, her insan gibi insan varoluşunun sınırlılıklarını aşmayı, bir yıldız olmayı, etkili olmayı, iz bırakmayı, ölümsüz olmayı şiddetle arzuladığından emin olabiliriz. Ama tanrılık, peygamberlik iddiasında bulunmamıştır. Yanılmadığını söylemiştir fakat, yanılmazlık iddiasında bulunmamıştır. Kendisine bağlılık yemini edilmesini, tapılmasını istememiştir. Yüceltmeler ve övgüler karşısında, en belirgin özelliği olan gerçekçiliğini ve sağduyusunu korumuştur. Yakın çevresi ile ilişkilerinde hep konuksever, sohbet sever, hatır gönül bilir, dostluklarında vefalı, şakacı, kendisiyle alay edebilen bir insan olarak kalmıştır. (Nitekim insan Atatürk'ü en iyi, yakın çevresinde bulunanların yazılarından tanıyoruz.) Naçiz vücudunun toprak olacağının farkında olmuştur. Bununla birlikte, tarihsel olayların yönlendirilmesinde ve halkların siyasî eğitiminde kahramanların önemli bir rol oynadığına, kitlelerin kahramanlar tarafından yönlendirilmesi gerektiğine inanmıştır. Yüceltilmesine karşı çıkmaması, kişisel nedenlerden belki de daha çok, kurduğu ve ulusun yararına olduğuna kuvvetle inandığı rejimin pekişmesine yardımcı olacağına inanmasındandır.

1938 SONRASI

Türk siyasî hayatı için ilginç olan nokta, Atatürk'ün, öldükten sonra da siyasî, kamusal ve kültürel yaşamda merkezî yerini korumasıdır. Bunu şöyle açıklayabiliriz: 1) Daha sonra iktidara gelen kadrolar (İnönü ve Celâl Bayar) Atatürk'ün davasına inanmışlardır ve kendilerini Atatürk'ün mirasını korumakla yükümlü görmüşlerdir. 2) Türkiye'nin en güçlü ve örgütlü kurumu olan ordu, Atatürk'ün devrimlerine ve ideallerine bağlı kalmış, Atatürk'ün ilke ve inkılâplarından sapma olarak değerlendirdiği durumlarda uyarılarda veya müdahalelerde bulunmuştur. 3) Bu kadrolar, İslâm gibi güçlü bir moral desteğe sahip potansiyel veya edimsel muhalefete karşı Cumhuriyet'i sürdürmek için Atatürk'ün karizmasının yıpratılmaması, tersine beslenmesi ve sürdürülmesi gerektiğine inanmışlardır. Nitekim, Atatürk'ün SCF'yi kuran arkadaşlarını 1939'da siyasî hayata davet eden İnönü'nün tek koşul olarak "Atatürk'ün şahsı ile uğraşmak olmayacaktır" koşulunu koyması, "Cumhuriyeti ve inkılâpları korumak ve devam ettirmek" için "Ata-

türk'ü korumak vazifedir" inancına dayanır. Aynı inanç, "Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar" kanununun da gerekçesini oluşturur. Son olarak, 4) bu inançların bir sonucu olarak, eğitim aracılığıyla genç kuşakların zihinlerinde Atatürk imgesinin sürekli olarak yeniden üretilmesidir.

Atatürk'ün ardından, Tek Parti rejiminin cumhurbaşkanlığına İsmet İnönü seçilir. Atatürk "Ebedî Şef" olarak, İnönü "Millî Şef" olarak anılır. İnönü kendini her ne kadar Atatürk'ün mirasını koruma ve geliştirmekle görevli görse de, Tek Parti rejimi tek adamsız olamayacağı ve Millî Şef'in de az çok Ebedî Şef kadar üstün nitelikli olması gerektiğinden, İnönü döneminde Atatürk'ün karizması dondurulmuş, İnönü daha önplana çıkmıştır. Örneğin, paralara, pullara İnönü'nün resmi basılmış; şimdi olduğu gibi, bir uygulamayı meşrulaştırmak Atatürk adına müracaat edilmemiş; Anıtkabir'in yapımı ağırdan alınmıştır.

1946'da çok partili döneme geçişle birlikte, kahramanlar dönemi de sona erer. Demokrasinin genel ve eşit oy ilkesi gereği, herkes iktidarın belirlenmesinde söz sahibi olur. "Halk için iyi olanı, elitler değil, halk kendisi bilir ilkesi" önplana geçer. CHP'nin paternalist ve otoriter iktidar anlayışı sona erer; Tek Parti döneminde iktidar tarafından eğilimleri belirlenmeye çalışılan kitleler, iktidarı belirleme fırsatına kavuşur. Bu arada, tek partili dönemde oyları önemsenmeyen toplumun dindar veya gerici kesimlerinin oyları da değer kazanır, bu oyları toplamak için, zorunlu olarak partiler arasında rekabet başlar. Rekabet, demokrasi tarihimizin geleneksel hastalığını, Batılılaşma yönündeki uygulamalara karşı, dinsel duygulara müracaatı tekrar depreştirir.[7] Bu kesimleri tatmin etmek için CHP, 1946 sonrasında bu yönde adımlar atmış, laiklik ilkesini yumuşatmıştır. Bu uygulamalarıyla CHP, Kemalist devrimcilerin desteğini önemli ölçüde kaybetmiş, fakat yeni din politikası ile de dindar ve gerici kesimlerin oylarını kazanmayı da başaramamıştır. DP ise, Bayar aracılığı ile Atatürkçülere, Menderes aracılığı ile dindar ve gerici kesimlere hoş görünmeyi başarmış, 1950'de iktidar olmuştur.

DP, siyasî rakibi CHP'yi ve onun lideri İnönü'nün karizmasını yıpratıp sıradan bir muhalefet partisi lideri haline getirmeye çalışırken, Atatürk'ü önplana çıkarmıştır. Paralara tekrar Atatürk'ün resmi basılmış, devlet dairelerinden İnönü'nün resimleri kaldırılarak, sadece Atatürk'ün resmi asılmış ve Anıtkabir'in yapımı tamamlanmıştır (1953). İktidarının ilk yılında Ticanîlerin Atatürk heykellerine gittikçe artan saldırılarını, "Cumhuriyete ve inkılâplar rejimine tevcih edilmiş" bir saldırı olarak değerlendiren DP hükümeti, 1951'de "Atatürk aleyhine işlenen suçlar hakkında kanun"u çıkarmıştır. Bu dönemde, İslâm'ın eğitimde ve kamusal yaşamda yerini almaya başlamasıyla, Atatürk bir tanrı mertebesine yüceltilmeden ve metafizik bir çerçeve ile de açıkça ilişkilendirilmeksizin, fakat sadece *Kurtarıcı, Ulu Önder, Kurucu* ve Cumhuriyet'in ideallerini, felsefesini, yaşam tarzını temsil eden bir sembol olarak partilerüstü bir konuma yükselmiştir.

CHP'nin, soğuk savaş döneminde, oy kaygısıyla ortanın solu veya sosyal demokrasi gibi Kemalizmle bağdaşması zor akımlara yönelmesi, Atatürk'ün iyice partilerüstü ve ulusal bir sembol olmasına yol açmıştır. Bu ulusal sembolü ve onun bir eseri ve mirası olan "Cumhuriyeti ve inkılâplar rejimini" "koruma ve kollama" işini, oy endişesi olmayan ve partilerüstü bir kurum olarak Silahlı Kuvvetler üslenmiş, gerektiğinde siyasal alana müdahale ederek siyasetin sınırlarını belirlemiştir.

Bugün Türkiye'de birbirine zıt siyasal fikir ve eğilimleri olan çok çeşitli kişi ve gruplar, rejimle özdeşleşen ve saygın bir ulusal değer haline gelen Atatürk'ün sözlerini ve ilkelerini, kendi davalarını meş-

rulaştırmak için kullanmışlardır ve kullanmaktadır. Bunu kimisi Cumhuriyet'e karşı "görünmemek" için, kimisi onun saygınlığından yararlanmak için, kimisi gerçekten Atatürk'ü sevdiği için yapmaktadır. Son derece esnek, siyasal ve ekonomik doktrinler karşısında pragmatik bir bakış açısına sahip olan ve düşünceleri sürekli gelişip değişen Atatürk'te herkes işine gelen bir söz, bir eğilim veya bir ilke bulabilmekte ve kendine uygun bir Atatürkçülük üretebilmektedir. Bunu yaparken de Atatürk'ün kendine uygun olmayan düşüncelerini görmezden gelmekte, eğer imkânı varsa, (Atatürk'ün 1920-1923 arasındaki konuşmalarından dindar bir Atatürk üretmeye çalışan 12 Eylül yönetiminin yaptığı gibi) aykırı düşüncelerini örtbas ederek yapmaktadır. Böylece, solcu, sağcı, dindar, ateist, demokrat, elitist, Batıcı, Türkçü, küreselci, içe kapanmacı... Atatürkçülük yorumları ortaya çıkmaktadır. Ve 'gerçek' ya da resmî Atatürkçülük yorumu da iktidar ve otorite ilişkileri ile belirlenmektedir.

Son olarak Kemalizmin amaç-araç çelişkisi olarak adlandırabileceğimiz bir çelişkisine işaret edelim. Kemalizmin temel misyonu, sosyal Darwinist bir espri içinde algılanan uluslararası arenada yenilmeyecek, yeni bir Sevr dayatması ile karşılaşmayacak güçlü bir ulus-devlet yaratmaktır. Atatürk bunun için tam Batılılaşmanın gereğine kuvvetle inanır. Bu yolda devrimleri o, muazzam karizmasıyla emr-i vakilerle yapar. Bir diktatör gibi görünmekten rahatsızlık duyan Mustafa Kemal çok partili demokrasiye geçmek istemiş, fakat halkın serbest iradesinin kurulan yeni rejimi onaylamasını da beklemiş ve istemiştir. Halkın onaylamayacağı az çok anlaşılınca, deneye son vermiş, -belki geçici belki sürekli olmak üzere- daha otoriter bir tek parti yönetiminde karar kılmıştır. Atatürk zamanında Batılı olmanın zorunlu koşulu olmayan demokrasi, -özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra- Türkiye için, daha çok dış dinamikler nedeniyle, bir zorunluluk haline gelmiştir. Ne var ki, devrimleri yapan ve onu koruyan irade ile az çok demokratik sayılan prosedürlerle belirlenen halk iradesi her zaman örtüşmemiş, Kemalist Cumhuriyet'i demokratik yollarla sürdürmek zaman zaman sorun olmuştur. (Bu sorunların boyutları, hatta varlığı ve yokluğu tartışılabilir.) Böyle durumlarda, Kemalist cumhuriyetin koruyuculuğunu üstlenen Silahlı Kuvvetler (örneğin, 27 Mayıs 1960, 12 Mart 1971, 12 Eylül 1980, 28 Şubat 1997'de olduğu gibi) müdahale etmiştir. Bu dönemlerde demokrasiye ara verilmiş, özgürlükleri kısıtlanmış, hukuk zorlanmış, insan hakları ihlal edilmiş ve yeni anayasalarla olağan dönemlerdeki siyasetin çerçevesi belirlenmiştir.

Bu kriz durumlarında müdahaleyi haklı çıkarmak için, normal zamanlarda da halk oyunun izin verilen sınırların dışına çıkmaması, Cumhuriyet'in temel ilkelerinden ayrılmaması için, bu ilkelerle özdeşleşen Atatürk'e bağlılık aşırı biçimde vurgulanmıştır. Bu dönemlerde esas olarak SCF deneyi sonrası başlatılan kampanya formatı yeniden uygulanmıştır. (Hatta, 12 Eylül'ün lideri Kenan Evren, Atatürk rolüne girmiş, bastonla ve fötr şapka ile dolaşmıştır.) Ve bu döngü belirli aralıklarla devam eder ve Atatürk, eğitimdeki, kamusal yaşamdaki merkezî yerini korur.

"Cumhuriyetin ve inkılâplar rejiminin" korunması açısından sonuçlara baktığımızda bu modelin şimdiye kadar başarılı olduğunu kabul etmek gerekir. Bu modelin bir parçası olarak Atatürk imgesi, Kemalizm ile kesişme noktaları olan radikal sol harekete karşı çok etkili olmasa bile, kendini Atatürk'e ve Kemalizme karşıt olarak tanımlayan İslâmcı veya gerici hareket karşısında, örneğin, Atatürk'ün fotoğrafı ve 1930'ların havasını çok iyi yansıtan *Onuncu Yıl Marşı* çok etkili olmuştur. Fakat, bu modelin, Kemalizmin Tür-

kiye'yi tam Batılı bir ülke yapma misyonunu gerçekleşmesi için, ortadan kaldırılması gereken pürüzlere, daha doğrusu geleneksel pürüzlerin değişik biçimde sürdürülmesine yol açmıştı. Bunlardan birisi, skolastiğin tipik özelliği olan doğrunun ölçütü olarak otoritecilik anlayışının, eğitimde ve bazı çevrelerde Kemalist skolastik şeklinde sürdürülmesidir - ki fikri hür, irfanı hür, vicdanı hür" deyişinde dile gelen modern insan idealiyle çelişir. İkincisi, birinciye bağlı olarak, modeli Batı'da olan rejimin, orada olduğu gibi, örneğin halk iradesine, insan doğasına, halkın mutluluğuna, evrensel ahlak değerlerine ilişkin kuramlara müracaatla değil, hâlâ, antik ve dinsel bir anlayışla, "Atatürk böyle istedi / yaptı" ya da "o olsaydı böyle yapardı" formülü ile meşrulaştırılmasıdır. Son olarak, "kendisi için en iyi olanı halk kendisi bilir" ilkesi yerine "halk için en iyi olanı elitler bilir" ilkesinin sürdürülmesidir. Bu anlayış halkı yanlış yapmaktan korumuş olabilir, fakat hep çocuk kalmasına, bileği güçlü, karizmatik bir lider ya da bir "Baba" arayışında payı da vardır. Bu son nokta ile ilgili bir kıssa ile noktalayalım. Atatürk, "Türk milleti kendini ne zaman kurtulmuş sayabilir?" diye sormuş. Hasan Âli Yücel, "Paşam" demiş "Türk milleti ne zaman kurtarıcı arama ihtiyacını duymayacak duruma gelirse o zaman kurtulmuş olur." Atatürk tartışmayı şu sözlerle toparlamış: "Hepiniz enteresan fikirler söylediniz. Fakat (Yücel'i göstererek) bu çocuğun ileri attığı [fikir], bizi derin derin düşündürmeye değer bir fikirdir." ❐

DİPNOTLAR

1 Türkiye'nin bu rejimlerden etkilendiği varsayılır genellikle. Fakat örneğin, her ikisi de Atatürk'ün dava arkadaşı olan F. R. Atay ve M. E. Bozkurt, asla bir kara çalma amaçları olmaksızın, Mustafa Kemal'in bu rejimleri etkilediğini kabul ederler. Hitler, Atay'ın bulunduğu bir Türk heyetinin önünde, kendisinin ve Mussolinin, Mustafa Kemal'in öğrencileri olduğunu söylemiştir (Atay 1984, 319). Mahmut Esat Bozkurt (1995, 107), bu rejimlerle Kemalist rejimin benzerliğini kabul eder fakat etkileyen tarafın Kemalizm olduğunu ileri sürer.

2 Fakat, Atatürk devrimlerin İslâm içinde meşrulaştırılabileceğine inancını korumuş gibi görünür. Örneğin, TTTC 1931'de (s. 118), "Muhammed'in mesleğinin ruhunun Cumhuriyet döneminde hakkıyla idrak edildiği ve gerekenin yapıldığı" yazılır ki bu, devrimlerin İslâm açısından meşru, dahası İslâm'ın bir gereği olduğuna inandıklarını gösterir.

3 Kitabın yeni baskısı: *Sağduyu: Tanrısızlığın İlmihali* (İst.: Kaynak, 1995).

4 Şerif Mardin (1992, 123), kurucu kuşağın 1946'dan sonra manevi boşluktan şikayet ederlerken "kesinlikle" kendi duygularını ifade ettiklerini ileri sürer.

5 Kendilerine şapka giydirdiği için Atatürk'ü Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi'ye şikayet etmek isteyen din adamlarına Börekçi, "Efendiler, onun her yaptığı doğrudur. Eğer dininizi değiştirin derse, tereddüt etmeyin, onda da bir hikmet vardır" der. İ. H. Sevük de, Atatürk Kastamonu'da "Bunun adına şapka derler" demeden önce "birimiz giyse binimiz saldırırdı, o sözden sonra hepimiz giydik" der. Bu sözler Mustafa Kemal'in karizmasının ne kadar büyük olduğunu gösterir. Yeni bir din getiren bir peygamberin karizması herhalde daha fazla olamaz.

6 Atatürk'ün ölümünden hemen sonra, Kazım Özalp, Celâl Bayar'a, sorgusuz sualsiz uyulacak bir yol gösterici otoritenin olmadığı anlamında, İslâm skolastiğinin ünlü ifadesini kullanarak, "Celâl artık 'kaale Atatürk' yok" der.

7 Bu eğilim o kadar güçlüdür ki, TCF programına, partinin "efkar ve itikadat-ı diniyeye hürmetkardır" cümlesini koyar. SCF kurulunca, Atatürk'ün SCF'ye verdiği kız kardeşi Yalova'nın köylerinde din propagandası yapar. Çok partili dönemde ise her parti az ya da çok dinsel duygulara müracaat etmiştir.

Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz

ÜMİT CİZRE

Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK), Türkiye'de rejimin kurucu/resmî ideolojisinin, yani Kemalizmin asli taşıyıcısı olarak kabul edilegelmiştir. Bu, hem TSK'nın kendisini böyle algılaması, rejim içindeki konumunu ve işlevini böyle anlamlandırması bakımından; hem de Kemalizmi bir politik ideoloji olarak benimseyen ya da ona eklemlenen düşünsel akımlar açısından böyledir. TSK, politikaya ilişkin söylemiyle ve politik faaliyeti tasarlama biçimiyle, belirleyici bir işleve sahip olmuştur. TSK'nın kurucu/resmî ideolojisiyle bağlantısı sorunu, bu bakımdan önem taşımaktadır.

Söz konusu bağlantı sorunu, iki çok temel eksen üzerinde incelenmeli. Bunlardan ilki, resmî ideolojinin, TSK'nın siyasal, toplumsal hatta ruhsal (ya da kültürel) iktidarına hizmet eden, ona meşruiyet sağlayan bağlantı eksenidir. Bu eksen, TSK'nın iktidarını çeşitli biçimlerde ifade eden "siyaset üstülük", "tarafsızlık" geleneği ve "bekçilik rolü" gibi tanımlayıcı sıfatlarla iç içe geçmiştir. Bu rolleri sorunlaştırmadan yana bir araştırmacı olarak benim ikame edici tanımlamam "siyasal özerklik" olageldi.[1] TSK, ikinci bağlantı ekseninde, resmî ideolojiyi, sistemin, kurumların, aktörlerin, bireylerin kalbine, bilincine ve dokusuna yedirerek yeniden üretmektedir. Askerî bürokrasi, resmî modeli, askerlik yoluyla toplumun tüm erkeklerine benimsetme kolaylığına sahip olmakla kalmayıp, Cumhuriyet modernleşmesinin ve Batılılaşmasının kurucu, taşıyıcı ve kollayıcı ajanı sıfatıyla, toplumun tüm girinti ve çıkıntılarına, yaşlı, genç, kadın tüm nüfusa toplumsallaşma yoluyla ulaştırmaktadır. Rejimin kurucu ideolojisini yeniden üretme misyonunu mümkün kılan en önemli etken, TSK'nın resmî ideoloji adına ülkenin kim tarafından ve nasıl yönetileceğine ilişkin son söz söyleme hakkını elinde tutabileceği stratejik bir konumdan, siyasete şu ya da bu yolla müdahale etme yeteneğini sürdürmesidir.

Bu iki eksenin içerdiği ve ima ettiği olguları, etkileri açıklayıp sorunlaştırmaya geçmeden önce resmî ideolojinin muhteva ve dışavurum biçiminin de zaman içinde değiştiğini not etmek gerekir. Eski Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in 1980'li yıllarda yaptığı düz bir tespit, bu gerçeği netlikle ortaya koymakta: "On sene içerisinde, birinde ihtilale gerekçe sayılan bir mesele, diğerinde tamamen yer ve yön değiştirebilmektedir... 1960... kuvvetli icraya karşıdır. 1980 darbesi kuvvetli icra aramaktadır. 1971 reformcudur..."[2] 28 Şubat 1997 müdahalesi ise siyasal İslâm'ın yükselttiği kimlik politikalarına karşı belirli bir yaşam tarzını ve rejim

kimliğini (modern, çağdaş, laik sıfatlarıyla) ve siyasal partiler konfigürasyonunu tercih ederek, siyasal alanda bir tasfiyeye başvurdu. İslâm-devlet ilişkisini, sınırları daralmış yeni bir modele kaydırdı. Devletin laiklik ve kimlik siyasetini, müzakere ve tartışma kapılarını kapatarak sıfır toplamlı bir oyunmuşçasına yeniden formüle etti. Siyaseti, bizatihi bu tür yaşamsal konulara ilişkin hedefleri, kamusal arenada tartışma, ikna, diyalog yoluyla belirleme faaliyeti olmaktan çıkardı. Siyasal katılımı ve aktif vatandaşlık öğesini zedeleyerek, "kuvveti, aktörleri, faaliyet alanı" yeniden tanımlanan bir kamu felsefesini yürürlüğe koydu. 1960, 1971, 1980 müdahalelerinde olduğu gibi, meşruluk kaynağı olarak bu kamu felsefesini işaret ederek, düşünce ve eylem planında bu felsefeye hizmet etmeye çalıştı. Yani, TSK ve Kemalizm ilişkisinin kesişen iki ekseni üzerinde yürüdü.

Ancak birçok can alıcı noktada bu müdahaleler birbirinden farklılaştı. Resmî ideolojiye farklı anlamlar yüklendikçe TSK-rejim bağlantısının tayin ettiği askerîyenin siyasal rolü, motivasyonları, stratejileri ve müttefikleri değişime uğradı. Bu değişim sonrasında da resmî ideoloji ve onun cisimlendiği kurumlar, alanlar ve araçlar farklılaştı.

"Atatürk kültü, iki yüz yıldır Batı hegemonyası karşısında ezilmiş, kendine güvenini kaybetmiş, kompleksli bir aydın kitlesinin bir 'ulusal kahraman' özlemine yanıt vermiştir. (...) Kemalist rejim devrimci atılımlar içindeyken Atatürk kültü içten ve coşkulu bir inanç içinde yaşanmıştır." (Taner Timur, Türk Devrimi ve Sonrası)

REJİM-ASKER-SİVİL ARASINDA 'ETKİLEŞİM' Mİ, KISMÎ 'İLİŞKİ' Mİ VAR?

Rejim-asker bağlantısının evriminden söz edince, içinden geçtiği tarihsel dönemeçleri ve askerî bürokrasinin sistem içinde oynadığı rolü birinci eksen üzerinde saptamak amacıyla, önce, 2000'lerin başında gelinen noktadan işe başlayalım: Bölgesinde ve iç siyasette etkinliği çok yüksek bir ordu yapılanması ile karşı karşıyayız. 2001 yılı savunma harcamaları gayri safi millî hasılanın yüzde 3.3'ü olarak belirlenmişken, bu bütçenin dışında yer alan Savunma Sanayii Müsteşarlığı fonları, dış krediler ve gizli bazı kalemler göze alındığında bu rakam iki katına çıkabilmektedir.[3] TSK, bütçeden edinmek istediği savunma payını koşulsuz elde etmekte, bu payın tutarı ve nasıl harcanması gerektiği, parlamentoda gerçek bir denetime tâbi tutulmamaktadır. Silah tedariki, personel ataması, tayin, terfi ve cezalandırmalarda, kuvvetlerin dengelenmesi ve eğitim programlarının düzenlenmesinde ve modernizasyonunda, yani "içişlerinde" özerk kararlar alabilmektedir. Silah sanayiinin tüm dünyada uluslararasılaşması trendine uygun olarak Türk askerî sanayi kompleksi, 1990'larda büyük önem kazanan ve sonraki bölümlerde inceleyeceğimiz "iç tehdit" (Kürt milliyetçiliği ve siyasal ls-

lâm) ve varlığını sürdürdüğü ileri sürülen bölgesel dış tehditler nedeniyle devleşerek ekonominin birçok alanına girmeye başlamıştır. Ordu üst kademesi, önceliklerini ve niteliğini kendisinin tayin ettiği çok hırslı bir modernizasyon programına angajedir.

Profesyonel işlevlerin yerine getirilmesinde kurum dışı müdahalelere karşı kurumsal özerkliği koruma kıskançlığı dünyanın birçok ordusunda gözlemlenebilecek, anlaşılır bir vakıadır. Ayrıca, savunma politikalarının bazı alanları meşru bir biçimde gizlidir. Ancak, özellikle Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra "orduların demokratik denetimi" kavramı çok etkin bir biçimde globalleşti. Avrupa Birliği ve NATO'nun, kendileri ile bütünleşmek isteyen Orta ve Doğu Avrupa ülkelerine önerdikleri bir koşula dönüştü. NATO bünyesinde kurulan "Barış İçin Ortaklık" birimi sırf bu misyonu gerçekleştirmek için örgütlendi. Demokratik denetim, üç temel alanda icranın askerî bürokrasiyi denetlemesi, yasama meclisinin de hem icrayı hem orduyu denetlemesi ya da yeni ifadeyle, gözetim altında tutması anlamına gelmekte:[4] İç politikada ordunun siyasete müdahalesinin engellenmesi; savunma bütçesi, silah temini, personel ve ücret, atama, tayin ve terfi politikası ile güvenlik tehdidinin askerî stratejiye dönüştürülmesine ilişkin politikaların sivil irade tarafından kararlaştırılması; ve son olarak dış politikaların temel parametrelerinin çizilmesinde ordunun etkileme potansiyelinin denetim altında tutulması.

Soğuk Savaş sonrası dünyasında askerî bürokrasi üzerinde sivil siyaset sınıfının, onun üzerinde de toplumun "demokratik" denetimi esas olmuş ve askerî bürokrasilerin siviller aleyhine bir siyasal rol üstlenme maliyetleri çok yükselmişken, Türkiye'de tersi trend hüküm sürmektedir. TSK, 28 Şubat 1997 müdahalesinde olduğu gibi demokratik yollarla işbaşına gelmiş hükümetlerin üstüne, hem de yine Anayasaya dayanarak, çıkabilmektedir. "Siyasal özerklik" olarak ifade edilmesi gereken bu durumda, TSK iç ve dış siyasette ve kendi kurumsal alanına giren konularda tercih, kaygı ve itirazlarını belirtmede asker dışı toplumlara (sivil, siyasal, ekonomik toplumlar) göre ayrıcalıklı bir konumdadır. Söz konusu müdahaleden bu yana, TSK'nın siyasal özerkliği, sivil siyasetin "doğru" kulvarda yönlendirilmesi amacıyla mikro siyasal düzleme sıçramış, alenileşmiş, askerî alan dışına müdahale oranı artmış, TSK'nın arkasındaki toplum desteğine verilen önem yükselmiştir.

TSK'nın siyasal özerkliğinin ya da sivil icranın yanında bir paralel iktidar odağı olmasının kaynağı nedir? Nasıl olmaktadır da Türk askerî bürokrasisi Batı dışı orduların çoğunun bile çoktan yitirdiği bir ağırlık ve nüfuzu, üstelik "siyasetüstü", "nötr" ve "tarafsız" imajlarını çok da zedelemeden korumaktadır. Savaş tehdidinin asgariye inmesiyle, bütün dünyada ulusal güvenlik politikalarının belirleyicisi olan siyasal korkular yerini iktisadî mülahazalara, yani savunma bütçelerinden tasarruf eğilimine bırakırken, zorunlu askerlik radikal bir biçimde tarihe karışırken ve ordular bir varoluş krizine itilmişken, nasıl olmaktadır da TSK, savaş ve ordu sosyolojisindeki bu mini-rönesansın dışında kalmaktadır? Misyonunu, anlamını, önemini siyasal ve toplumsal ağırlığını hâlâ devletin bekasına yönelik Soğuk Savaş korkularına dayalı bir güvenlik anlayışından daha sivil ve daha barışçıl bir gündeme kaydıramamaktadır. Askerî bürokrasi, Batı'daki orduların maruz kaldığı varoluş krizinden ve bu krizin yol açtığı yeniden tartışma, düşünme ve yapılanma ortamından uzak kalarak, Avrupa Birliği'ne (AB) aday ülke konumundaki Türkiye'nin 1993 Kopenhag AB Zirvesi Sonuç Belgesi'nde dile getirilen üyelik koşullarını yerine getirememe durumuna nasıl ve niçin katkıda bulunmaktadır?

Bu ve buna benzer sorulara cevap oluş-

Ordu Yardımlaşma Kurumu (OYAK), Türkiye ekonomisinin önemli bir aktörü olmak yanında, ordu mensupları için imtiyazlı bir "iç ekonomi" varetmesiyle, askerî-bürokratik elitin sınıfsal karakterini çözümlemede dikkate alınmalıdır. OYAK, ordunun burjuvaziye entegrasyonunun bir aracı olarak mı düşünülmeli; yoksa ekonomi ve burjuvazi üzerindeki ordu denetiminin mi?

turan en yaygın değerlendirme şudur: TSK, dönüştürücü bir kamu felsefesinin (Kemalizmin) kurucu, taşıyıcı ve yayıcı bir ajanı olarak, laiklik, modernlik ve çağdaş medeniyete ayak uydurma şeklinde algıladığı rejimin temel payandalarının muhafızlığı rolünü tarihsel olarak özümsemiş ve içselleştirmiştir. Bu payandaların tehlikeye girdiğini gördüğü anda, biçimi ne olursa olsun müdahale eder. Bu cevap, Cumhuriyet'in dayandığı ilkelerin tartışılmazlığı ve TSK'nın resmî ideoloji ile bağlantısının organik niteliği üzerine inşa edilmiştir. Bu nedenle, askerî bürokrasinin siyasal etkinliğini büyük ölçüde açıklamasına rağmen tarih-asker, toplum-asker, sivil-asker ve rejim-asker bağlantılarının dinamik boyutlarını, karmaşık niteliğini, ortaya attığı yeni soruları cevaplayamaz. Bir gerçeğe parmak basmakla, onun sorunlu özünü görmezlikten gelmek ayrı şeylerdir.

TSK'nın kendisine biçtiği platonik "bekçilik" misyonu, sivil-asker ilişkileri modellerinde zaman içinde oluşan değişimleri yani tarihselliği reddeden, sürekliliğe öncelik veren bir şablon içinde sunulmakta. Dolayısıyla, bu ülkede herhangi bir anda varolan sivil-asker ilişkisinin niteliğini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. TSK'nın siyasal özerkliliğinin göstergesi olarak aldığımız siyasal girişimleri, uyarı, yönlendirme ve vetoları sivil siyaset geleneğinin, kurum ve sınıfının güçsüzlüğünden mi kaynaklanmaktadır? Rejimin temel ilkelerinin siyaset sınıfınca yanlış kavrandığı ya da yanlış yöntemlerle uygulandığı durumlarda mı zuhur etmektedir? Yoksa TSK ile sivil siyaset arasında oluşturulmuş zımni bir karşılıklı taviz anlaşmasından mı söz etmek gerekir? Hakim ideolojiyi büyük ölçüde benimsemiş başbakan, siyasal parti ve hükümetlerin bile (28 Şubat 1997 müdahalesi sonrası ANAP hükümeti gibi) TSK ile sürtüşme noktasına gelmeleri

nasıl açıklanabilir? "Siyasetüstü" imajın bir ordunun siyasete müdahale yeteneğini artırdığını kabul ettiğimizde, TSK'nın 1995 seçimlerinden bu yana terk ettiği "perde gerisi rol"ün yerini alan aktif ve enerjik siyasal etkinliği, "siyasetüstü" bir duruşla nasıl bağdaşır?

Askerî bürokrasinin özerkliğinin en değerli meşruluk kaynağı Kemalizmin türevi olan bir "muhafızlık" anlayışıdır. Ancak, bu durum TSK'nın siyasal ağırlığını tek başına tayin edici koşulları sağlayamaz. Siyasal özerkliği açıklayabilmek için verili bir anda dört yeni parametrenin çerçeveye dahil edilmesi gerekir: 1. Sivil siyasetin sivilleşme düzeyi, yapısal aktörsel ve konjonktürel durumu, siyaset, demokrasi ve Kemalizm anlayışı; 2. Ordunun kendi kurumsal ve yaşamsal çıkarları; Üçüncü Dünya'daki (global) trendlerin tayin ettiği güvenlik, savaş, barış anlayışlarının bu coğrafyadaki yansımaları ve ülkenin bölgesel ve stratejik önemi; 4. Silahlı Kuvvetler'in toplumla kurduğu iktidar ilişkisi modeli.

"KISMÎ SİVİL" SİYASET VE "BEKÇİLİK"

Sivil siyaset ve askerî bürokrasi ilişkisinde, Atatürk'ün çizdiği Cumhuriyet geleneği nedir? Sivil siyasetin resmî ideoloji ile ilişkisinin bu geleneğe etkisi ne olmuştur? Erken Cumhuriyet döneminde, Mustafa Kemal, parlamenter olmak isteyen Millî Kurtuluş Savaşı kahramanı generallerin askerlikten istifasını isteyerek üniforma gölgesi dışında bir sivil siyasetten yana olduğunu gösterir. Ancak bu gelenek muğlaktır, çünkü 1920-24 arasında görev yapan 6 kabinede Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Reisi (İsmet ve Fevzi Paşalar) bakanlar kurulunun üyesi olarak görev yapmıştır. Buna ek olarak "Müdafaai Millîye vekaletinde de Fevzi, Refet ve Kazım Paşalarla, kabinede her zaman iki generalin bulunduğu görülmektedir."(Özdemir, 1989: 53) genelkurmay başkanlığı 1924'te bakanlık statüsünü kaybettikten sonra 1944'e kadar cumhurbaşkanına bağlanmış, hükümet ve parlamento denetiminin dışında tutulmuştur. Dolayısıyla Mustafa Kemal, İsmet Paşa ve Fevzi Çakmak'tan oluşan üçlü troykanın kaygısı, aslında ordunun rakip bir iktidar odağı olarak güçlenme ihtimalini engellemektir. Bir diğer deyişle, bu dönemde ordunun sivil siyasette bir ağırlık taşımaması ve Batı ülkelerindeki sivil-asker ilişki modeline benzer bir modelin işler gibi olmasının ardında Silahlı Kuvvetler'in siyasetten arındırılmış olması değil, rejime sadakatini sağlayarak bir karşı darbe yapmasını engellemek fikri yatmaktadır.[5]

Dolayısıyla Erken Cumhuriyet'in bu konuya ilişkin mirası muğlaktır. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanını sağlayan 'Genç Türk' darbesi ile başlayan, onun ardından İttihat ve Terakki ile ordunun iç içeliği üzerine inşa edilen Geç Osmanlı dönemi geleneğini yıkacak bir kararlılık ve etkinlikte değildir. Erken Cumhuriyet dönemindeki bu tablodan çıkarılacak bir başka ders, sivil siyasetin yapısı, aktörler ve konjonktür açısından TSK'nın siyasal rolüne etkisi ile ilgili: Sivil sektörün tekçi olduğu, otorite boşluğu bırakmadığı, demokratik olmasa bile icraat anlamında faal olduğu ve askerî kesimin çıkarlarını savunacak (eski-asker) kadroları icraya dahil ettiği durumlarda TSK'nın pasifize edilebildiğini görüyoruz. Ancak bu, demokratik ilkelere aleni aykırılığı nedeniyle Prof. Tarık Zafer Tunaya'nın bundan 18 yıl önce ifade ettiği biçimiyle, son derece karamsar bir ders: "Türkiye'de 1908'den itibaren oluşmuş olan iktidarlar sivilleşememişlerdir... Buna 'kısmen' sivilleşme demek mümkün. Sivilleşemeyen siyasal iktidarların yapısında askerîlik ya da askerî kontrol ağır basmıştır. Abdülhamit rejimi, kendisini yıkan İttihat ve Terakki'nin oluşturduğu iktidardan daha sivildi. Daha mülki idi...DP ik-

tidarı bu bakımdan sivildi. Fakat bir parantez olarak, 'istisnai' bir niteliği olmuştur. Ve askerî bir müdahale ile son bulmuştur."[6]

Askerî yapıya ilişkin yasal düzenlemelerden genelkurmay başkanının konumuna ilişkin olanı, Prof. Tunaya'nın "kısmi sivilleşme" görüşünü haklı çıkarır: genelkurmay başkanı, İsmet İnönü'nün "Millî Şef" yönetimi altında 1944 yılında yapılan bir değişiklikle başbakana karşı sorumlu kılınmıştır. 1949'da, İkinci Dünya Savaşı sona erdikten sonra NATO'nun kuruluşunun ardından, savaş sırasında araç-gereç ve kaynak yetersizliğinden felç olmuş olan TSK'nın modernleşip yeniden yapılanması gündeme gelmiştir. Savaş sonrasının daha liberal atmosferinde, muhalefet partisi DP'nin kuruluşundan 4 yıl sonra, genelkurmay başkanının millî savunma bakanlığına bağlanması, sivil iradeye demokratik tabiiyet ilkesine uygunluğu açısından ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir. Ancak, 1949'dan 1960'a kadar süren bu rejimin getirilmesinde İkinci Dünya Savaşı sırasında asli işlevini yapamayacak hale düşen TSK'nın bu durumundan ordunun bizzat kendisinin General Fevzi Çakmak ve Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'yü sorumlu tutması önemli bir rol oynamıştır (Belen, 1971: 28-30). Yukarıda sözü edilen çok partili dönemin daha özgürlükçü ruhu ve ABD ile NATO'nun, yaptıkları askerî yardımların kullanımını denetleme isteği nedeniyle bir yeniden yapılanma talebinde bulunmaları da bu sonuca etkide bulunan faktörlerdendir. Nitekim, güvenlik doktrinine sıkıca sarılarak siyasete müdahale sorunu, İkinci Dünya Savaşı sonrası Soğuk Savaş döneminin bir icadı olarak çevre ülkelerde yürürlüğe konmuştur. Genelkurmay başkanının millî savunma bakanına sorumlu kılınması, bu gerçeği değiştirmeye yetmemiştir. 1961 Anayasası, genelkurmay başkanını tekrar başbakana karşı sorumlu tutarak bugün de yürürlükte olan ve AB ve demokratik çevrelerce eleştirilen rejimi başlatmıştır.

SİVİL SİYASET: 'MERKEZE' YAKIN OLDUĞUNDAN MI, UZAK OLDUĞUNDAN MI GÜÇSÜZ?

Teorik olarak sivil siyaset, modernleşme sürecinin hızlanmasına bağlı olarak Cumhuriyet paradigmasına müdahale edebilecek, seyrini değiştirebilecek, TSK'nın bu paradigmaya yaslanan özerkliğini törpüleyebilecek bir aktör olarak düşünülebilir. Ancak şimdiye kadar, kurucu momentin askerî yapı, kadro, anlayış ve ruhunun sivil siyaseti belirleme gücünden söz ederek, olgular dünyasında bu tezin işlemediğini, sivil parametrelerin etkisizliğini gösterdik. Bu sorunu, analizi daha ileriki dönemlere taşıyarak biraz daha derinleştirebiliriz. Başta Türk siyasal yaşamının egemen sivil siyaseti olan merkez sağ çizgi olmak üzere aşırı milliyetçi kutup ve Tek Parti döneminin hegemonyacı partisi olan Cumhuriyet Halk Partisi'nden türeyen merkez sol, TSK ile statükonun korunması temelinde anlaşmaktadırlar. Bu çizgilerin içinde anlaşılması en güç olanı, merkez sağ güçlerin tavır ve pozisyonudur: Rejimin laik ve Batıcı ilkelerine sadakati daha gevşek köylü-tüccar gibi kesimlerini temsil eden sağ muhafazakâr partilerin siyasal söylem ve eylemleri, laik-bürokratik-seçkinci merkezî statükoyu temsil eden TSK ile barışık bir seyir izlemiştir. Soğuk Savaş'ın anti-komünizm siyaseti ve 1970'li yıllarda yükselerek düzen için tehdit oluşturmaya başlayan radikal sol hareketler, bu yakın ilişkinin oluşmasında katalizör görevini üstlenmiştir. 1971 müdahalesinden sonra merkez sağın temsilcisi Adalet Partisi ile TSK, devletin "demokratik" otoritesinin tesisi için 1961 Anayasası'nın özgürlükçü maddelerini daraltma konusunda işbirliği yapmışlardır. Anavatan Partisi (ANAP) li-

Doğan Avcıoğlu

ELÇİN MACAR

Doğan Avcıoğlu, 1960'larda, tutkulu bir anti-emperyalizm ve "tam bağımsızlık"çılık temelinde, "hızlı kalkınmayla azgelişmişlikten kurtulma yöntemi" olarak anlaşılan bir sosyalizm yorumuyla bağdaştırdığı Sol Kemalizminin öncü ideoloğu olmuştur. Kemalizmin orta sınıf/küçük burjuva tabanını, özellikle aydın ve asker zümreyi radikalleştirerek devrimci bir güç olarak seferber etmeyi hedefleyen "Millî Demokratik Devrim" programını, tarihsel bir toplum analizinden somut uygulama politikalarına varıncaya dek ayrıntısıyla işlemiştir.

1926'da Bursa'nın Mustafakemalpaşa ilçesinde Doğan Avcıoğlu, Fransa'da siyasal bilimler ve ekonomi okuduktan sonra, 1955'te Türkiye'ye dönerek, Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi'nde (TODAİE) araştırma asistanı oldu. CHP araştırma bürosunun kuruluşunda yer alarak, burada birçok rapor hazırladı. DP döneminin muhalif yayınları *Ulus*, *Kim* ve *Akis*'te yazılar yazdı, Metin Toker hapse girdiğinde *Akis*'i yönetti. 27 Mayıs 1960'tan sonra İnönü'nün kontenjanından Temsilciler Meclisi'ne girerek, 1961 Anayasası'nı hazırlayan komisyonda görev aldı. Ancak ekonomi ile ilgili hükümler başta olmak üzere, hızlı çalışan bir meclis ve güçlü hükümet isteyen Avcıoğlu, bu hükümler istediği gibi çıkmayınca, Anayasaya "hayır" dedi. Türk-İş araştırma bürosu müdürlüğü yaptı.

Kendisinin dışında Mümtaz Soysal, İlhan Selçuk, İlhami Soysal, Şevket Süreyya Aydemir, Sadun Aren ve Niyazi Berkes'in ağırlıklı olarak yazdıkları, çok önemli bir aydın platformuna dönüşen, Türk aydın dünyasını en çok etkilemiş dergi olan *Yön*'ü, 20 Aralık 1961-30 Haziran 1967 arasında 222 sayı yayımladı. *Yön*, Nazım Hikmet gibi tabu haline gelmiş konuları cesurca işledi, "Coca Cola zehirdir içmeyin" gibi provokatif ve kampanya başlatıcı kapaklar yaptı, sosyalizmi Türkiye'nin tartışma gündemine taşıdı.

Şu tanım, onun sosyalizm anlayışını özetler: "Kısa bir anlatımla, sosyal adalet içinde hızlı kalkınma meto-

deri Mesut Yılmaz'ın 28 Şubat 1997 müdahalesinden sonra laikliği keskin bir biçimde koruma anlamında yeniden tanımlanan resmî ideoloji ile sıcak bir ittifaka girmesi de bu bağlamda bir sürekliliği temsil eder.

Bir başka perspektiften bakıldığında, resmî ideolojinin taşıyıcı ve bekçisi olan TSK ile merkez sağ ve solun tutturduğu ilişkiden şu sonucu çıkarmak mümkün: Türk siyasal yaşamında varlığını hep not ettiğimiz merkez-çevre, ilerici-gerici, seçkinci-popülist ve liberal-muhafazakâr bölünme ve gerilimler, bir üst belirleyici olarak TSK'ya ve onun yorumlayıp yeniden tanımladığı "bekçilik" işlevinin çizdiği sınırlara tâbi olagelmişlerdir. Sorun, iki konuda ortaya çıkmakta: Merkez sağın laiklik ve Batılılaşma çizgisinden tam ayrılmamasına karşın dindar kesimlere kar-

du".[1] Sosyalizm, 1960'lar ortamında bu tanım ekseninde Kemalizme eklemlenmiş, popülerleşmiş, özellikle kentli orta sınıflara çekici gelmiştir. En geniş şekliyle, bütün insanların özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerinin ışığı altında, en iyi şekilde yaşamalarına ve gelişmelerine olanak veren bir toplum düzenine kavuşma çabası biçiminde özetlediği sosyalizm ideali, Avcıoğlu'na göre, esas olarak tek ve evrenseldir. Ancak ona ulaşmada ülkelerin koşullarına bağlı farklı yollar mevcuttu: Batı sosyalizmi, Doğu sosyalizmi, azgelişmiş ülkeler sosyalizmi gibi.[2] Sosyalizme geçiş için ise Türkiye'nin bir "millî demokrasi" dönemi yaşaması gerekmekteydi. Bu nedenle yapılması gereken ilk iş anti-emperyalist ve anti-feodal mücadeleydi. Sosyalizme giden yol önce buradan geçmeliydi.[3]

Doğan Avcıoğlu, bağımsızlıkçılık ve anti-emperyalizmi merkezî ilke olarak benimseyen, böylelikle millîciliğe açılan sol-Kemalizm çizgisinin tutkulu ve üretken savunucusuydu.

Türkiye sosyalist çevrelerinde Avcıoğlu'nun Marksist olmadığına dair hakim bir görüş bulunsa da, o Marksizmi, "insanlık tarih sürecinin bütününü açıklayan tek yaklaşım" sayıyordu (Avcıoğlu, 1978:89). *Yön* ile 1930'lu yıllarda yayınlanmış *Kadro* dergisi sık sık karşılaştırılmış, Kadroculların, geliştirmek istedikleri Kemalizm için Marksizmi, Yöncülerin ise yorumlamak istedikleri Marksizm için Kemalizmi kullandıkları yorumu yapılmıştır (Özdemir, 1986:275).

Avcıoğlu, 1960'lı yılların ortalarından itibaren başlayan, özellikle Osmanlı tarihi çerçevesindeki ATÜT-feodalite tartışmalarında "Osmanlı feodal bir üretim tarzına sahiptir" görüşünden yana tavır koymuştur. Sol Kemalizme bugün de hakim olan temel bir görüşe öncülük ederek, DP'nin ikşı izlediği muhafazakâr bir "empati" politikası ve bürokratik seçkinciliğe karşı zaman zaman sergilediği düşmanca tavır. Ancak merkez sağ ile resmî ideoloji arasında din politikasına ilişkin siyaset farklılığı göründüğünden daha az süreklilik arz eden, iniş çıkışlarla dolu bir çizgidir. Çünkü, resmî din anlayışının kendisi, konjonktüre bağlı olarak, zaman zaman dini kamu alanından radikal bir biçimde dışlayıcı, zaman zaman da içleyici pratikler içermiştir. Devlet seçkinlerinin 1980 müdahalesinden sonra dine karşı müsamahakâr tutumları ile –Kemalizme uygun, hijyen bir din anlayışı da olsa– 28 Şubat sonrasında siyasal İslâm'ı öncelikli iç tehdit olarak ulusal güvenlik stratejisinin temel hedefine dönüştürme yaklaşımları arasındaki farkı işaret etmek yeterli.

Türk merkez sağının merkezî bürokrasi

tidara gelişini, hatta 1945'ten başlatarak, karşı-devrim olarak nitelemiştir. 1965 seçimleri sonucunda TİP'in aldığı oy miktarı, parlamenter yola karşı zaten zayıf olan inancını köreltmiş, yazılarında "Filipin tipi demokrasi", "cici demokrasi" gibi mevcut demokrasinin biçimsel ve içi boş niteliğini vurgulayan terimler ağırlık kazanmış ve "azgelişmiş ülkelerde sandıktan hep Amerika'nın çıktığı" fikrini ısrarla işlemeye başlamıştır.

Zaten Yön çevresi, ilk kurulduğu zamanlarda olumlu karşıladığı TİP'i, daha sonra, "dar" bir bakış açısına sahip olduğu ve radikalleşen ara tabakaları ihmal ettiği ithamıyla şiddetle eleştirmeye başlamıştır. Avcıoğlu'na göre, "TİP programındaki toplumsal yapının tahlili ile ilgili uzun açıklamalar elli yıl önce yazılmış çok genel planda kalan bir 'çeviri'den ibarettir... Batı aktarmacılığından öteye pek gidilmiş değildir."

TİP çizgisiyle Avcıoğlu arasındaki ayrışma, 1960'lı yılların sonlarında şiddetlenen, Sosyalist Devrim-Millî Demokratik Devrim tartışmasında derinleşmiştir. Bu tartışmanın özünde, devrimin kimin önderliğinde olacağı ve devrimcilerin programlarının ne olması gerektiği soruları yatıyordu. Bu Türkiye'nin sınıfsal yapısının ve gelişmişliğinin de bu tezlere cevap verecek şekilde tahlilini beraberinde getiriyordu. TİP'çe savunulan birinci teze göre, Türkiye artık kapitalist bir ülkeydi. Dolayısıyla devrimin programı sosyalist bir program olmalı, önderliği işçi sınıfı üstlenmeliydi. Sosyalizme kitlelerin bilinçlenmesi ve parlamenter yolla geçilecekti.

Millî Demokratik Devrim fikri ise, "Geniş Cephe" ya da "Millî Kurtuluş Cephesi" adlarıyla önce Avcıoğlu tarafından işlenmiştir. Buna göre, Türkiye'de devrimin iki aşaması olmalıydı. Önce Batı'da burjuvazinin gerçekleştirdiği demokratik devrim yaşanmalıydı. Ancak Avcıoğlu, Batılı toplumların gelişmesinde ilerici ve devrimci bir rol oynayan sanayi burjuvazisini, Türkiye'de bu yetenekte görmemekteydi. Çünkü, sanayi burjuvazisi Batı'dakinin aksine prekapitalist düzenin gerici sınıflarıyla ittifak halindeydi. Böylece, sanayicisinden, ithalat ve ihracatçısından, tefeciye ve toprak ağasına kadar uzanan bir tutucu egemen sınıflar koalisyonu ortaya çıkmaktaydı. Yine de Avcıoğlu, burjuvaziyi bir blok olarak karşıya almaktan kaçınılması gerektiğini, kendi aralarındaki çıkar çatışmalarından dolayı, bir kısmının, millî sanayii geliştirmek isteyen milliyetçilerin yanında yer alabi-

ve seçkinler karşısındaki antipatisine gelince: 1980 sonrasında ANAP'ın başlattığı ekonomik liberalizm atağı ile bürokrasi, teknokrat kimlikli serbest piyasacı yöneticiler tarafından işgal edildi. ANAP iktidarından başlayarak, Türk siyasetinde sivil iktidar odağı bürokrasiye kayınca, TSK ve merkez sağın Cumhuriyet tarihi boyunca bürokrasi üzerinde sürdürdüğü çekişme büyük ölçüde anlamını yitirdi; en azından "eski bürokrat" çevreye indirgendi.

TSK'nın siyasal belirleyiciliğinin Osmanlı'dan devralınan tarihsel ve kültürel mirasa dayandığını ve bu vasi rolün toplumun bilincine kök salmış olduğunu kabul etmek, analizi, bu kültürü oluşturan yapı taşlarından birisi olarak sivil siyasete kaydırmamızı engellemez. Bunu yapınca da sivil kesimin liberalizm anlayışı ve demokrasi vizyonunun çok sınırlı

leceğini söylemiştir. Ancak millî demokratik devrim, işçi, köylü, aydın, gençlik, esnaf ve millî sermayenin oluşturacağı bir cephe tarafından gerçekleştirilecekti.[4] Sosyalist devrim ise bundan sonra gelecek ikinci aşamaydı. Küçük burjuvazi, Avcıoğlu'nun sözleriyle "ara tabakalar", gerçekleştirilecek devrimin temel gücüydü. Çünkü çıkarları, modernleşme ve hızlı kalkınmadan yanaydı, kendilerini toplum hayatındaki önemli rolleri dolayısı ile, öncü bir rol oynamaya, özel çıkarlarının üstüne çıkmaya zorlayan tarihi bir misyonun sahibi sayma eğilimindeydiler: "Millî kurtuluş hareketi safhasında, mücadelenin ideolojik alanda öncülüğünü, istesek de istemesek de, aydınlar yapacak, gerekli kadroyu geniş ölçüde onlar sağlayacaktır. Bu konuda her türlü romantizmi, aydın sosyalizmi gibi çocukça kötülemeleri bırakarak, gerçeği olduğu gibi görmeliyiz."[5]

Avcıoğlu'nun bu görüşlerini şekillendiren kaynaklar aranırsa, ilkin, 1960'lı yıllara damgasını vuran "azgelişmişlik" teorileri akla gelir. "Bağımlılık Okulu"nun etkisinde gelişen "azgelişmişlik" kavramı, bağımlılaşma aşamalarının irdelenmesi ile bağımlılığı alt edecek devrim stratejisini iç içe kuramlaştırıyordu. Azgelişmişliğin Batı'nın sömürüsünün doğurduğu bir sonuç, dışsal bir olgu olduğu şeklindeki klasik emperyalizm anlayışı da buna paraleldir. Marksizmin 19. yüzyıl için açıklayıcı bir bakış açısı olduğunu, 20. yüzyılda ilerlemenin ulusal kurtuluş savaşları ile yürüyeceğini ileri süren Şevket Süreyya Aydemir'in bu merkez-çevre perspektifinden ve onun temsil ettiği Kadro devletçiliğinden de hayli etkilenmiştir Avcıoğlu. Zaten Şevket Süreyya Aydemir *Yön*'ün yazarları arasındadır. Avcıoğlu'nun tarihe ve Osmanlı tarihine bakışı ise, Niyazi Berkes etkisi taşır. Sömürge durumundan yeni kurtulmuş bulunan ulusların, "Asya üretim tarzı"na benzer toplum biçimlerinden, kapitalist aşamayı atlayarak sosyalizme geçişlerinin mümkün olabileceğine ilişkin, Yves Lacoste'un çalışmalarından etkilenmiştir. 1960'lı yıllarda Peru, Mısır, Libya gibi bolca örneği olan "ilerici" askerî rejim uygulamaları da onun ilham kaynakları arasındadır. Yine 1950'li yılların ilk yarısında bulunduğu Fransa'da, başbakanlardan Pierre Mendes France'ın parlamentoya karşı güçlü hükümeti savunan görüşünden etkilendiği, bu görüşün, "zinde güçler" adını verdiği, ordu, aydınlar ve gençliğe dayanarak reformları gerçekleştirecek olan hü-

olması nedeniyle egemen kamu felsefesi ile radikal sorunlar yaşamadığı ortaya çıkmakta. Ancak siyaset sınıfına çok da haksızlık etmemek gerek. TSK'nın "bekçi" rolü, Türkiye siyasetinin varlık ve hareket alanının sınırlarını belirlediği sürece siyasetin oyunu kendi doğal kurallarına göre oynanamamaktadır. Bütün sivil siyaset yapıları, tutum, strateji ve ideolojilerini derinden etkileyen bir ordu faktörünü, yaşamları boyunca kaile almak zorundalar. Siyasal dengeleri korumak uğruna askerîyenin gücünü bir veri olarak kabul ederek etik bir sapmaya itilmektedirler: Bir yandan askerin gözünde meşruluk kazanmaya yönelik bir söylemi hazır tutarken, seçimlerde partilerine emekli general devşirme yarışına girişip, Millî Güvenlik Kurulu'nun icrayı yönlendiren üst belirleyiciliğine karşı çıkmayıp,

kümet modelini benimsemesine yardımcı olduğu söylenebilir (Özdemir, 1987:36).

Bunlara, *Yön* dergisini çıkarırken kurduğu *Yön* Yayınları'nda yayımladıklarının, etkilendiği yazarlar ve kitapları olduğu kabulü de eklenebilir. Örneğin, *Sosyalizm ve İslâmiyet* (Garaudy), *Yoksul Ülkeler Nasıl Soyuluyor?* (Jalee), *Amerikan Harp Doktrinleri* (Fahri), *Asya'da Marksizm ve Milliyetçilik* (d'Encausse/Schram), *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* (Berkes), *Sınıf Açısından Azgelişmişlik* (Lacoste), gerçekten dönemi açısından yeni ve radikal fikirler ileri süren eserlerdi. Garaudy'nin *Sosyalizm ve İslâmiyet* adlı kitabını basarak, muhtemelen, "Müslüman ülkelerde ve İslâm'da sosyalizm olduğunu yayarak, Silahlı Kuvvetler mensuplarına, sosyalizmin, Türklere pek uzak olmadığını" anlatmak istiyordu (Küçük, 1986:294-295).

1967'de *Yön*'ün kapanması üzerine Türkiye tarihine eğilen Avcıoğlu, 1968'de Bilgi Yayınevi'nden, en ünlü eseri olan *Türkiye'nin Düzeni*'ni yayımladı. Arkasından, 1969'da yine aynı yayınevinden *31 Mart'ta Yabancı Parmağı* adlı çalışması geldi. *Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın*, kuşkusuz Türkiye'nin yakın tarihinin en fazla yankı uyandıran siyasal kitaplarından biridir. Özellikle yayımlanmasını izleyen kısa dönemde, fakat sadece o dönemde değil, yaklaşık 1970'lerin sonlarına dek genç kuşakların umumî bir sol düşünce doğrultusundaki arayışlarını karşılayan başlıca popüler eserlerden biri olmuştur. On yıl içinde on üç baskı yapmıştır. "Jurnalistik", yani gazeteci üslûbunda yazılmış olan *Türkiye'nin Düzeni*'nde, Türkiye'nin azgelişmişliğinin, Batı'ya/ABD'ye bağımlılığının tarihsel gelişimi eleştirel bir gözle incelenmekte, "devrimciliği sona erdirip Tanzimat Batıcılığını yeniden başlatan 1950 karşı-devriminin" ülkeyi soktuğu bağımlı kapitalistleşmeye yola karşı, "milliyetçi-devrimci" bir hızlı kalkınma yolu aranmaktadır.

1967-68'den itibaren bağımsız senatör Cemal Madanoğlu'nun etrafında, İlhan Selçuk, İlhami Soysal, eski MBK üyesi Osman Köksal gibi kişilerin yanında, bir grup muvazzaf kurmay albayın katılımıyla oluşan grubun teorisyeni olan Avcıoğlu, bu yolla Türk Silahlı Kuvvetleri ile fiilî ilişkiye girmiş oldu ve 1969'dan itibaren Türkiye'nin sorunlarına ürettiği çözümlerin temel uygulayıcısı olarak gördüğü orduya doğrudan mesajlar vereceği *Devrim*'i yayımlamaya baş-

fırsat doğduğunda eleştirel bir söylem tutturmaktalar. Hiçbir siyasal grup, TSK'nın, devletin bekasını koruma gerekçesiyle hakim ideolojiyi yeniden tanımlayarak iktidara müdahale yeteneğini bertaraf edebilmiş değil. askerî bürokrasi, her müdahaleden sonra demokrasiye geçiş koşullarını ve yapılarını sonuna kadar denetlemekte ve sivil rejimlerin geleceğini ipotek altına almakta.

HANGİSİ DAHA SİVİL? DP, ANAP VE RP?

Türk siyasal yaşamında, TSK'nın çizdiği çerçevenin dışına çıkmayı başararak iktidarı sivilleştirdikleri iddia edilen DP (1950-1960), ANAP (1983-1993) ve RP'nin (1996-1997) iktidar dönemlerine ilişkin olarak ne söylenebilir? DP'nin, rejimin kurucu ideolojisi ve orduya dair politikası üzerindeki değerlendirmeler

ladı. *Devrim*, 21 Ekim 1969-27 Nisan 1971 arası 79 sayı yayımlanacak, temel okur kitlesi genç subaylar olacaktır. Yalçın Küçük'ün deyişiyle, Avcıoğlu, *Yön*'de yaptığı topçu atışlarından sonra, *Devrim*'le tank savaşını başlatmıştır (Küçük, 1985:286). Yani şimdi hedefinin tam karşısında mücadele etmekte ve ona son darbeyi vuracak gücü yanına almaya çalışmaktadır.

Gerçekleştirilmesi amaçlanan devrimin esas "vurucu" ve "öncü" gücü ordudur. Ordu, reformları gerçekleştirecek olan kadronun hem içindedir hem de önünü açacaktır. 27 Mayıs, 22 Şubat ve 21 Mayıs örneklerini, ordunun siyasî gelişmelere müdahale potansiyelini göstermesi bakımından referans alır. Avcıoğlu'na göre, "ordunun mutlaka faşizm getireceğini ileri sürenler, her şeyden önce Nasır denemesini aydınlığa çıkartmalıdırlar...Başkan Nasır'ın...açıkladığı programı oldukça ileri sosyalist bir programdır."[6] Azgelişmiş ülkelerde ordunun sınıfsal dayanağını da Duverger'nin etkisiyle şöyle açıklamaktadır: "Ordu, bazen solcu bir politik güç olabilir...Günümüzün bazı azgelişmiş ülkelerinde durum böyledir. Buralarda askerî okullar, fakir sınıflara ya da küçük burjuvaziye mensup kabiliyetli çocuklara toplumsal yükselme yolu açmaktadır. Subaylar, büyük feodallerin ellerindeki siyasî iktidar karşısında, bu toplumsal grupları temsil etmeye yönelebilirler" (Avcıoğlu, 1984:1184). Marksizmin orduya bakışını da eleştiren Avcıoğlu, "orduyu hakim sınıfların elinde itaatkâr bir alet olarak düşünmek büyük bir hatadır" der ve şunları ekler: "Memleketimizin Batılılaşma hamlelerinde, ordu, daima ilericilerin safında yer almıştır. Bugün de, ilerici kuvvetlerin Anayasadan da [vurgu benim-EM] kuvvetli teminatı ordudur."[7]

Avcıoğlu, "... 'aşırı sağa da, aşırı sola da karşıyız' idare-i maslahatçıları, darbe yapabilirler, ama hiçbir zaman devrim yapamazlar..." görüşüyle, ordu içindeki cunta oluşumlarının müdahale aşamasına yaklaştığı dönemde, "darbe"nin "devrim"e dönüşmesi için gerekli gördüğü bir "program" hazırlığı yapmıştır. MDD'nin ilk aşamasında yer alacak toprak reformu, NATO'dan çıkmak, bankacılık, dış ticaret ve sigortacılığın devletleştirilmesi gibi somut konulara dair görüşleri ayrıntılı olarak, Şubat 1971'de yine Bilgi yayınevinden, hazırlanmakta olan "sol darbe" için adeta hükümet programı olarak hazırladığı *Devrim Üzerine* adlı kitabında mevcuttur. Avcıoğlu'nun tasarladığı hükümet prog-

birbirinden çok farklı. Bir görüşe göre Millî Kurtuluş Savaşı'nı yürüten ve rejimi kuran partinin karşısında olmanın getirdiği kompleksle, askerî yapı ve zihniyetten hem çekinen hem de uzak durmaya çalışan bir haleti ruhiye içindedir.[7] Bir başka görüşe göre ise DP, Erken Cumhuriyet'te Atatürk'ün temelini attığı iddia edilen "tarafsız ordu" geleneğini yıkarak, Silahlı Kuvvetler'i, rakip parti karşısında kendi partizan çıkarları adına "asayiş"i sağlamakla görevlendirerek tahrik ve mağdur etmiştir.[8] DP'nin Atatürk'ün laik devrimlerinden sapması, orduyu ihmal etmesi ve demokrasiyi açılımcı değil kapanımcı bir mecraya sokması da listeye eklenerek 1960 müdahalesinin gerekçeleri sıralanır. Türk solunun bir bölümü bu darbeyi halka güvenmeyen, onu vesayete muhtaç bir kalabalık sayan, solu macera-

ramı, "kapitalist olmayan kalkınma yolu" tasarımına dayanır. Bu "millî devrimci kalkınma yolu"nu Avcıoğlu, "komünist kalkınma yolu" ve "Amerikan tipi kalkınma yolu"na alternatif olarak düşünür. Kemalizmin ilk dönemindeki "bize-özgücülüğün" ve üçüncü yolculuğun yeni bir versiyonu niteliğindeki bu savın kuramsal arkaplanında, Sovyetler Birliği'nin geri kalmış ülkeler için sunduğu sosyalizme geçiş modelleri de bulunabilir. Avcıoğlu'nun "Millî devrimci kalkınma yolu"nun ana çizgileri şöyle özetlenebilir: 1. Kamu sektörü, ekonomide daimi bir yere sahiptir. Kamu sektörünün büyüme hızı, özel sektör büyüme hızından daha yüksektir. Böylece, kamu sektörü giderek bütün ekonomide egemen duruma gelmektedir. 2. Stratejik nitelikteki belli üretim kolları devletin elindedir. Bu faaliyetlerde kamu sektörü egemenliği, en kısa zamanda gerçekleştirilmelidir. 3. Birinci ve ikinci şıklar sonucu, tekelci karakterdeki yerli ve yabancı sermayenin faaliyet alanı daraltılmaktadır. 4. Ortaçağ kalıntısı sınıfların tasfiyesi ve tarımın kalkınmada gerekli rolü uygulayabilmesi için, köklü bir toprak reformu zorunludur. 5. Temel sanayilerin kurulmasına öncelik veren ve esas itibariyle kamu sektörüne dayanan planlı sanayileşme, ülkenin kalkınmasını gerçekleştirmek ve ekonomik bağımsızlığını sağlam temellere oturtmak amacını gütmektedir. 6. Kaynakların hem malî, hem de fizikî planlamasını öngören şümullü ve gerçekleştirilmesi zorunlu bir plan, bu tip kalkınmanın vazgeçilmez aracıdır. Avcıoğlu, bu modele uygun olarak kalkınma stratejisini de şöyle çizer: 1. Kalkınma programlarına göre öncü sektör sanayi olmalıdır. 2. Çok yüksek bir yatırım ve tasarruf oranı sürdürülmelidir. Bu egemen sınıfların lüks tüketimi kırılarak, tarımsal üretimde büyük çiftlikler kurularak gerçekleştirilebilir. 3. Sanayi yatırımlarında ağır sanayiye yönelinmeli ve 'dengesiz bir gelişme modeli' izlenmelidir. Bu modele göre ekonominin daha yüksek bir aşamaya ulaşması için, bir süre bazı sektörler ihmal edilebilir. 4. Karma teknoloji (gereğine göre ileri ve geri teknoloji bir arada) kullanılmalıdır. 5. Teknik ve mesleki eğitim hızlandırılmalıdır. 6. Dış ticarette ithal ikamesine öncelik tanınacaktır. Avcıoğlu'na göre "millî devrimci kalkınma yolu Kemalist tezin temele indirilmesinden ve böylece Atatürk devrimlerinin devam ettirilmesinden başka bir şey değildir". Avcıoğlu, 1982-83 yıllarında kendisiyle görüşen Hikmet

cılığa teşvik eden müdahaleler geleneğinin başlangıcı olarak değerlendirir. Bir diğer bölümü ise 1960 ile askerî bürokrasinin, DP'nin himayesindeki yükselen burjuvaziye ve muhafazakâr kitleye karşı "ilerici" bir darbe yaptığını düşünür.[9]

DP iktidarının subayların emir eri kullanımını iptalden başlayarak, askerî yargının bağımsızlığına karşı harekete geçmeye, orduda reform ve yeni bir savunma politikası oluşturma tasarısından, millî savunma bakanlığına emekli bir albayı atamaya kadar gelişen bir "sivilleşme" altyapısı hazırlığı içinde olduğunu söylemek mümkün. Arka zeminde ise belirleyici ilişki CHP ve lideri İsmet İnönü'nün TSK ile rejimin bekçiliği konusunda geliştirdiği göz ve dirsek temasıdır (Arcayürek, 1985: 315-317). Ancak "neye karşı bekçilik" sorusunun cevabını vermek güç. Ge-

Özdemir'e, *Türkiye'nin Düzeni*'nde anlatılan üç kalkınma yolu hakkında, "aslında sosyalist ve kapitalist yollardan başka bir üçüncü yolun bulunmadığını; orada sözü edilen 'Millî Devrimci Kalkınma Yolu' adlandırmasının 1971 öncesinin özel koşulları dikkate alınarak düşünüldüğünü" [vurgular benim, EM] anlatacaktır.

Birçok kaynaktan çıkan ortak nokta, Avcıoğlu'nun 12 Mart 1971'den önceki dönemde, "çok geç kalındığına" ve derhal harekete geçilmesi gerektiğine dair sürekli uyarılarda bulunduğudur. 9 Mart'ta yapılması planlanan "sol darbe" yerine gerçekleşen 12 Mart askerî darbesi ve beraberinde getirdiği işkenceler, baskılar ve yasaklar, "ordunun ilericiliği" varsayımına dayanan bu siyasî hareketin sonunu getirmiştir. Böylece, kapitalizmin bu kadar hakim olduğu bir dönemde, temelde onun yarattığı sınıflara yaslanan bir siyasî programı olmayan hareketlerin bir sonuca ulaşamayacağı görülmüştür.

12 Mart'ın ertesinde Avcıoğlu, "Madanoğlu Davası"ndan hapse atıldı, Ziverbey Köşkü'nden geçti. Dava beraatle sonuçlandı. "Türk Bonapartizminin en seçkin kuramcısı" (Özdemir, 2000:45) bu yenilgiden sonra araştırmalara yöneldi. Önce üç sonra dört cilt olarak yayımlanan *Millî Kurtuluş Tarihi*'ni (1974-1975), ölümü nedeniyle yarıda kalan beş ciltlik *Türklerin Tarihi* (1978-1982) ile çeşitli gazetelerde yer almış makale ve yazı dizilerini içeren *Devrim ve Demokrasi* (1980) izledi. Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni*'nde, Türklerin ve Türk devletinin tarihte "kudretli ve ileri" olduğu dönemlerden özlemle bahsetmişti. *Türklerin Tarihi*'nde, Atatürk'ün Türk Tarih Tezi programını, "ırkçı olmayan" bir temelde sürdürmeyi hedeflediği söylenebilir.

Türk entelektüel yaşamının görmeye alışık olmadığı çalışkanlıktaki Avcıoğlu, en verimli çağında, 57 yaşında, 1983'te mide kanserinden ölmüştür.

DİPNOTLAR

1 "Yapıcı Milliyetçilik", *Yön*, sayı:4, 10 Ocak 1962.

2 "Sosyalizm Anlayışımız", *Yön*, sayı: 36, 22 Ağustos 1962.

3 "Sosyalist Gerçekçilik", *Yön*, sayı:39, 12 Eylül 1962.

4 "Sınıf Mücadelesi, Sosyalizm ve Milliyetçilik", *Yön*, sayı:182, 23 Eylül 1966.

5 "Bir Sosyalist Stratejinin Esasları", *Yön*, sayı:185, 14 Ekim 1966.

6 "Sosyalist Gerçekçilik", *Yön*, sayı:39, 12 Eylül 1962.

7 "Sosyalist Gerçekçilik", *Yön*, sayı:39, 12 Eylül 1962.

rekçe listesi uzun olmasına rağmen ikna edici bulmak pek mümkün değil. Dolayısıyla müdahaleyi tetikleyen nedenler arasında DP'nin, demokrasi kültürünün yetersizliğine rağmen, kurucu ideolojinin askerî kanat aracılığıyla yeniden tanımlanarak siyasette ağırlık kazanmasını engelleyici bir tavır içinde olması gösterilebilir.

Yaygın bir kanıya göre, Turgut Özal liderliğindeki ANAP yönetimleri, 1983-91 arasında, belirli bir sivilleşme planı çerçevesinde hareket ederek resmî ideolojinin TSK aracılığıyla kamuya müdahale gücünü sınırlandırmaya çalışmıştır. Örnek olay da, Başbakan Turgut Özal'ın, genelkurmay başkanlarının haleflerini kendilerinin belirlemesi geleneğini bozarak, 1987 Ağustos'unda Orgeneral Necip Torumtay'ı genelkurmay başkanı olarak atamasıdır. Ancak bu çıkışın başarılı ol-

Türk Anayasal düzeninde askerî yargının yargı denetimi dışında tutulması ve gerek atama gerek denetim açısından adliye dışı (askerî komuta düzeniyle belirlenen) bir mekanizmaya tabi olması, Taha Parla'ya göre, askerî bürokrasinin idare dışında, askerî yargının da yargı dışında görülmesinin apaçık ifadesidir.

masının nedeni, 1980 müdahalesini gerçekleştiren askerî grubun içindeki çatlamadır. 1980 darbesinin lideri Cumhurbaşkanı Kenan Evren, genelkurmayın adayı olan Orgeneral Necdet Öztorun'dan değil hükümetin adayından yana tavır koymuş ve sorun böylece çözülmüştür: "...ben yok o olmasın bu olsun deseydim Öztorun olurdu. Ama istemedim böyle bir şey olmasını, çünkü Torumtay'ın olmasını ben de arzu ettim. Benim de gönlümde o yatıyordu..."[10]

Sivil iktidarın bu kararında temel etken, genel kanının aksine, askerî bürokrasinin siyasetten geri çekilmiş görünümüne rağmen perde gerisinde iktidarda söz sahibi olma yarışını hâlâ sürdürüyor olmasıdır. Erken emekliliğini isteyen, işbaşındaki Genelkurmay Başkanı Necdet Üruğ, kendi yerine geçmesini tasarladığı Orgeneral Öztorun'un desteği ile 1989 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde aday olmayı düşünmekte ve aynı arzuyu paylaşan Turgut Özal'ın kızgınlığını çekmektedir. Askerî bürokrasi içerisinde, Özal karşıtı grubun sivil otoriteye itaat konumunda olmadığını ve bu durumun, icraatlarıyla ülkede bir destek tabanı yakaladığına inanan hükümeti rahatsız ettiğini belirten kanıtlar var: "... Üruğ ve Öztorun'un davranışlarından demokrasiye geçemediğimizi anımsattım (Özal'a). Bilhassa Öztorun'un dengesiz ve ölçüsüz denecek davranışları, ikimizin de gözünden kaçmamıştı. Öztorun, istek yerine her konuşmada adeta muhtıra verir havada davranıyordu. Özal her halinden rahatsızdı... MİT bilhassa Güneydoğu ile bilgileri öncelikle askerlere ve Evren'e vermekte ısrar ediyordu... askerlerin ... hükümetten uzak kalmaya çalıştıkları belli idi."[11]

Askerlerin, gereken uyum ve işbirliğini göstermemeleri anlamında hükümetten "uzak kalmaları", aslında genişlemiş bir siyasal özerkliğin tezahürüydü. 1982 Anayasası, daha önceki anayasa ile ba-

kanlar kuruluna güvenlik konularında "tavsiye" fonksiyonu olan sivil ağırlıklı bir MGK'nın yerine, tavsiyeleri bakanlar kurulunda öncelikli olarak görüşülen ve ancak cumhurbaşkanının sivil kesimden gelmesi durumunda sivillerin ağırlıkta olacağı bir MGK oluşturmuştur. Aynı Anayasa, toplumsal ve siyasal yaşamın odağında yer alan birçok kurumun üst yönetim kurullarına asker üyelerin atanması usulünü getirmiştir. Sivil iktidarlara koşulsuz tabiiyet yerine, oluşturdukları politikalara uyarı ve veto yetkisinin yükselmesini kolaylaştırıcı etmenler arasında güneydoğudaki savaş, Körfez Savaşı'ndan sonra başlatılan Kuzey Irak operasyonları, ABD'nin bölgeyle ilgili stratejisinde Türkiye'nin askerî gücünün büyük önem kazanması da sayılmalı. Doğru Yol Partisi'nin her iki liderinin (Süleyman Demirel (1987-1993) ve Tansu Çiller (1993-) başbakanlığı sırasında TSK ile herhangi bir sorun yaşanmamış, Refahyol iktidarı ile birlikte (1996-97) bu uyumlu sürecin sonuna gelinmiştir.

TSK'nın 28 Şubat 1997 müdahalesinin ve onun ardından başlattığı merkez sağı yeniden yapılandırma harekatının hedefi RP idi. Kurucu ideoloji, mevcut konjonktürde bir "öteki"nin, yani RP'nin varlığının itmesiyle cumhuriyetçi bir refleksle "irtica"yı temel iç güvenlik tehdidi konumuna yükseltti. Sivil kesimin "aydınlar", "bölücüler" ve "irticacılar" sıfatlarıyla olumsuzlanması,[12] solun, muhafazakâr sağın, mevcut merkez solun, merkez sağın, kimlik politikalarının ve kurucu ideolojinin bütün eleştirel tüketicilerinin, yani alternatif ideolojilerin yollarının kesilmesini amaçlıyordu. Bu durumda, 1999 seçimleri güzergâhında, milliyetçi ve yalnızca temiz politika yapmakla –yani anti-siyasallıkla– maruf iki siyasete yol açılıyordu. İktidarların sivilleşememesi sorunsalına katkıda bulunacak, 28 Şubat'la ilgili iki hususu belirtmekte yarar var: Milliyetçilik dışında bütün siyasetlerin birer alternatif olmaktan çıkarılması, Refah Partisi kadar, belki ondan da çok Türkiye'nin merkez sağ çizgisini sarstı. Merkez sağın bir partisi, DYP, paryalaştırılıp siyasal alanın dışına itilirken, ikincisi, ANAP, müdahale süreci ile bütünleşmesine, sivilleşme konusunu arada sırada yaptığı çıkışlar dışında terk etmesine, "irtica" ile bağlantısının olmamasına ve her iki partinin de tarihsel olarak devletçi söylemle bütünleşme anlamında olumlu bir pratiğe sahip olmalarına rağmen, belki de tam bu yüzden, TSK ile şiddetli bir gerilim içine girdiler. "İrtica"yı denetim altına alan ılımlı bir merkez sağ çizgisi hep varolagelmekle birlikte, 28 Şubat'ın dinamikleri, merkez sağ yapıları ittifak kurulacak odaklar olarak değil, devletin yeniden tanımladığı din politikasına ters düşen odaklar olarak tanımladı. Yani uzun bir iktidar geleneğine rağmen, bir merkez sağ partisi boşluğu yaratıldı. 28 Şubat'ın en radikal sonuçlarından birisi budur.

Şu ana kadarki analizden ortaya çıkan sonuç şu: 28 Şubat müdahalesinin meşruluk kaynağı, rejimin kurucu ideolojisidir. Ancak bu saptama bize, bu müdahalenin siyasal tercihlerinin yönü, tasarımı, sınırları ve aktörleri konusunda fazla bir şey söylememekte. TSK ile egemen kamu felsefesi arasındaki bağlantıya, sivil siyaset de yapılanmasıyla, kültürüyle, aktörleriyle müdahaleci değişken olarak katılmakta ancak "belirleyici" olamamaktadır. Bu noktada sürecin niçin ve nasıl geliştiği sorularına ışık tutacak olan perspektif, "toplum ve ordu", "ordunun kendi çıkarları" ve "güvenlik kavramının araçsallaştırılması"dır.

Ancak önce 28 Şubat'ın hedefi olan RP'nin "sivilliği" konusunda kısa bir not düşmek gerekir. Gerek Refahyol iktidarı, gerekse daha önceki muhalefet döneminde, bu partinin çoğulcu bir demokrasiye, din-içi çoğulcu bir duruşa ve düşüncelere inancı konusunda yoğun bir kuşku doğ-

muştur. MGK'nın anayasal fonksiyonlarının, Anayasa dışı rol ve ağırlığının sınırlandırılması yönünde bir girişimi, ya da MGK'nın 28 Şubat 1997'deki kararlarına imza atmamak biçiminde alenî bir karşı duruşa geçmesi söz konusu olmamıştır. Refahyol hükümetinin istifasından ve partinin kapatılmasından sonra başvurduğu demokratikleşme söylemi, hem inandırıcılıktan uzaklığı hem de 28 Şubat'ın partinin siyasal rolünde ve etkisinde yol açtığı gerileme nedeniyle Türkiye'deki ordu-siyaset ilişkilerini etkilemekten çok uzaktır. En önemlisi, Kemalizm ile İslâmcı siyasetin birbirleriyle temas ve buluşma noktaları vardır. Her ikisi de kestirilebilir birer toplum yaratma hülyasında; her ikisi de devleti adeta sağduyusal biçimde itaat gösterilmesi gereken bir kudret odağına dönüştürmekten ve siyaseti Kemalist ya da İslâmcı değerlerle iyice moralize etmekten yanadır.

EGEMEN KAMU FELSEFESİNİ YENİDEN ÜRETMEK

Ordu–kamu felsefesi ilişkilerinin bir ikinci eksenini, bu felsefenin yaşama dönüştürülmesi faaliyetinin oluşturduğunu belirlemiştik. Sorun, bu yeniden üretim süreci sırasında resmî ideolojinin niçin, nasıl ve hangi yapılara hizmet eder bir biçimde değişime uğradığı ya da uğramadığıdır. Kemalizmi –ve bu arada kendini de- metamorfoza uğratarak yeniden ürettiği varsaydığımız TSK'nın bu uğurda yararlandığı çok net olan iki araçtan birisi askerlik yoluyla erkek vatandaşlara Kemalist devlet, birey, toplum, demokrasi, Batılılaşma ve hijyenik resmî din anlayışını benimsetmek, ikincisi de rejimin parametrelerini gerekirse müdahale yöntemi ile koruyabilmektir. Ben bu bölümde üç önemli aracı problematize edeceğim: 1. Özellikle 28 Şubat'tan sonra çok büyük bir ivme kazanan toplumsal destek üretme politikaları; 2. iç tehdit ve güvenlik doktrini yoluyla siyasal bekçilik rolünü pekiştiren ve yeniden üreten strateji; 3. ordunun yaşadığımız kamu felsefesini kendi kurumsal, onursal ve iktidarsal çıkarlarını sürdürme amacıyla yeniden belirleme yeteneği.

TOPLUM DESTEĞİ VE GÜVENİLİRLİĞİ

TSK'nın, özellikle 28 Şubat süreci olarak adlandırılan müdahale sonrası siyaseti yapılandırma döneminde, siyaset sınıfını bir müttefik olmaktan tümüyle çıkararak topluma dönüş yaptığını gözlemlemek mümkün. Özellikle medya aracılığıyla, vatandaşların kendilerine, toplumlarına ve demokrasiye ilişkin anlayışları günlük hayatın ritmine yedirilerek yeniden şekillendirildi. Örneğin, Türk toplumunun kimlik politikalarının ortaya attığı sorunlardan yalıtılması için siyasetin dışında, ötesinde, dokunmadığı bir yerlerde oluşturulan birleştirici değerler sabitlendi. Bu ülkenin birlik, bütünlük ve selameti için tekçi değerlerle içi doldurulmuş bir siyasete ihtiyaç gösterilince (birlik, bütünlük, laiklik) siyasette içerik önemini yitirdi, yöntem ağırlık kazanmaya başladı. Dar değil, yaygın bir hegemonya, pasif değil aktif bir onayın hedeflediği bu stratejide, 8 yıllık eğitim reformu ile ve Gramscici anlamda hegemonya aracı olarak zora değil eğitime ve şekillendirmeye dayanan bir devlet anlayışı yürürlüğe sokuldu (Gramsci, 1971: 242). Dolayısıyla, 1997 sonrası ordu–toplum ilişkisi modelini geçmişten farklı kılan yan şudur: TSK'nın yükselen siyasal özerkliğinin gerçek sırrı kontrol-merkezli stratejisinde değil "hegemonyaya rıza gösteren vatandaş üretme" projesine medya ve sivil toplum kuruluşlarını katarak eğilmesinde yatar. Ordunun kendi kendine atfettiği "siyaset üstü" sıfatı, toplum-iktidar ilişkilerini değiştirmeden, sınıflararası ittifaklar kurmadan, tüm çıkarları içinde toplayan "daha yüksek bir sentez" yaratma çabasına gir-

meye cevaz vermiştir. Tekçi siyaset, birlik-bütünlük temaları ve törenlerle, toplantılarla, anma merasimleri, yandaş medyalar, bütün eğitim kurumları, geleneksel Kemalist bürokratik kuşakların aşkla yaydığı mesajlar, sermaye kuruluşları ve geleneksel-sol yapılar vasıtasıyla toplumun modern kesimlerinin dokusuna nüfuz ettirildi. Çoğulcu, özgürlükçü ya da alternatif demokrasi modelleri saçmalaştırılmaya çalışıldı.

Ancak sorun şudur: Merkez solun, global ekonomi politiğin de büyük etkisiyle marjinalleştiği bir konjonktürde toplumla kurulan bu yeni iktidar ilişkisi, sosyal değişimin ve yeni zamanların kimlik ve siyaset çatışmalarının getirdiği köklerinden koparılmışlık, belirsizlik, güçsüzlük, işsizlik, yoksulluk ve yoksunluk durumlarını telafi edebilecek bir topluluk ruhuna sahip değil. Ne egemen ideolojinin ne de geleneğin gücü bu ruhu yakalamaya yetiyor. Otoriteye, düzene, orduya, siyasete, modernizme ve kapitalizme tartışmasız ve müzakeresiz bir rıza isteniyor. Bunun asgari koşullardan birisi bireyin, ordunun, siyaset sınıfının kendilerine, her birinin de siyasete, diğer aktörlere ve kurallara "güven" duygusunu sürdürebilmeleri. Korkunun, kendine, başkalarına ve hukuk devletine güvensizliğin, ürkekliğin ve siyasal etkinsizlik duygusunun hakim olduğu bugünkü toplumdan ve makro iktidar ilişkilerini yeniden üreten sivil toplum evreninden otoriteye ve düzene verilecek desteğe de güvenmemek gerekir.

ORDUNUN KURUMSAL RUHU, VAROLUŞSAL ÇIKARI

TSK'nın siyasal özerkliğinin adım adım, aşama aşama yükselmesine dair önemli

Subaylar 29 Ekim kutlamasında. Ahmet İnsel, 1991'deki bir yazısında, Genelkurmay'ın resmî açıklamalalarda kullanılan "Türk Milleti ve onun özü olan Türk Silahlı Kuvvetleri" ibaresine dikkat çeker. Bu ifade, totalitarizmin bütün dünyayı etkilediği 1930'larda kullanılan "ordulaşmış millet" şiârını tersine çevirmekte, bir "milletleşmiş ordu"yu imâ etmektedir. İnsel'e göre, "böyle bir ifadenin altında, o milletin orduya başvurmadan kendi kendini yönetemeyeceği, kaderine sahip çıkacak ergenlik seviyesine ulaşmadığı inancı yatar".

bir husus da şudur: Ne erken Cumhuriyet ne de çok partili dönemde, bu özerklik, Islâm'ın ve Kürt bölücülük tarafından tetiklenen, Cumhuriyet'in bekçiliği refleksine atıfta bulunularak kazanılmadı. Çünkü, karşı hegemonyacı da olsalar, bu akımlar rejimi tehdit edici bir profilde algılanmadılar. 1945'ten 1990'lara kadar süren Soğuk Savaş ve sonrası dönemde, NATO'nun güçlü bir müttefiki, Sovyetler Birliği'ne sınır bir ülkenin askerî yapısı olarak TSK, iktidar alanını "cumhuriyetçi refleks"ten çok anti-komünist tepkilere dayanarak yaydı. Ancak "Cumhuriyet bekçiliği" rolü sol hareketleri veto refleksine ve 1990'larda da siyasal Islâm'a tepkiye dönüşünce şu soruya cevap bulma ihtiyacı da kendini belli etmeye başladı: Acaba bu bekçilik işlevi kurumsal bir inanca ve bilince dönüştürülerek, kuşaktan kuşağa devredilen bir "ethos" mu, yoksa aslında TSK'nın varlığını meşru kılan bir "mitos" mudur? Buna cevap bulmanın bir yolu orduların "kendi"lerini anlamaya çalışan kavramsal çerçeveler olabilir.

Soğuk Savaş döneminde Latin Amerika, Orta ve Uzak Doğu ordularının artan siyasal güç ve hırslarını incelemeye alan onlarca araştırmacıya göre bu silahlı kuvvetlerin siyasal özerklikleri, kurucu felsefe ve kurumları koruma refleksinden değil, hızlı modernleşmenin getirdiği sosyal ve ekonomik değişime statükonun ayak uyduramamasından kaynaklanan otorite boşluğunu doldurma refleksindendi.[13] Kendi dışlarında oluşan bir bunalıma cevap vermekteydiler. Askerî yönetimler işbaşındayken ya da sivil rejime geçiş koşulları hazırlandıktan sonra siyasal ve sosyal yaşamda oluşan daralma ya da gerilemeler ise, askerîyenin değil seçilen iktisadi modelin ya da kurulan ittifakların eseri olarak değerlendirildi. Orduların kurumsal ya da topluluk bilincinin, ruhunun, özelliklerinin, ideolojisinin bağımsız bir ivme kazanabileceği üzerinde çok fazla durulmadı.

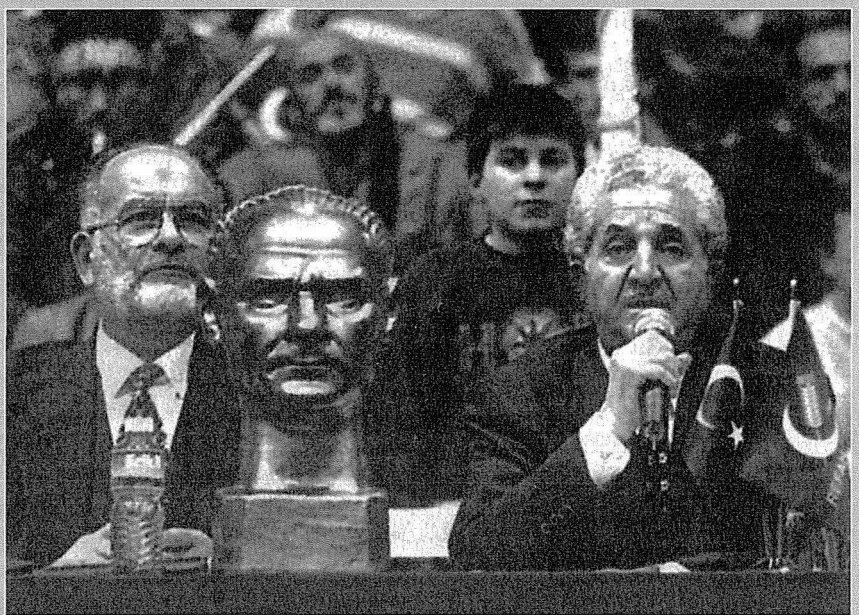
Orduları anlamak ve açıklamak için onların "kendi"lerine bakma perspektifini benimseyenler ise çelişkili ya da yetersiz analiz çerçeve ve araçları ile çalıştılar. Çevre ülkelerin silahlı kuvvetlerinin artan siyasal ağırlığı, kurumsal otonomilerinin korunması kaygısından hareketle açıklanmak istendi. Tartışmanın bir ayağında Samuel Huntington'un öncülüğünü yaptığı, profesyonelliğin asker-siyaset ilişkileri üzerindeki belirleme gücü etkeni yer aldı. Huntington'a göre hiyerarşisi köklü, bütünlüğünü koruyan, uzmanlaşmış ve sivil ile askerî alanları birbirinden ayırmış bir ordu, iç ve dış siyasete müdahale yatkınlığı geliştiremez (Huntington, 1957). Batı'daki modeli açıklayan bu tezin karşıtına göre ise sivil ve askerî alanların böylesine kalın bir çizgi ile ayrıştırılmaları mümkün değildir. Orduların kendileri hem birer küçük sosyal sistem oluşturur ve bunu korumaya alır, hem de içinde yer aldığı büyük toplumsal sistemle bütünleşip uyum sağlar (Janowitz, 1971). Ayrıca, Soğuk Savaş döneminde Latin Amerika'da yürürlüğe giren ve orduların işlevini dış tehditten (komünizm) onun uzantısı sayılmaya başlanan iç güvenliğe kaydıran yeni profesyonellik anlayışı ile ordular, ABD'nin malî yardımı ve eğitim programlarından da yararlanarak, uzmanlıklarını, siyasal iktidarlarını yaymak ve yükseltmek için kullandılar (Stepan, 1973). Soğuk Savaş sonrası dönemde iç güvenlik, hedefini değiştirerek ayrılıkçı hareketleri içine aldı. Üstelik küçülmüş ama daha etkin vuruşan, özel istihbarat örgütlerini geliştirmiş, kendini ülke meselelerinde daha bilgili, yetkili ve sorumlu hisseden bir subay kadrosu belirdi. Yaptıkları savaşlar etnik kaynaklı, düşük yoğunluklu iç savaşlar da değil. Kimlikler üzerinden, silahlı kuvvetlerin iktidarlarının ve varoluş koşullarının yeniden üretildiği siyasal nitelikli savaşlar. Dolayısıyla profesyonellik düzeyi dorukta olan orduların, böyle olmayanlara göre, siyasal iktidarlarını ve

kolektif militer varlık ve kültürlerini daha kolaylıkla sürdürebilecekleri açıkça kendini göstermekte.

Orduların kendilerini irdelemeye dönük perspektif, Soğuk Savaş döneminin ideolojik çerçevesine bağlı kalarak, bir de orduların toplumsal kökenine inip, askerîn ulusal çıkarı hangi sınıfsal bağlantılar üzerinden formüle ettiğine eğildi (Johnson, 1962). Amerikan sosyal bilimcilerin demokrasinin güçlendirilmesi açısından orta sınıflara bağladığı umudu doğrulatma gayreti içinde olan bu tartışma, bir çok ülkede ve özellikle Türkiye açısından yetersiz bir açıklama çerçevesi sundu. Silahlı Kuvvetler'in herhangi bir sınıfın basit bir aracı olmak yerine hem ülke çıkarlarını hem de kendi içsel çıkarlarını çeşitli baskılardan bağımsız bir biçimde formüle edebilme yeteneğini görmezlikten geldi. En önemlisi, kendi sınıfsal kökenlerini aşabilmesinin gerisinde yatan temel nedeni ihmal etti: Herhangi bir ülkenin askeri kurumunun siyaseten belirleyiciliğini sağlayan husus toplumsal çelişkiler arenasındaki stratejik konumudur. TSK'nın kapitalist iktisadi yapı ile bütünleşmesine "kurumsal çıkarlarının kendisi" olarak bakanlar da sebep-sonuç ilişkisini tersyüz etmekteler.[14] TSK'nın OYAK aracılığıyla kapitalist ilişkiler ve çıkarlar geliştirmesi, "siyasal" nitelikli bir özerkliğin ve müdahale potansiyelinin nedeni değil sonucudur. Kurucu paradigmanın temel payandalarını koruma işlevinin tarihsel bir zihniyet olarak içselleştirilmiş olmasını ve bunun sürekliliğini açıklayamaz. TSK'nın belirli bir siyasal ideolojinin taşıyıcısı gibi değil, kendi kolektif varlığını ve gücünü sürekli kılabilmek için tam tersine, yani ideolojiler ve siyasetlerüstü bir duruş içindeymiş gibi görünmeyi nasıl başardığını da cevaplayamaz.

Türkiye siyasetinde ordu lehine oluşan denge, TSK'nın kurumsal varlığını yeniden üretme kaygısı ile, bu kaygı da laik ve modern bir rejim kimliğini koruma-kollama misyonu ile sıkı bir biçimde bağlantılıdır. Askerîyenin sol siyaset-merkez sağ-siyasal İslâm-liberaller-aydınlar gibi çok geniş bir hedefler spektrumuna karşı savaşması, eksik tasavvurlu bir demokrasi projesiyle hareket ettiğini gösteriyor. İrtica ve bölücülük, askerîyenin varlığına ve muhafız rolünün meşruluğuna hizmet eden tehditler olarak algılandığında da şöyle bir sonuç çıkmakta: Hep "öteki"ler bulan ve onlar karşısında hukuk devleti güvencelerini yeterli bulmayarak müteyakkız duran bir rejimde asker–siyaset ilişkisi hep gerilimli olmaya mahkum. Dolayısıyla, korunaklı bir rejim, korunacak vatandaşlar, yaşam biçimleri, değerler, taahhütler, kurumlar demek oluyorsa, bunu gerçekleştirecek kurum olarak askerîyenin konumu daha da şiddetli bir biçimde korunacak demektir. Ancak bu mantıktan yola çıkarak, Cumhuriyetçi reflekslerin subay kadrolarınca samimi bir biçimde içselleştirilip bir militer altkültür normuna dönüşmediği de söylenemez. Varoluşunu sürdürme anlamında kurumsal çıkarın korunması kaygısının da bu kültürle iç içe geçtiğini düşünmek gerekiyor.

Bu son argümanın en mükemmel örneği, AB'nin TSK lehine oluşmuş dengeyi AB-Türkiye bütünleşmesi yolunda kilit sorun olarak algılamaya başlamasıdır. Kopenhag Kriterlerindeki dolaylı atıfların dışında son Katılma Ortaklığı Belgesinde ve İlerleme Raporlarında MGK'nın faaliyet ve yetkisinin daraltılması, genelkurmay başkanının başbakan yerine millî savunma bakanına karşı sorumlu olması ve savunma ve güvenlik konularında parlamenter denetimin optimal bir düzeye çıkarılması talepleri yer almakta. Daha da önemlisi, yeni iç tehditler olarak algılanan Kürt milliyetçiliği ve siyasal İslâm'a karşı yürütülen savaşımlarda demokratik ilke ve normların askıya alınmış olması ve insan hakları ihlalleri, AB ile bütünleşme yolunda en kayda değer engeller olarak ortaya konmakta.



Ümit Cizre, MSP-RP geleneğinin, "İslâmî olmayan bir modernizmle katı İslâm inancı arasında, fırsatçılığın damga vurduğu simbiyotik bir bağ kurmak suretiyle, tabanın modernist taleplerine cevap verebilen" özgül karakterini vurgular. Bu karakterin, İslâmcılığın Kemalizmle hem rekabet hem buluşma zemini olduğu söylenebilir.

TSK'nın Cumhuriyet'e bekçilik misyonu ile ifadesini bulan siyasal rol ve önemi, Cumhuriyet'in kendi tasarımı olan "Avrupalılaşma"ya ters düşmüyor mu? Cumhuriyet'in temel projesinden, "irtica" ve "bölücülük" gerekçeleriyle tırmandırılan savaşlardan dolayı vazgeçiliyor mu? Cevap olarak, yukarıda vardığımız sonuç ile paralellik gösteren iki noktayı saptamak mümkün: TSK'nın Avrupalılaşma ile ilişkisi kendi varlığını koruma düşüncesinin dolayımı ile belirlenmektedir. Katılma sürecini kontrol edebileceği sürece sonuca olumlu bakmakta, yani birçok alanda köklü değişim gerektiren bir süreci bütün olarak değerlendirememektedir. Ancak bir ikinci boyuttan soruna baktığımızda biraz daha farklı bir değerlendirme yapmak mümkün. TSK hiyerarşisinin, eleştirilere karşı "Türkiye'nin iç ve dış tehditlerle çevrelenmiş çok özel konumda bir ülke" olduğu, Kürt terörüne karşı "geçici" ve "sistematik olmayan" insan hakları ihlalleri yapılmış olabileceği argümanlarıyla çıkması, resmî ideolojinin taşıyıcılarının, Batılı normlara itiraz ve ret aşamasından, savunmacı ve tartışmacı bir aşamaya geçtiğini göstermektedir.

RESMÎ SÖYLEMİ YENİDEN ÜRETMENİN EN ETKİN ARACI: "ÖTEKİ"Nİ KİM, NASIL TAYİN ETMEKTE?

Soğuk Savaş döneminde "dış güvenlik" savunma ile eş anlamlıydı. "İç güvenlik" ise yalnızca periferi ülkelerde yürürlüğe konan, devleti "uluslararası komünizmin içerdeki uzantılarına" karşı koruyan bir kavramdı. Soğuk Savaş sonrasında Batı'daki güvenlik anlayışı giderek demokrasi ile bağlantılandırılmakta, güvensizlik ise demokrasisiz ortamlarda patlak

veren ve interdisipliner bir açıdan görülmesi gereken bir durum olarak nitelendirilmekte. Savaş, barış, ulus-devlet ve vatandaşlık kavramları, güvenlik çerçevesi içinde yeniden tartışılırken, orduların yapısı, misyonları ve kimlikleri üzerinde de yeniden düşünülmeye başlandı.[15] Batı'da ulusal güvenlik giderek uluslararasılaştı; bölgesel ve küresel dengeleri tehdit eden etken, uzaklarda bir yerlerde beliren "yeni savaşlar" olmaya başladı. Barışı sağlamak ve korumak için yapılan müdahaleler, insani yardım, terörle ve uyuşturucu trafiği ile mücadele, orduların misyonlarını devlet merkezli olmaktan çıkararak toplum-merkezli kılmaya başladı. Bu tür bir misyonun, siviller ile askerlerin alanlarını titizlikle ayrıştıran Batı'da, büyük bir çalkalanmaya neden olması kaçınılmazdı.

Türkiye'ye gelince: Bu ülkenin Cumhuriyetçi modernleşme politikası bizatihi güvenlik-merkezli bir kontrol stratejisine dayanageldi. Dolayısıyla ulusal güvenliği tehdit eden öğeler ve onlara karşı oluşturulan güvenlik stratejisi, kurucu ideolojinin yeniden tanımlanma koşullarını oluşturdular. Aralarında simbiyotik bir bağ oluştu. Tehdit algılanmasında ve güvenlik arenasında bir tırmanma, askerî cenahın kurumsal ve siyasal özerkliğinde de bir artışa neden olageldi.

Ulusal güvenlik, Soğuk Savaş'tan bu yana, Cumhuriyetçi kavrayışa göre, siyasal, sosyolojik, kültürel, diplomatik, iktisadi ve hukuksal alanları da kaplayan çok geniş bir kavramdır. Nitekim bu kavram -Anayasada değil, 2945 sayılı MGK ve MGK Genel Sekreterliği Kanunu'nda- şöyle tanımlanmıştır: "Ulusal güvenlik, devletin anayasal düzeninin, millî varlığının, bütünlüğünün, milletlerarası alanda siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik dahil bütün menfaatlerinin ve ahdi hukukunun her türlü iç ve dış tehditlere karşı korunması ve kollanmasını ifade eder."[16] Batı orduları, savaş-merkezli işlevlerini büyük ölçüde yitirmeleri nedeniyle askerlik dışı, yani topluma hizmete yönelik alanlara kayarken, diğer sivil kurumlardan farklı olmadıkları da vurgulandı. Halbuki TSK için askerlik dışı alanlarla ilgilenmek, ulusal güvenlik anlayışının bir gereğidir ve ordunun toplumsal gruplarla eşitliğini değil, onlardan ayrıcalığını vurgulamaya hizmet eder.

Soğuk Savaş sonrasının daha az gergin ortamında TSK ve rejim açısından ulusal güvenlik kavramının tanımı, uygulanması ve siyasal sonuçları konusunda açıklığa kavuşturulması gerekli iki soru var: 1. Ulusal güvenlik, iç ve dış tehditlerle ilişkili bir olgu olduğuna göre, Türkiye'ye yönelik tehditlerin ve dış ve iç düşmanlara karşı oluşmuş güvensizliğin azaldığını düşünebilir miyiz? 2. Ulusal güvenliğe tehdit unsurlarını ve güvenlik politikasını belirleyen ve uygulayan otorite hangisidir?

Birinci soru, başlı başına bir sorun. Çünkü asıl meselemiz Türkiye'ye tehditlerin azalıp azalmaması değil. Tehdit algılamasını yapan ve ulusal güvenlik stratejisini onu üzerine kurgulayan ajanın kimliği. Çünkü ulusal güvenlik, objektif kriterlerle belirlenebilen bilimsel bir olgu değil. Öznel algılayışları, entelektüel bir birikimi, yaşama bakış felsefesini yansıtır. Kimin üstlendiğine bağlı olarak iktidar sahiplerini, dengesini, dağılımını, ideolojisini hem belirler hem de açığa vurur. Kimin oluşturduğuna ve formüle ettiğine bağlı olarak içeriği ve dolayısıyla hizmet ettiği amaçlar değişir.

Türkiye'de, yasal olarak, ulusal güvenliği belirleme ve uygulama yetkileri sivil hükümete değil MGK'ya verilmiştir. Bu husus, hem Anayasanın 118. maddesinde hem de 2945 sayılı MGK ve MGK Genel Sekreterliği Kanunu'nda şöyle belirtilmiştir: "Ulusal güvenliğin sağlanması ve millî hedeflere ulaşması amacı ile MGK'nın belirlediği görüşler dahilinde, bakanlar kurulu tarafından tespit edilen

iç, dış ve savunma hareket tarzlarına ait esasları kapsayan siyaseti ifade eder."[17] Bu strateji, 1992'den bu yana Millî Güvenlik Siyaseti Belgesi adıyla anılan bir resmî belgenin muhtevası olarak kamuoyuna açıklanmakta. Soğuk Savaş döneminde Batı'da Yunanistan, Doğu'da Sovyetler Birliği olarak belirlenen tehdit odakları, Soğuk Savaş sonrasında 18 Kasım 1992 tarihli belge ile yenilendi ve tehdit odağı olarak Kürt milliyetçiliği ve terörü tayin edildi. Ulusal güvenlik anlayışı 29 Nisan 1997'den başlayarak MGK tarafından değiştirilerek "irtica" öncelikli tehdit düzeyine çıkarıldı. Dolayısıyla Soğuk Savaş sonrası Türkiyesi'nde ulusal güvenlik stratejisinin askerî ağırlıklı mimarları, Türkiye'ye yönelik iç ve dış tehditlerin azalmadığı konusunda birleşmektedirler. Millî savunma bakanlığının iki yılda bir yayımladığı *Beyaz Kitap*'ta, Bakan Sabahattin Çakmakoğlu imzasıyla yayımlanan ancak askerî hiyerarşinin bakış açısını da yansıtan düşünce bunun yazıya dökülmüş kanıtı: "Dengelerin değişim sürecinde olduğu Ortadoğu, Kafkaslar ve Balkanlar gibi istikrarsızlık ve belirsizliklerle dolu bir bölgenin ortasında yer alan Türkiye, Soğuk Savaş sonrası dönemde de terörizm ve radikal dinci akımlar, etnik farklılıklardan kaynaklanan bölgesel çatışmalar, kitle imha silahları ile uzun menzilli füzeler gibi risk ve tehditleri dikkate almak zorundadır."[18]

Soğuk Savaş sonrasında gevşemeyen bir Türkiye, 21. yüzyıla normalleştirilmemiş asker-sivil ilişkileri ile girmek durumda. Ülkenin büyük iç ve dış tehditlere maruz bulunduğunu ortaya koyan söylem, aynı derecede sık tekrarlanarak toplumun belleğine kazılmak istenen "ülkenin jeostratejik önemi" söylemi ile koşut olarak sürdürülmekte. Türkiye'nin NATO'nun bir kanat ülkesi konumundan çıkarak Avrupa'yı Asya'ya bağlayan Avrasya kuşağında merkezî bir cephe ülkesine dönüştüğü ve Avrupa güvenlik mimarisi üzerinde tartışılmaz bir öneme sahip olduğu savunulmakta.[19]

Son söz olarak ulusal güvenlik stratejisinin oluşturuluş biçimine ve oluşturucu ajanlara dikkat çekmenin yaşamsal önemini vurgulamak isterim. Çünkü, Cumhuriyet paradigmasının nasıl ve hangi aktörler tarafından yeniden, nasıl ve niçin tanımlandığına ve uygulandığına ışık tutacak en sağlıklı değişken, güvenlik ya da güvensizlik politikalarıdır. Batı geleneğinde askerî kesim, düşmanın oluşturduğu tehdidin doğasını tarif eder, ancak ülkenin tehdit altında olup olmadığına ve tehdit altında ise buna nasıl bir cevap verileceğine karar veren sivil otoritedir. O coğrafyalarda, iç ve dış tehdidin ve o temeller üzerinde inşa edilen ulusal güvenlik politikasının askerî bürokrasinin egemenliğinde belirlenmesinin sakıncalı olduğu düşünülür, çünkü bu durumun, silahlı kuvvetlerin kendi kurumsal ve varoluşsal çıkarlarını koruyabilmek için abartılı tehdit değerlendirmesi yapmasına ve optimum üstü bir kuvvete sahip olmasına yol açacağından endişe edilir. Ayrıca, tehdit algılayışını ve ona cevap oluşturan politikalarının formülasyonunu kendi tekeline alan herhangi bir ordunun, siyasetin özünü ve usulünü, yani yaşamsal önemi olan bütün konuların aşağıdan yukarıya tartışma, diyalog, ikna ve uzlaşma yolu ile belirlenmesi ilkesini ihlal ettiği kabul edilir. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu konuda biri İngilizce, diğeri Türkçe iki yazı için bkz. Ümit Cizre Sakallıoğlu, "The Anatomy of the Political Autonomy of the Turkish Military," *Comparative Politics*, 29, 2 (Ocak 1997) ve Ümit Cizre Sakallıoğlu, "Ordu ve Siyaset," *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*-Yüzyıl Biterken, Cilt 15, (İletişim Yayınları: İstanbul, 1996), s. 1248-1252.

2 Süleyman Demirel'in gazeteci Cüneyt Arcayürek'le mülakatı. Bkz. *Cüneyt Arcayürek Açıklıyor*, 10, Demokrasi dur, 12 Eylül 1980 (Bilgi yayınevi: Ankara, ikinci basım, 1990), s., 431.

3 Bkz Lale Sarıibrahimoğlu, "New Horizons", *Jane's Defence Weekly*, 28 Şubat 2001.

4 Silahlı kuvvetlerin demokratik kontrolüne ilişkin, özellikle Orta ve Doğu Avrupa üzerine büyüyen bir literatür, örgütlenmeler, seminerler ve atölye grupları mevcut. Bir örnek olarak, The Report on the Conference on Democratic Control of Armed Forces in Central Eastern Europe: Civil – Military Relations and Defence Planning in the New Era , Kiev, Ukrayna, 24-27 Mart 2000. Bu konferans NATO, İngiliz Savunma Bakanlığı ve Kiev'deki Doğu-Batı Enstitüsü isimli sivil toplum örgütünce düzenlenmiştir.

5 Erken Cumhuriyet döneminde ordu-siyaset ilişkilerinin gerçekçi ve doyurucu bir analizi için bkz. D. Lerner ve Richard Robinson, "Swords and Ploughshares-The Turkish Army as a Modernizing Force," *World Politics*, 13, (1960-61); Dankwart A. Rustow, "The Army and the Founding of the Turkish Republic," *World Politics*, 4 (Temmuz 1959).

6 Prof. Tarık Zafer Tunaya ile söyleşi. Söyleşiyi yapan Zafer Toprak, "Tüm Fikirler Serbestçe Açıklanabilmelidir.," 20 Şubat 1983 *Milliyet*.

7 Kemal Karpat, "The Military and Politics in Turkey:1960-64: A Socio-Cultural Analysis of a Revolution," *American Historical Review*, 65 (Ekim 1970), s. 1662; Kemal Karpat, "Military Interventions: Army-Civilian Relations in Turkey before and after 1980," A. Evin ve M.Heper, derleyenler, *State, Democracy and the Military in Turkey in the 1980's* (Walter de Gruyter: Berlin, New York, 1988), s. 138.

8 D. Lerner ve R. Robinson, "Swords and Ploughshares", s.42

9 Cem Eroğul, "The Establishment of Multiparty Rule" 1945-71," Irvin Schick ve Ahmet Tonak, derleyenler, *Turkey in Transition, New Perspectives* (Oxford University Press: New York, Oxford, 1987), s.118

10 Nurcan Akad, "O Gece 9", Türkiye'yi Sarsan Geceler Yazı Dizisi, 14 Temmuz 1994, *Hürriyet*.

11 Nurcan Akad, "O Gece 9 " 1987 yılında Başbakan Özal'ın danışmanı olan Güneş Taner'in anlattıkları.

12 Genelkurmay Başkanı Org. Hüseyin Kıvrıkoğlu' nun Cumhuriyetin 75. yıldönümü nedeniyle *Sabah* gazetesi okurları için kaleme aldığı mesaj. "Uyanık ve Tetikteyiz", 30 Ekim 1998, Sabah.

13 Modernleşme, bunalım ve askerîyenin artan özerkliği konusunda soğuk savaş literatürüne örnek olarak bkz : Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (Yale University Press: New Haven, 1968), Samuel Finer, *The Man on Horseback: The Role of the Military in Politics* (Pall Mall: Londra, 1962) , derleyenler Leonard Binder, et al, *Crises and Sequences in Political Development* (Princeton University Press: Princeton, NJ, 1971).

14 Gencay Şaylan, "Ordu ve Siyaset : Bonapartizmin Genel Kültürü," *Bahri Savcı'ya Armağan* (Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları: Ankara, 1988).

15 Güvenlik kavramına ilişkin olarak ordulardaki değişimi incelemek için bkz. der. Charles Moskos, et al, *The Postmodern Military* (Oxford University Press: Oxford, 2000); derleyenler Mary Kaldor ve Basker Vashee, *Restructuring the Global Military Sector*, Sayı 1: New Wars (Pinter: Londra ve New York,1997); Mary Kaldor, derleyenler; Ulrich Albrecht ve Genevieve Schmeder, *Restructuring the Global Military Sector, Sayı 2: The End of Military Fordism* (Pinter: Londra ve New York,1998); Mary Kaldor, ed. *Restructuring the Global Military Sector*, Sayı 3: Global Insecurity (Pinter: Londra ve New York, 2000).

16 *Resmî Gazete*, sayı 18218, 11 Kasım 1983.

17 *Resmî Gazete*, sayı 18218, 11 Kasım 1983.

18 *Beyaz kitap 2000*, Millî Savunma Bakanlığı, s.1.

19 *A.g.e.*, İkinci Kısım.

Ordu ve Resmî Atatürkçülük

DOĞAN AKYAZ

Atatürkçülüğün Türkiye'nin siyasal gelişiminde demokratikleşme sürecini bazı biçimlerde genişletici rol oynadığı gerçeğin nasıl bir yüzü ise, egemen ideoloji olarak rolünün, bu bağlamda bir sorun kaynağı olduğu da diğer yüzüdür. Tam da bu noktada, tarihsel ve teorik/hukukî zemin üzerine oturttuğu görevini yalnızca ülke topraklarını ve bağımsızlığını dış güçlere karşı korumakla sınırlı görmeyip rejimi ve Atatürk İlke ve İnkılaplarını -Atatürkçülüğü- korumayı da üstlenen ordunun Atatürkçülük perspektifinin hangi parametrelerde ortaya çıktığı açıklanmaya muhtaçtır. Konu ordunun rejim içindeki işlevi/konumu bağlamında ve mukayeseli olarak ele alınabilir.

Atatürk'ün siyasal ve sosyal reform programının temel ilkelerine daha resmî ve doktriner bir nitelik kazandırma- ideolojik formülasyon-çabalarında 1919-1938 yılları oluşma ve bir dereceye kadar da incelenme yılları olmuştur. Atatürk dönemi olarak isimlendirilen bu dönemde ordu 1919-1925 arasında Kemalist devrimin destekleyici silahlı gücü ve en güçlü dayanağı; 1925-1938 arasında ise eserinin koruyucu gücüdür. 1945-1960 yılları arasında Atatürkçülük ideolojisi adına bazı önemli gelişmeler kaydedilmekle birlikte daha az çalışmanın yapıldığı, çoğunlukla aktarma çerçevesinde kaldığı yıllardır. Bu yıllarda siyasal sistem içinde ordunun konumunu belirleyen olay, önce Kemalist devrimin bekçiliğinden ardından da iktidar ortaklığından uzaklaştırılmış olmasıdır (Kili, 1975: 23; Ozdağ, 1991: 43, 126, 147) Çok partili yarışmacı siyasal yaşamla birlikte siyasal elitin artık daha çok bürokrat aydınlar ve bürokratlaşmış devrimcilerden oluştuğu düşünüldüğünde iktidar ortaklığından çıkarılmanın zaten ordunun yapısal sorunları ve profesyonel kaygılar yüzünden görece radikalize olmuş subay heyeti üzerinde etkili sonuçlar doğurması zor olmadı. Zira ordu İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra geleneksel yapısından koparak Amerikan usul ve prensipleri doğrultusunda yeniden olma organize süreci içindeydi. Söz konusu süreç silah, araç-gereç ve teknolojik değişim yanında subay heyetinin zihniyetini de derinden etkilemişti. Nitekim siyasal iktidara karşı ilk gizli örgütlenmelerin bu yıllarda açığa çıktığını, Demokrat Parti iktidarının ilk yıllarındaki gevşemenin ardından 1950'lerin ortalarından itibaren büyük bir ivme kazanarak siyasal düzene müdahale ile 1960'da zirveye ulaştığını biliyoruz. Bu bağlamda 1960 yılı ordu ve Atatürkçülük ideolojisi ilişkisinde en önemli kilometre taşlarından birisidir.

Her ne kadar DP hükümetinin orduya karşı belirgin duyarsızlığının Atatürk'ü gözden düşürmeyle eşanlamlı olduğunu otomatik olarak varsaymak mümkün olmasa da 27 Mayıs müdahalesinde genç subayları siyasî iktidara karşı gizli örgütlenmelere götüren nedenlerden önemli birisi bu subaylarda yer eden, iktidar partisinin Atatürk devrimlerine özellikle laikliğe karşı tavır almış olduğu inancıydı. Örgütlenme sürecinde birçok grubun amaçları arasında Atatürkçülüğün korunması veya yeniden canlandırılması yer almıştı. Örneğin orduda reform yapmak ve gelecekteki gelişmeler karşısında herhangi bir müdahaleye hazır olmak amacı taşıyan Harp Akademisi örgütünün çekir-

dek kadrosu 1956 yılında "Atatürkçüler Cemiyeti" adıyla bir araya gelmişti. Müdahaleden sonra da bu subaylar kendilerini yalnızca devleti değil, Atatürk ilke ve inkılâplarını da korumaktan sorumlu görmüşler ve müdahaleyi bu temelde gerekçelendirmişlerdir. Orhan Erkanlı'nın ifadesiyle belirtmek gerekirse 27 Mayısçılar "Atatürkçülüğün arkasına sığınarak ve kendisine hakem görevi vererek işe başlamışlardır" (Erkanlı, 1972: 143). Böylece 27 Mayısçı subaylar ordunun müdahalecilik mirasına yeni bir öğe katarak bir anlamda kendilerinden sonrakiler için trajik sonuçlara yol açacak bir emsal yaratıyorlardı.

Atatürk ilke ve inkılâplarının korunması düşüncesi müdahaleden hemen sonra kurulan MBK'ya yansımıştır. Komite üyeleri arasında anlaşmazlıklar ve tasfiyeye kadar giden fikir ayrılıklarına rağmen, üzerinde anlaşma sağlanan bir konu varsa o da, "Atatürk ruhunun canlandırılması ve halkın Atatürk ilke ve inkılâplarına bağlılığının güçlendirilmesi" gereği idi. Nitekim bu anlayış ilk kez Ülkü ve Kültür Birliği kurulması için hazırlanan kanun tasarısında ortaya konmuştu. Tasarıya göre kurulacak olan "Türkiye Ülkü ve Kültür Birliği Genel Başkanlığı"nın amaçlarından birisi "Atatürkçü ruh ve ülkü yolundaki devrim idealini yaymak" idi. Teklif Komite'de bölünmeye neden oldu ve yarattığı tepkiler sonucu geri çekildi. Fakat en azından "Atatürk reformlarının daha sıkı bir merkezî kontrolle ele alınması"na yönelik eğilimleri gösteriyordu (Weiker, 1967: 154-161; Ozdağ,1997: 363-367).

Atatürkçülüğün radikal subaylarca ordu hiyerarşisine ters darbe girişimlerinin meşrulaştırılmasında bir araç olarak kullanılmasının en açık ve ilk örneği Talat Aydemir'in darbe girişimlerinde görülür. İlk darbe girişiminde (22 Şubat 1962) bir eksiklik olarak ortaya çıkan darbeye ideolojik bir temel verme gereğini kavrayan Aydemir; "Atatürk sağ olsaydı, o da böyle yapardı", "Atatürk sağ olsa idi, bugünkü memleket gerçekleri karşısında tekrar Samsun'a ayak basar ve mücadeleye yeni baştan girişirdi. Bizde kendimizi af ettiremezdik" (*Cumhuriyet*, 10 Kasım 1962; Aydemir, 1968: 208) diyerek niyetinin ipuçlarını veriyordu.

Nitekim ikincisinin (21 Mayıs 1963) hazırlıkları sırasında "Kemalizm Doktrini" adıyla bir bildiri hazırlandı. Harp Okulu ve genç subayları kazanmak amacıyla hazırlanan bildirinin nasıl kullanıldığını Aydemir şöyle açıklamıştır. "Zaten eskiden Silahlı Kuvvetler içinde kurulu bulunan teşkilatımızı yeniden daha güvenilir tarzda küçük rütbelerden başlamak üzere yukarı doğru reorganize ediyorduk. Bu teşkilat Türk ordusunda (Kara-Hava-Deniz-Jandarma) olmak üzere dört kuvvet içinde genç kuşaklar arasında çığ gibi gelişiyordu. Kısa zamanda çok iyi neticeler almıştık. Hele Kemalizm doktrini yayılıp dağıtıldıktan sonra bu gelişme iki kat daha artmıştı. Çünkü bundan evvel orduda yapılan çalışmalarda böyle esaslı doktrin fikrin kaleme alınmış değildi" (Aydemir, 1968: 168).

Ne var ki bildirinin Aydemir'in beklediği oranda etki yaratmadığı açıktır. Aslında etkisi yalnızca Kara Harp Okulu öğrencileri ile Tank Okulu'ndaki subaylarla sınırlı kalmıştır. Bununla birlikte önemli olan bir subayın Atatürk'ün adını ve Atatürkçülüğü bir darbenin "maskesi" olarak kullanabilmesidir.

Toplumun büyük bir bölümünün ideolojik kutuplaşmayla karakterize olduğu yıllarda Atatürkçülüğün radikal düşünce ve eylemlerin meşruiyet aracı olarak kullanılması çabaları daha da arttı. Özellikle 1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren fikrî bakımdan yayınlanan kitaplar Cumhuriyet tarihini yalnızca siyasî ve askerî yönüyle değil, sosyokültürel ve ekonomik yanıyla da ele almaya başlamıştı. Ülke sorunlarına çözüm olarak ileri sürülen görüşler konuları çoğunlukla "Kemalist perspektifle" ele aldıkları iddiasındaydı-

lar. Genellikle Atatürkçülüğün "Tam Bağımsızlık" ve "Millî Egemenlik" ilkeleri öne çıkartılıyor, bu ilkeler üzerinden çok geniş bir yelpazedeki görüşler Atatürkçülük ile bağdaştırılıyordu. Soğuk Savaş döneminin etkisiyle ideoloji hemen her alanda belirleyici unsurdu. Sol ideolojiler bu dönemde üniversite öğrencileri için olduğu kadar askerî öğrenci ve genç subaylar için de çekiciydi.

Oysa aynı dönemde askerî öğrenci ve genç subaylara verilen Atatürkçülük eğitim anlayışı onun kişiliği ve askerî dehası üzerinde yoğunlaşmaktan, yani Atatürk ruhuyla subaylar arasındaki özel ilişkiyi vurgulayan bir anlayıştan öteye gitmiyordu. İdeolojik içerikten yoksun bir Atatürkçülük perspektifi yolunu arayan genç subay ve askerî öğrenciye artık doyurucu gelmemeye başlamıştı. Ordu açısından bunun anlamı ve sonucu; yapı taşının en önemli unsurunu oluşturan personelinin, şu veya bu şekilde Atatürkçülükle bağdaştığı iddiasındaki çeşitli "yıkıcı" ideolojilere angaje olması ve ordu sisteminin ideolojik tehdit ile yüz yüze gelmesidir.

Ordunun buna ilk tepkisi, tehdit değerlendirmesine paralel olarak, yükselen radikal sola karşı kendi personeline komünizmle mücadele etmenin araçlarını vermek oldu. Bu amaçla Ekim 1965'te Genelkurmay Başkanı Cemal Tural, "Komünizmle Mücadele (El Kitabı)" başlıklı küçük bir broşür yayımladı. Broşürün yayımlandığı emirde konuların birliklerin ders planlarında yer alması ve bütün askerlere öğretilmesi isteniyordu. Komünizmie mücadele için aile, anayasa temelinde demokrasi, temiz bir Türkçe kullanılması, atalara ve tarihten gelen örf ve adetlere bağlılık gibi araçlar sıralanmıştı (Genkur. Yay., 1966: 23-28). Ancak bir araç olarak Atatürkçülükten hiç söz edilmiyordu. Dahası bu tarihlere kadar askerî okullarda özel olarak "Atatürkçülük" hakkında dersler bile yoktu.

1965-1966'da Kara Kuvvetleri'ne bağlı okullardaki müfredat programları baştan sona gözden geçirilmiş, bazı değişiklikler yapılmıştı ama bunların içinde Cumhuriyet tarihinin öğretilmesi tarzıyla ilgili önemli sayılabilecek bir değişikliğe yer verilmemişti. Atatürkçülük ile ilgili herhangi bir ders de eklenmemişti. Böyle bir ideolojik tedbir henüz gerekli görülmüyordu.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra soğuk savaşın etkisiyle "Millî Savunma" düşüncesi yerini "Millî Güvenlik"e bırakmış ve bunun eğitim alanına yansıması bütün ortaöğretim müfredatına *Millî Güvenlik* derslerinin konulması olmuştu. Aslında savaş öncesinden itibaren lise ve dengi okullarda daha sonra *Millî Savunma* dersleri denilen askerlik dersleri vardı. Fakat bu derslerde öğrencilere bazı temel asker becerilerinde pratik deneyim dahil çeşitli askerî konularda yalnızca temel bilgiler veriliyordu. Yani *Millî Güvenlik* kavramının içerdiği siyasal/ideolojik bir yanı yoktu. *Millî Güvenlik* dersinin amacı "Türk gençliğini daha okul çağından itibaren yurt savunmasına hazırlamak, milliyetçi ve vatansever bir gençlik yetiştirmek" idi (MEBTD, 26 Eylül 1966). Programı genelkurmay tarafından hazırlanmıştı ve ne Atatürk'ten ne de Atatürkçülükten söz ediliyordu.

1960'lı yılların sonuna doğru ideolojik kaynaklı şiddet ve terör eylemlerinin artması üzerine ordu üst kademeleri ülkenin kötüye giden durumunun düzeltilmesi ve olayların önlenmesinde ordunun nasıl bir rol oynaması gerektiği konusuna odaklanmıştı. Ancak komuta kademelerini kaygılandıran yalnızca ülkenin durumu değil, aynı zamanda ordunun iç durumuydu. Çünkü özellikle genç subaylar arasında radikal fikirler hızla yayılıyordu. Genç subaylar 27 Mayıs ve onu izleyen dönemde hükümetlerin yapamadıklarına inandıkları reformların devrimci bir düzen değişikliği ile gerçekleştirilebileceğine inanmaya başlamışlardı. Aslında radikal subaylardaki bu düzen değişikliği fikri üst kademelerde bulunan bazı komutan-

larca da paylaşılıyordu. Fakat komutanlar genç subaylar kadar radikal değillerdi. Aydemir olaylarından sonra hızını kaybeden ama her zaman var olan ordu içi örgütlenmeler yeniden başlamıştı.

Üstelik önceki dönemin örgütlenmelerinden farklı olarak subayların büyük bir kısmı bu kez sosyal ve ekonomik politika kaygısıyla harekete geçiyordu. Atatürk ve Atatürkçülük bir kez daha askerlik dışı faaliyetlerin gerekçesiydi. Amaçların gizlenmesinde kullanılan bir araçtı. Örneğin 1971'de Batur ile yakın ilişkisi olan grup kendisine "Devrimci Kemalizm Grubu" adını vermişti. Bu subaylar kendilerini "gerçek Atatürkçü" olarak görüyordu. Batur'a göre ise grubun kurmayı düşündüğü rejime yönelik önerilerin Kemalizmle ilgisi olmadığı gibi "Atatürk'ün ruhunu muazzep eder" idi (Batur, 1985: 221; Gürkan, 1986: 226-248; Hughes, 1994: 111-114).

Böylece Aydemir'den sonra radikal subaylar bir kez daha Atatürkçülüğü kendi darbelerinin meşrulaştırılmasında kullanmaya çalışıyor, fakat hangi yaklaşımın gerçek Atatürkçülükle tutarlı olduğu konusunda yüksek komuta kademeleriyle anlaşmazlığa düşüyorlardı.

Aslında "Gerçek Atatürkçülük" tartışmaları yüksek rütbeli subaylar arasında da yapılıyordu. 12 Mart öncesinde generallerin bir kısmı bazen gençliğin ve milletin Kemalizm etrafında toplanmasını isterken, Kemalizm teriminin artık kullanılmaması gerektiğini, çünkü solun onu istismar ettiğini söyleyenler de vardı. Belirtildiğine göre Kemalizm yerine "Atatürk İlkeciliği"nin kullanılmasını öneren korgeneraller bile olmuştu (Batur, 1985: 282). Bu tartışmalar içinde 12 Mart 1971'e gelindi ve muhtıra verildi. Muhtıra metninde mevcut anarşik durumun ortadan kaldırılması ve reformların uygulanması istenirken muhtıracılar bunun "Atatürkçü bir görüşle" ele alınması istemişti. Fakat Atatürkçü görüşün ne olduğu açık değildi. İşte bu aşamada Atatürkçülüğün diğer ideolojilerden uzaklaşmada kullanılabilecek açık bir doktrine çevrilmesi gereği ortaya çıkıyordu.

Atatürkçülüğün doktriner bir ideoloji halinde sunulması konusunda muhtıradan hemen önce sivil ve askerî akademisyenler tarafından önemli çalışmalar yapılmaya başlanmıştı. Örneğin Suna Kili *Kemalism* adlı kitabında, Kemalizm ideolojisinin Atatürk'ün sağlığında yeterince sistematize edilmemesinin bugünkü karışıklığa katkıda bulunduğunu belirttikten sonra Atatürk'ün sözleri ve konuşmalarına dayalı olarak "Kemalizm İdeolojisinin" temel ilke ve kavramlarını ortaya koymuştu. Kili, birbiriyle çatışan çeşitli görüş, doktrin ve ideolojilerin bütün yandaşlarının Atatürkçülük ideolojisine bağlılık iddiasından dolayı, Kemalizmin çağdaş yorumlarının sağcıdan sosyaliste kadar geniş bir yelpazeye yayıldığına dikkat çekiyordu (Kili, 1969: 54-60). Kili'ye göre bu "sözde Atatürkçülük" anlayışıydı.

Benzer şekilde İsmet Giritli'de *Kemalizm* adlı kitabında Kemalizmi basitçe Batılılaşma olarak tanımlıyor ve temel ilkesinin ideolojik bağımsızlık olduğunu vurguluyordu. Giritli Marksizm ile Kemalizmin uyuşmadığını, gençliğinin aşırı sağa ve aşırı sola kaymasının Kemalizmin yeterince öğretilmemesinden kaynaklandığını, toplumdaki kutuplaşmayı önlemenin tek yolunun "Kemalizmin bizim kurtuluş, kuruluş ve yeni doğuş kaynağımızdır" düşüncesine bağlı Atatürkçü kuşaklar yaratmak olduğunu savunuyordu (Giritli, 1970: 14, 49, 72). Kili ve Giritli gibi akademisyenlerin dışında emekli albaylardan mühendislere kadar daha birçok kişi Atatürkçülük üzerine kitaplar yazdı.

Ordu eliyle yürütülen çalışmalarda iki husus dikkat çekmektedir. İlki, bu yıllarda sivil akademisyenlerden farklı olarak ordunun Atatürkçülüğü henüz bir ideoloji olarak sınıflandırmaktan kaçınmasıdır. Her ne kadar Atatürkçülükte diğer "sapık" ideolojilerin karşıtı görülmeye başlanmışsa da ideoloji yerine "dünya görü-

şü" ya da "düşünce sistemi" kavramları tercih edildiği görülür. Bunda şüphesiz ideoloji sözcüğünün Komünizm ve Faşizm gibi totaliter/otoriter ideolojileri çağrıştırmasının etkisi büyüktü.

İkinci nokta, Atatürkçülüğe daha fazla önem verilmeye başlanmasıdır. Nitekim 1973'te millî güvenlik derslerinin gözden geçirilmesi sırasında bu değişim açıkça görülür. Yine genelkurmay tarafından hazırlanan yeni programın temel özelliği "Atatürk ilkelerine tamamen sadık ve inanan bir gençlik" yaratılmasına yer vermesidir. Öncekilerde olmadığı derecede artık Atatürkçülüğe önem verilen programda "çağımızın ve yurdumuzun içinde bulunduğu gerçekler nedeniyle bütün millî güvenlik konuları Atatürkçü açıdan" değerlendiriliyordu. Ders kitabı da aynı düşüncenin etkisi altında hazırlanmıştı.

Ordunun kurumsal çabalarına paralel olarak özellikle erbaş ve erleri Atatürk ve Atatürkçülük konularında eğitmek için tek tek subayların çabaları da görülüyordu. Tipik bir örnek bu yıllarda Albay Muhittin Fisunoğlu'nun, Kıbrıs'ta başlattığı "Atatürk Kimdir?" sorusuna cevap aramaya dayalı programıyla Atatürk'ün kim olduğunu öğretmeye çalışmasıdır. Fisunoğlu sonraki yıllarda orgeneralliğe kadar yükselerek Kara Kuvvetleri Komutanı olacak, "Erbaş ve Erler için Atatürkçülük" adlı bir broşür hazırlayacaktır. Buna göre Atatürk; "En Büyük İnsan, En Büyük Komutan, En Büyük Teşkilatçı, En Büyük Milliyetçi, En Büyük Dahi, En Büyük Siyaset Adamı, En Büyük İnkılapçı, En Büyük Lider, En Büyük Devlet Adamı, En Büyük Politikacı" idi.

Ordu içinde Atatürkçülüğe daha fazla önem verme eğilimi ile ilgili olarak P. Hughes, bir generalin kendisine aktardığı şu sözleri belirtir; "1960 İhtilali'nden hemen sonraki senelerde Atatürkçülük hakkında fazla bir şey söylenmedi. Bunun sebebi, tehdit –ve bilhassa soldan gelen tehdit- o zamana kadar fazla büyük görülmemiştir. Onun için Atatürkçülüğün işlenmesi gerekli görülmedi. Fakat 1960 yıllarının sonlarında soldan (ve aynı zamanda sağdan) gelen tehdit daha endişe verici olmuştur. Nitekim, 1970'lerin başlarında Atatürkçülüğün işlenmesi gereği duyulmuştur. O zaman asker kesimimiz halkımızı -ve bilhassa gençlerimizi- sapık ideolojiler ile saptırmamak maksadı ile 'bizim bir ideolojimiz var, o da Atatürkçülük' fikrini vurgulamaya karar verdiler" (Hughes, 1994: 118-119).

1970'lerde gittikçe daha çok vurgulanan Atatürkçülük ordu açısından artık her türlü siyasal istikrarsızlık ve belirsizliğin aşılmasında aranılacak bir ölçüt haline gelmeye de başlamıştı. Örneğin 1973 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde ordu üst yönetimi kendi cumhurbaşkanı profilini çizerken, tarafsızlık ve milletçe sevilen ve sayılan bir kişi olması yanında "Atatürk İnkılâp ve ilkelerinden taviz vermeyecek ve taraf tutmayacak birisi" olarak tanımlıyordu (Evren, 1990: 158).

Orduyu resmî bir Atatürkçülük anlayışı geliştirmeye iten önemli bir faktör Atatürkçülüğün saptırılması karşısında duyulan kaygıydı. Saptırılmış bir Atatürkçülük anlayışının ordunun genç subay ve askerî öğrencilerini etkilemesi bu kaygıyı daha da derinleştiriyordu. Nitekim Cumhuriyet'in ellinci yıldönümü nedeniyle genelkurmay başkanlığı tarafından yayımlanan "Türk Silahlı Kuvvetleri ve Atatürkçülük" adlı kitap bu kaygının izlerini taşır. Tuğgeneral Turhan Olcaytu tarafından yazılan kitapta, altı ilke "Atatürk'ün siyasal sisteminin ilkeleri" olarak açıklanıyordu. Genel olarak diğer ideolojilere Atatürkçülüğü saptırdıkları düşünülen noktalarda cevaplar verilmesi anlayışıyla kaleme alınmıştı. Örneğin Cumhuriyetçilik İlkesi açıklanırken; "bugün Türkiye'de devlet kadrosunun, bütün yöneticilerin ve her kişinin üzerine titreyeceği bağımsızlık; Atatürk'ün tanımladığı biçimdeki bağımsızlığımıza gölge düşürmekten büyük bir dikkatle sakınmaktır. Atatürkçülük ancak bununla mümkündür. Burada

13 Eylül 1980 Cumartesi

Hürriyet

TÜRKİYE TÜRKLERİNDİR

GÜNLÜK MUSTAKİL SİYASİ GAZETE

Kurucusu: SEDAT SİMAVİ (1894 - 1965)

FİYATI 15 LİRA

Terörün sonucu: Yönetim Milli Güvenlik Konseyinde

Atatürk yolunda devam

Atam,

Ne sağ, ne de sol.
Atatürk Türkiye'si doğrultusunda bir ülkenin hayrsiyeti kişileri olarak birlik içinde, dipdiri ve senin yolundayız.
Suna asla şüphen olmasın:
Senin emanetin Cumhuriyet, ilelebet payidar olacaktır.
Hainler, gafiller, tüm iç ve dış düşmanlar hakettiklerini bulacaklardır.
Müsterih ol Atam.

Hürriyet

● Orgeneral Evren demokrasinin sağlam temellere oturtulacağını, anayasa, seçim ve partiler yasalarının değiştirileceğini, seçime gidileceğini açıkladı

Kendinden önceki iki darbe gibi 12 Eylül de "Atatürkçülük yolunda devam" vurgusunu sürekli öne çıkarıyordu.

şuna işaret etmeliyiz ki, son yıllarda aşırı solcuların, komünistlerin sokaklarda bağırdıkları ve duvarlara yazdıkları 'Tam bağımsızlık' sözleri Türkiye'yi bir komünist peyki haline getirmekten başka bir anlam taşımamaktadır" deniliyordu. Halkçılık ilkesinin Marksizmin önüne geçilmez olduğunu iddia ettiği ve kamçıladığı "sınıf bilincini, sınıf çıkarını, sınıflar arası çatışmayı reddeden bir ilke" olduğuna dikkat çekiliyordu.

Olcaytu'ya göre Atatürkçülük bir ideoloji ya da doktrin değil dogmalardan arınmış bir dünya görüşüydü. İnkılapçılık ilkesi sayesinde sonsuza kadar uzanan bir uygulama niteliği ile siyasî doktrinlerin çok üstünde bir güce ulaşmıştı. Bu dünya görüşünü bozan her düşünce, her eylem ve davranış Atatürkçülüğü saptırmaktı. Anlaşıldığı kadarıyla ordu, Atatürkçülüğü hâlâ bir ideoloji olarak nitelememe tutumunu sürdürmektedir. genelkurmayın yayınıyla buna belli bir derecede resmîyet kazandırmaktadır (Hughes, 1994: 120-121).

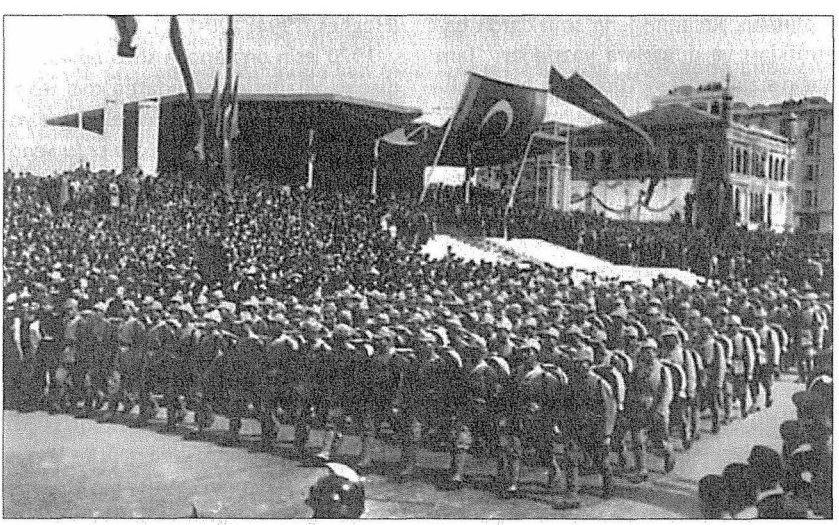
1970'lerin ortalarında sözü edilen endişeler yüzünden standartlaşmış resmî bir Atatürkçülük versiyonu geliştirme yolundaki çabalar arttı. 1976'da ordu kendi personeline Atatürkçülüğü daha sistematik bir şekilde öğretme çabasına girdi. Bu maksatla birliklerde gece derslerinde, askerî okullarda ATAT eğitimi süresince verilecek Atatürkçülük eğitiminde okutulmak üzere "Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihimiz" adıyla bir kitap hazırlanması kararlaştırıldı. 1977 Aralık ayında KKK tarafından yayımlanan bu kitap daha çok öğretme işinde birlik sağlamak ve komutanlara yardımcı olması için hazırlanmıştı. Son bölümde Atatürkçülük tanımlanırken daha önce açıklanan "Atatürk ilkeleri ve inkılâpları ile bunların dayandığı temeller Atatürkçülüğü oluşturur" denilmekte ve böylece Altı Ok ile Atatürkçülük arasındaki bağ muhafaza edilmekteydi

di. Ayrıca Atatürkçülüğün nitelikleri belirtilirken ilkeler arasında bütünlük olduğu, birinin diğerinden ayırt edilemeyeceği, her ilkenin ve inkılâbın bütünü oluşturmada aynı düzeyde önem ve değeri olduğu vurgulanıyordu.

Özellikle vurgulanan bir diğer konu ise, Atatürkçülükten faydalanarak kendilerini kabul ettirme çabası içindeki kaynağı dışta bazı aşırı akım ve ideolojilerle Atatürkçülüğün hiçbir ilgisinin olmadığı idi (KKK yay. 1978: 89-90). Kitapta ideoloji sözcüğünü kullanmama eğilimi devam etmekle birlikte Atatürkçülük diğer ideolojilere bir alternatif olarak sunuluyordu. 1978-1979 yıllarında kitap emirlerle tüm birliklere dağıtılarak Atatürkçülük öğretiminde "esas doküman" olarak kullanılmaya başlandı.

Ordu eliyle yürütülen Atatürkçülüğü öğretme çabalarında 1980'lere doğru gözlenen önemli bir gelişme odağın gittikçe sivil kesime doğru kaymasıdır. Bu çerçevede 1979 yılı mayıs ayında genelkurmay başkanlığı millî eğitim bakanlığına *Millî Güvenlik* dersleri için yeni bir program göndermişti. Atatürk ve Atatürkçülüğe daha da fazla yer verildiği görülen programın genel amacının ilk unsuru "yarınlarımızın koruyucusu ve kollayıcısı, geleceğimizin teminatı, Atatürk'ün İstiklal ve Cumhuriyet'imizi emanet ettiği Türk gençliğini Atatürk İlkelerine inançla bağlı olarak yetiştirmek" olarak açıklanıyordu (MEBTD, 15 Ekim 1979). Ayrıca bütün *Millî Güvenlik* konularının Atatürkçü bir perspektifle değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştı. Öğretim esaslarında Atatürkçülüğün bir inanç sistemi olduğu, Türk Devleti'nin ulusu ve vatanı ile bölünmez bir bütün olduğu, Atatürk ilkelerinin birlik ve beraberlik içinde çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmak ve geçmek açısından öneminin üzerinde durulması isteniyordu.

Böylece 1970'lerin sonuna gelindiğinde ordu yalnızca kendi personeline değil orta ve yüksek öğrenim gençliğine de Atatürkçülüğü öğretme çabasına aktif olarak başlamıştı. Başlıca kaynakları Kara



Askerî geçit resmi. Mustafa Kemal'in 1937'deki sözleri, ordunun rejim açısından 'profesyonel' işlevinin ötesinde ifade ettiği anlamı özetler: "Ordumuz, Türk birliğinin, Türk kudret ve kabiliyetinin, Türk vatanseverliğinin çelikleşmiş bir ifadesidir. Ordumuz, Türk topraklarının ve Türkiye idealini tahakkuk ettirmek için sarf etmekte olduğumuz sistemli çalışmaların yenilmesi imkânsız teminatıdır."

Kuvvetleri'nin *"Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihimiz"* ile genelkurmayın *Millî Güvenlik* dersleri için hazırlamış olduğu kitaplar idi. Subaylar bu kitapları askerî birliklerin yanı sıra derse girdikleri sivil okullarda da kullanıyorlardı. Türk gençliği artık ordu tarafından resmî olarak onaylanmış ve kendilerini bu kutsal ideolojinin koruyucuları olarak gören kişiler tarafından sunulmuş bir Atatürkçülük versiyonunu öğreniyordu.

12 Eylül 1980'de "Türk Silahlı Kuvvetleri İç Hizmet Kanunu'nun verdiği Türkiye Cumhuriyeti'ni koruma ve kollama görevini Yüce Türk Milleti adına emir ve komuta zinciri içinde ve emirle yerine getirme kararı alarak" ülke yönetimine el koyduğunu açıkladı. İktidarı ele geçiren MGK (Millî Güvenlik Konseyi) adına yayınlanan ilk bildiride (1 No'lu Bildiri), devletin, başlıca organları ile işlemez duruma getirildiği, anayasal kuruluşların tezat ve suskunluğa büründüğü, siyasal partilerin kısır çekişmeler ve uzlaşmaz tutumları ile devleti kurtaracak birlik ve beraberliği sağlayamadıkları ve gereken tedbirleri alamadıkları ileri sürülüyordu. Bunların hemen arkasından da "Atatürkçülük yerine irticai ve diğer sapık ideolojik fikirlerin üretilerek..." devletin güçsüz bırakılıp acze düşürüldüğüne dikkat çekilmişti (Evren, 1990: 546).

Açıklamalara bakılırsa daha ilk günden itibaren devlet otoritesinin yeniden tesis edilmesi ve demokratik düzenin işlemesini engelleyen nedenleri ortadan kaldırmanın yanında MGK rejiminin amaçlarından birisi de, Atatürk ilkelerine yeniden güç ve işlerlik kazandırmaktı. Gerçekten de uzunca bir süreden beri yüksek komuta heyetinde bulunan generaller devlet otoritesinin yeniden tesis edilebilmesinin, ancak, başta siyasî partiler olmak üzere tüm anayasal kuruluşların Atatürkçü bir görüşle bir araya gelmeleri ile mümkün olacağını ileri sürmekteydi. Zaten Atatürkçülük, daha önceki müdahalelerde olduğu gibi, ordunun siyasal sürece müdahalesinin meşru dayanağı olarak görülüyordu. 12 Eylül yönetimine göre Türkiye'yi bölen kutuplaşmada Türk Silahlı Kuvvetleri sadece Atatürk ilkeleri doğrultusunda yürüdüğü için tarafsız kalabilmişti. Türk toplumunun en saf Atatürkçü unsuru olan orduya, yalnızca Atatürk ilke ve inkılâplarının devamlı takipçisi ve koruyucusu olduğu için değil, aynı zamanda topluma bunları doğru şekilde açıklayacak yegâne kurum olduğu için de güvenilebilirdi.

30 Eylül 1980'de Kara Harp Okulu'nun ders yılı açılış töreninde Devlet Başkanı Evren genç subay adaylarına şöyle sesleniyordu; "Bu çağlarda sizlere çok kimseler yanaşır, izm'li ideolojileri aşılamak ister. Bunları biz çok yakinen biliyoruz. Eğer izm'li bir ideoloji aşılamak lazım gelirse, işte Ulu Önder Atatürk'ün Kemalizm ideolojisi vardır. Onu benimseyiniz...sizlere aşılanmak istenen izm'lere kulağınız tıkayın, sırtınızı çevirin" (Evren, II, 1991: 82). Evren'in mesajı açıktı; öğrenciler bir izm, bir siyasal ideoloji arayışı içinde iseler bu MGK'ca üretilen Atatürkçülükten başka bir şey olmamalıydı.

MGK, sadece askerî öğrencileri değil bütün gençlerin, Atatürk ilkeleri yerine komünizm, faşizm ve İslâmî fundamentalizm gibi "yabancı" ideolojilerle yetişmesinin önüne geçecek tedbirleri behemehal almak istiyordu. İlk girişilen işlerden biri, binlerce siyasî tutukluyu sıkı bir Atatürkçülük eğitiminden geçirmek oldu. Bu dönemde Mamak Cezaevine yaptığı ziyareti anlatan bir gazetecinin ifadesiyle "verilen emirle birlikte *Atatürk'ün Gençliğe Hitabesi*'ni ya da *Onuncu Yıl Nutku*'nu hançerlerini yırtarcasına ezbere okuyan" (Milliyet, 08 Aralık 1980) çok sayıda tutuklu bu Atatürkçülük eğitiminden geçirildi. Bu sırada üzerinde dramatik bir üslupla durulan temel tespit, bu gençlerin Atatürk ve Atatürkçülük hakkında "bilgisiz" oldukları idi; "zararlı" ideolojilere kapılmaları, bu bilgisizliğe bağlanıyordu. Tedbir olarak

hemen genelkurmay tarafından Atatürk'ün çeşitli konulardaki sözlerinden oluşan bir derleme oluşturma projesi başlatıldı. Bu proje Mart 1982'de *Atatürkçülük/Birinci Kitap*'ın yayımlanmasıyla hayata geçirilecektir.

Ordunun geliştirdiği onaylanmış resmî Atatürkçülük anlayışı, 12 Eylül'den sonra toplumu ve devleti yukarıdan aşağıya doğru yeniden düzenleme ve denetleme çabası içinde "güçlü devlet-otoriter yönetim" isteğine denk düşüyordu. Toplumun bu yöndeki ideolojik rehabilitasyonu için Atatürkçülük ideolojine başvurulacaktı.

Nitekim ilk olarak 1976 başında ortaya atılan Atatürk'ün yüzüncü doğum yıldönümünü "Atatürk Yılı" olarak kutlamak düşüncesi bunun için iyi bir fırsat yarattı. 23 Eylül 1980'de, müdahaleden yaklaşık iki hafta sonra, Atatürk'ün yüzüncü doğum yıldönümünün bütün yıl boyunca kutlanması için düzenleme ve başlıca faaliyetleri içeren bir kanun çıkarıldı. 2302 sayılı Kanun doğrultusunda "Atatürk Yılı" veya "100. Yıl", seminerler, sempozyumlar, konferanslar, yarışma ve törenler de dahil olmak üzere yurtiçi ve yurtdışında birçok faaliyetle kutlanacaktı. Amaç, "Atatürkçü düşünce tarzı ve Atatürkçü davranışı" aydınlatmaktı. Bu faaliyetlerin koordinasyonunu sağlamak ve yürütmek üzere bir devlet bakanının başkanlığında Kutlama Koordinasyon Kurulu oluşturuldu. Devlet Başkanı Orgeneral Evren'in başkanlığındaki Millî Komite ise bütün faaliyetleri planlayacak ve planlananları onaylayacaktı. 5 Ocak 1981'de TBMM'nde yaptığı bir konuşmayla Orgeneral Evren, 1981 Atatürk Yılı kutlamalarını başlattı (Evren, II, 1991: 182-189). Kampanya, dozu kimi zaman onu gerekli görenler arasında dahi tepkilere neden olacak bir yoğunlukla, 1982'ye de sarkarak sürdürüldü.

Bu arada devlet başkanı artık her konuşmasında Atatürkçülüğe değiniyordu. Türk gençlerinin Atatürkçülük konusunda bundan sonra daha ciddi ve kapsamlı eğitim göreceklerini söylüyordu. Eğitim bu kampanyanın odağındaydı. Bu çerçevede ilk önemli adım inkılâp tarihinin orta öğrenim düzeyinde standart tarih dersinden ayrılması ve 1981-1982 eğitim-öğretim yılından başlayarak *Türkiye Cumhuriyeti İnkılâp Tarihi* adıyla yeni bir ders olarak konması oldu. Yüksekokullarda ders *Türk İnkılâp Tarihi* olacaktı. Derslerin temel amacı öğrencilere Atatürkçülüğü benimsetmek, Atatürk'ün dünya görüşünü ve düşüncelerini kavratmaktı. Atatürkçülüğe ayrılan bölüm altı ilke üzerinde yoğunlaşıyor, yardımcı ilkelerden bağımsızlık, millî egemenlik ve millî birlik ve beraberliğe dikkat çekiliyordu (MEBTD, 25 Mayıs 1981). Esas kaynaklar olarak ise *Nutuk* ve *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* idi. Ayrıca MEB'ce 18 Ocak 1982'de öğrencilerin Atatürkçü olarak yetişmeleri ve bunu bir davranış haline getirebilmeleri için yalnızca *Türkiye Cumhuriyeti İnkılap Tarihi* dersinin yeterli olamayacağı belirtilerek diğer tüm ders ve öğretmenlerinin derslerde yeri geldikçe öğrencilerin Atatürkçü yetişmeleri konusunda neler yapmaları gerektiğini açıklayan bir yönerge çıkartıldı.

1981 yılı sonlarına doğru MGK, YÖK'ün kurulması ile Atatürkçülük eğitimini yaygınlaştıran bir adım daha attı. MGK, Türkiye'nin "üniversite, akademi ve yüksekokullarımızın geçmişte ihmal ve istismar edildiği ve bu yüzden çok zarar gördüklerini" tespit ettiği için, "bu ilim ve irfan müesseselerimizi toplum yapımıza ve çağdaş hedeflerimize uygun müesseseler haline getirmek amacıyla" YÖK'ü kurdurmuştu. YÖK kuruluş kanununa göre yükseköğretimin ilk amacı "öğrencilerini Atatürk ilkeleri ve inkılâpları doğrultusunda Atatürk milliyetçiliğine bağlı...olarak" yetiştirmekti [Kanun No: 2547 madde: 4-a(1)]. Böylece yalnızca ortaöğretim öğrencileri değil aynı zamanda yüksek öğretim öğrencileri için de Atatürkçülük eğitimine yönelik kanun ve yö-

netmelikler hazırlanmış oldu.

Bu dönemde eğitim sahasında belirtilmesi gereken diğer bir gelişme de ilk ve orta öğrenimde zorunlu din kültürü ve ahlak dersinin konulmasıdır. MGK bunu Türk gençliğine genel olarak dinler ve özel olarak da İslâmiyet hakkında temel bilgilerin sağlam, doğru, resmî eğitim almış eğiticiler tarafından ve denetlenebilen bir ortamda verilmesi maksadıyla açıklıyordu. Ancak asıl niyetin izinsiz Kuran kurslarının popülerliğini geriletmek olduğu açıktı. Daha sonra 1982 Anayasası'na da giren bu karar aydınların bir kısmı tarafından ağır bir şekilde eleştirildi. İtirazların çoğu din eğitiminin gereğinden çok, dersin fundamentalist İslâmcılar tarafından istismar edileceğine yönelik kaygılardan kaynaklanıyordu. Bir kısım aydın ise yalnızca laikliğe aykırı olduğu düşüncesiyle karşı çıkıyor ve bu eğitimi destekleyenleri "Atatürk düşmanları" olarak niteliyordu.

MGK rejimi döneminde ordu içindeki Atatürkçülük eğitimi de sivil alana paralel bir yoğunlukta sürmekteydi. Örneğin 1981 yılı sonlarında Kara Kuvvetleri Komutanı Orgeneral Nurettin Ersin imzalı bir cep kitabı çıkarılmış ve tüm kuvvet personeline dağıtılmıştı. *Atatürk El Kitabı* adlı bu kitapçığın yayınlanma amacı "Kara Kuvvetlerimizin genç erleri ile subay ve astsubay adayı askerî öğrencilerine Atatürk'ü tanıtmada, Atatürk ilke, inkılâp ve fikirlerini öğretip benimsetmede, her zaman cepte ve elde bulundurulacak bir müracaat kitabı sağlayarak, kendilerine yardımcı olup, doğru yolu göstermek" idi. Bu kitapçıkta Atatürkçülük "Atatürk'ün görüş ve inkılâpları ile ortaya koyduğu yeni düşünce sistemi" olarak tanımlanmıştı (KKK Yay., 1981: 8, 20).

Yine orgeneral Ersin'in bu kapsamdaki bir diğer çabası da Kara Kuvvetleri bünyesindeki bütün birliklerde verilen seri konferanslar oldu. "Türkiye'de Yıkıcı ve Bölücü Akımlar", "Atatürkçü Düşünce ve Yaklaşım Tarzı", "Atatürk'ün Ekonomi Görüşü" konularında verilen bu konferanslarla "12 Eylül müdahalesini kaçınılmaz yapan her türlü yıkıcı bölücü akımlarla bunların dayandığı esaslar, uygulama taktikleri ve son bağımsız Türk Devleti olan T.C.'yi yıkmayı amaçlayan hedeflerin"gözler önüne serildiği belirtilerek, amacının "personeli bu akımlardan koruyarak devleti yıkılmaktan kurtarmanın yegane yolunun Atatürk'ün düşüncelerinin benimsenmesi olduğu" açıklanıyordu (KKK yay., 1982: 5). Belirtildiğine göre bir süre sonra bu konferanslar kitap haline getirilmiş ve asker sivil beş yüz bin kişiye dağıtılmıştır.

MGK'nın Atatürkçülük eğitimi konusunda en çok önem verip üzerinde durduğu konulardan birisi bir bilim kurulunca sivil ve askerî okullarda okutulmak üzere 'dört başı mamur bir yapıt' hazırlamaktı. Daha öncede değinildiği üzere Atatürk'ün çeşitli konularda söylediği sözlerin bir derleme şeklinde bir araya getirilerek yayını konusu, 12 Eylül'ün hemen ardından genelkurmayca başlatılmış bir projeydi. Bu kitap *Atatürkçülük/Birinci Kitap* adıyla Mart 1982'de Orgeneral Kenan Evren imzasıyla yayımlanmıştı. Kitabın ilk sayfasına konulan Emir'de belirtildiğine göre amaç; "geleceğin subay ve astsubaylarını kendi öz varlığımız olan Atatürkçülükte bütünleştirmek, sistemli bir eğitimle Atatürk Kültürü vererek Atatürkçülük ideolojisi ile dolu birer asker olmalarını sağlamak, Atatürkçülüğü bir bütün olarak ve bütün beşeri faaliyetleri kapsayacak genişlikte açıklamak"tı (Genkur. Yay., 1982: 1).

Ancak MGK Atatürkçülüğün bazı özelliklerini açıklayacak ve aydınların görüşlerini yansıtacak resmî olarak onaylanmış bilimsel bir Atatürkçülük kitabı hazırlanmasını istiyordu. Bu amaçla Genelkurmay İkinci Başkanı Orgeneral Necdet Öztorun'un başkanlığında bir "Bilim Kurulu" oluşturuldu ve Evren'in onayını aldıktan sonra çalışmalara başladı. Sonuçta da *Atatürkçülük/İkinci Ki-*

tap ortaya çıktı. İkinci kitabın hazırlıkları sırasında hedef kitle yalnız askerî öğrenciler değil bütün gençlik olarak belirlenmişti (Bölügiray, 1991: 34-35). Ardından da Atatürkçü Düşünce Sistemi'nin kilit özelliklerinin doğru ve birleştirilmiş bir sentezini vermek düşüncesiyle Öztorun'un bizzat bazı bölümlerini yazdığı Atatürkçülük/Üçüncü Kitap hazırlanarak 1983 yılında yayımlandı. Atatürkçülüğün tanımının yapılıp güçlü bir devleti öngördüğü vurgulanan son kitapta, Atatürkçülükte devletin dinamik idealinin yanı sıra temelini Atatürk'ün sözlerinin oluşturduğu devlet hayatı, fikir hayatı, ekonomik hayat, din ve laiklik konularına yer veriliyordu.

MGK döneminde ordunun üç yıl boyunca yürüttüğü Atatürkçülüğü yeniden etkin kılma çabalarının sonucunda bir Atatürkçülük tanımı ortaya çıkmıştı. *Atatürkçülük/Üçüncü Kitap*'ta yer alan, resmî ve onaylanmış bir özellik taşıması bakımından önemli olan bu tanımda Atatürkçülük şu ifadelerle tanımlanıyordu; "Türk Milletinin bugün ve gelecekte tam bağımsızlığa, huzur ve refaha sahip olması, devletin millet egemenliğini esasına dayandırılması, aklın ve ilmin rehberliğinde Türk kültürünün çağdaş uygarlık düzeyi üzerine çıkarılması amacı ile temel esasları yine Atatürk tarafından belirtilen devlet hayatına, fikir hayatına ve ekonomik hayata, toplumun temel müesseselerine ilişkin gerçekçi fikirlere ve ilkelere Atatürkçülük denir" (Genkur. Yay., 1983: 7).

Orgeneral Evren 3 Ekim 1983 tarihinde yine Kara Harp Okulu öğrencilerine yaptığı bir konuşmada ordunun bu kitaplara verdiği önemi şu sözlerle açıklıyordu. "Atatürkçülükten ayrıldığınız sürece, Atatürkçülükten saptığınız sürece bize hayat hakkı yoktur. Bu üç sene içerisinde bütün okullarımızda, özellikle askerî okullarımızda Atatürkçülüğün yerleştirilmesi için büyük çaba sarf ettik. Bu konuda çok kıymetli ilim adamlarımızı, tarihi değeri olan kişileri topladık ve üç tane kitap bastırdık ve sizlere okutulması için verdik" (Evren, IV, 1991: 358).

Buraya kadar anlatılanlardan varılacak sonuçları kısaca vurgulamak gerekirse şunlar söylenebilir: 27 Mayıs askerî müdahalesinin diğer müdahalelerden ayrıldığı temel bir özelliği örgütlenme aşamasından başlayarak ordu hiyerarşik yapı ve disiplin sisteminin dışında ve hatta bunu tehdit edici şekilde gerçekleşmesidir. Bu tecrübenin öğreticiliği ile 27 Mayıs'tan sonra ordunun bozulan hiyerarşik sistemini yeniden oluşturmaya yönelik hukuksal ve sosyoekonomik/politik birçok tedbir alındı. Ne var ki 1970'lere gelindiğinde ideolojik bir desteğe de ihtiyaç duyulmuştur. Çünkü 1970'lerin başında her şeye rağmen 27 Mayıs geleneğinde, yani hiyerarşik sistem dışında örgütlenmiş müdahaleci gruplar hâlâ yüksek komuta kademeleri için ciddi bir tehdit olarak varlıklarını sürdürebiliyorlardı. Üstelik bu dönemdeki örgütlenmelerin 1960 öncesinden belirgin bir farkı vardı. 1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren ülkenin genel siyasî havası orduyu da etkilediğinden; artan siyasî radikalizm ve ideolojik kutuplaşmanın çekim alanına giren radikal subayların örgütlenmeleri de bu doğrultuda ideolojik bir karakter kazanmıştı. Atatürkçülük işte bu ideolojik temeldeki örgütlenmede radikallerce hem örgütlenmenin genişliğini sağlamada (nicel) hem de dışarıya yansıtılma aşamasında meşruiyet kazandırıcı bir araç (nitel) olarak kullanılmıştır.

Diğer yandan radikallerin Atatürkçülüğü (çoğunlukla Kemalizm kavramı ile ifade edilirdi) angaje oldukları ideolojiler perspektifinde ele alıp kendi askerlik dışı eylemlerinin meşruiyet aracı olarak kullanmalarına kadar ordu kurumsal olarak resmî bir Atatürkçülük ifadesi geliştirmemişti. 1960'lı yılların ikinci yarısındaki gelişmelerden sonradır ki bu defa ordu, hem kendi bünyesindeki radikaller hem de tüm gençlik ve halk için

"resmî olarak onaylanan bir Atatürkçülük" açıklamasını ortaya koydu. Dolayısıyla Atatürkçülük hem müdahale amaçlı örgütlenmelerde hem de bunun karşısında sistemin korunması için konjonktürel olarak ihtiyaç duyulan ideolojik bir destek olarak çift taraflı kullanılmıştır denilebilir.

Ordunun geliştirdiği Atatürkçülük versiyonu başlangıçta, kendini ifade etmenin en iyi yolunun ideolojik tanımlama olduğu yıllarda, tüm gençlik kesimi gibi radikalizme kayan askerî öğrenciler ve genç subay/astsubaylar için gerekli görüldü. Yüksek komuta kademelerinin bundan beklediği "ithal –izm'lerin" etkisinin kırılarak ordu içi ideolojik bütünlüğün sağlanması idi. Zira ideolojik olarak homojen bir ordunun hiyerarşik sistemi kuvvetlenecek, başta genç subaylarda olmak üzere, törpülenen radikalizmin yerini hiyerarşiye sadakat alacaktı. Bunda da başarılı olunduğu 12 Eylül'ün emir komuta zinciri içinde ve emirle gerçekleşmesiyle ortaya çıktı.

İşte bu başarıyladır ki ordu bu kez 12 Eylül'de iktidara el koyduktan sonra benzer çabayı kendi dışındaki sivil alan için hem de daha yoğun olarak uygulamaya soktu. Bu kez sadakat gösterilecek merci kuşkusuz devlet olacaktı. Bu noktada sorulabilecek soru 12 Eylül yönetiminin hedeflenen başarıya ulaşıp ulaşmadığıdır ki bunun cevabı 1980 sonrası Türk siyasetine bakarak aranmalıdır.

Son olarak -1960 sonrası döneme ağırlık verilerek ve daha çok ordu iç nedenlere dayalı biçimde Atatürkçü İdeolojinin üretiminde ordunun rolünün ele alındığı buraya kadar söylenenlerden, ordunun Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren üstlendiği diğer işlevlerin göz ardı edildiği anlamı çıkarılmamalıdır. Gerçekten de Cumhuriyet'in ilanından itibaren askerî eğitimin dışında rejimin/devletin meşrulaştırılması çabalarına da ordu her alanda katılmıştır. Kısaca yeni devletin ihtiyaç duyduğu yeni insan tipinin yaratılmasında, okullaşma oranının bir hayli düşük olduğu düşünülürse, ordunun en önemli kurum olduğu söylenebilir. Bunda şüphesiz, zorunlu askerlik modeli sayesinde -ulus devletin yaratılma süreci içinde tarihte başka örneklerine de rastladığımız gibi- çoğu kırsal kökenli gencin resmî ideolojiyle yoğun şekilde askerlik sırasında karşılaşmasının payı büyüktür. Böylece hem ordunun faaliyetleri devletin/ rejimin, onun ideolojisinin meşruluk zeminini güçlendirmeye hizmet etmiş, hem de daha önemlisi yaratılan yeni kültür ve insana ordunun hiyerarşi ve otorite gibi özellikleri aşılanarak kendi faaliyetlerinin de meşruluğunu sağlayacak kontrol edilebilir bir 'vasat' yaratılmıştır denilebilir.

Kemalizm ve Bonapartizm

ALİ GEVGİLİLİ*

Tarih'in ötesine geçmek isteyen *sivil toplum*'un ileri dönük güçleri, her şeyden önce, toplumsal düzenlerin göz açıp kapayıncaya kadar tümüyle *bomboş* duruma getirilebilecek bir *üstü yazılmamış alan* ya da *tabula rasa* olamayacağını bilirler. Maddelerin *somut* dünyasındaki ilişkiler, ne sonsuz *fantazya*'ların, ne de uçsuz bucaksız *ütopya*'ların alanıdır. Bütün düzenler, ekonomik, siyasal, kültürel düzeylerde, belirli nesnel ilişkiler altında ortaya çıkan *toplumsal oluşum*'lara dayanırlar. *Çatışma, çelişki* ve sosyal güçlerle birlikte belirlenen yepyeni *çözüm* ya da *uzlaşım* dinamikleri rol alır, modern *sivil/siyasal toplum*'un iç dünyasında...

Kaba anlamıyla *zor*'un, özellikle olağan koşullarda yetkin bir *sivil/siyasal toplum*'da yeri bulunmamak gerekir.

Ne var ki, uluslararası düzeyde *eşitsiz gelişim*'in varlığını sürdürdüğü bir çağda, *tarih*'in ötesine geçme aşamasına erişememiş, gelişimi yetersiz toplumlar belirli alanlarda çok çetin bunalımlarla yüz yüze gelebilirler. Hele o düzenlerde giderek dünyaya bakış açıları yenileşen *kentsel* sivil toplum güçleri ile *geleneksel* ilişki ve yaşam biçimlerini tümüyle aşamayan çeşitli eski güçler arasında, uzlaşmaz iç çelişkiler belirmişse... Bunalımların *iktidar*'ı elinde tutan değişik *kentsoylu* kesimler arasında etkin bir *"iktidar bloku"* oluşturulmasını bile bazen olanaksız kıldığı böyle bir süreçte, toplumun gittikçe güçlenen modern çalışan sınıflarından yükselen daha ileri demokratik istek, özlem ve direnişler karşısında, *siyasal toplum* içinde *göreli özerklik* kazanan belirli *devlet* aygıtlarının birden öne çıktıkları görülebilir. *Sivil toplum*'a özgü *siyasal partiler*'in ve toplumsal örgütlenişin görevlerini yerine getirir getirmez görünüm aldıkları çok *şiddet*'li uzun *bunalım* dönemlerinde, asker ve sivil *bürokrasi* bu kez *devlet*'in tüm aygıtları yardımıyla yönetim görevini üstlenir. Hatta bu iş yapılırken, geçmiş dönemlerin *kahraman*'larına ait dünya görüşlerinin yanısıra tarihsel giysiler bile yeni dönemlerin önde gözüken kişilerinin üstüne geçirilmek istenebilir.

Türkiye'ye özgü *praxis* içinde, güçlü bir *"kurtarıcı"* yaratma deneyimleri, yoğun bunalımlar karşısında, giderek yeni bir *Atatürk* olma özlemine de dönüşür.

Geçmiş dönemlerin bütün büyük *öncüler*'i, tüm iç ve dış dinamiklerin bir daha asla *yinelenemeyecek* nitelikteki somut, nesnel, özgül koşulları altında birer varlık kazanmışlardır. *Tarihsel öncüler*, kendi kendilerine *kahraman* değillerdi; *sivil/siya-*

(*) Yazarın onayıyla *Türkiye'de Yenileşme Düşüncesi Sivil Toplum, Basın ve Atatürk* (Bağlam Yayınları, İstanbul, 1990) adlı kitabından özetlenmiştir.

sal toplum'un *benzersiz* bir *yeniden oluşum* halkasında, *ilk* ve *son* kez olarak *dönüşüm* sürecine katılmış ve o sürece gerçekten de *"eşsiz"* bir ivme kazandırabilmişlerdi. Oysa, *koşullar* ve *ilişkiler* bir daha hiçbir zaman -ne *içsel* ve ne de *dışsal* olarak- o *"eşsiz"* konuma geri dönemezler.

Kahramanların büyüklükleri, yaşadıkları ortamların *tarih*'lerinin içindedir. Onlar, başka tarih kesitlerinin ilişki ve koşulları altında bir daha *"kahraman"* olamayacaklarını bilecek kadar da büyüktürler.

Kahramanlar, eşsiz benzersiz nitelikteki tarih'lerinden bir daha geri dönmezler. Yeni çağların önderleri, ancak yeni kişilikler, kazanabilirler. Ne var ki, yetkinleşmiş bir sivil toplum, kahramana gerek de duymayan ileri bir düzendir.

Bir yanda *tarih*'in *sonu*'nu getirebilecek kadar ilerlemiş, öte yandaysa hâlâ *tarih* ya da *tarihöncesi*'nin koşulları altında yaşayan yeterince gelişememiş toplumların yan yana varolabildiği bir evrende, kendi kendisini yönetemez duruma giren düzenlere, *dış dinamikler,* bazen başka oluşumların kapılarını da aralayabilirler. *Dünyanın usu,* bir yerden sonra, yepyeni *evrensel dinamikler*'i ortaya çıkardığı gibi; bazen de belirli bir *uluslararası sistem,* kendi gerekleri açısından -kısa ya da uzun süreli olarak- kaçınılmazlaşan belirli amaçları, *çevre* ülke ve toplumlara uygulatmak da isteyebilir. Gelişimini çağdaş düzeylere ulaştıramamış bir toplumun uzun ve ağır bunalım aşamalarında, bu koşullar sonucu daha da genişleyen *göreli özerklik*'lerinden yararlanan *bürokrasi* ya da belirli *devlet aygıtları*'nın, *siyasal toplum* düzleminde yönetim işlevine el koymaları, 20. yüzyıl dünyasında belirli aralarla rastlanan bir olgudur. Sayısız Latin Amerika, Asya, Ortadoğu ve Afrika ülkesi, çeşitli *yönetime el koyma* deneyimlerinden geçti. *Sivil toplum*'un kendi içinde gerçekleştiremediği belirli değişimleri, *üstten düzenleme* yöntemiyle uygulamayı amaçlayan *"yönetime el koyma"* girişimleri, 19. yüzyılda örnekleri görünen *Bonapartizm*'den çeşitli *otoriter yönetim* biçimlerine, *diktatörlük* ya da en aşırı biçimiyle *faşizm*'e kadar uzanabilir. Ne var ki, hangi "iyi niyetli", "kahramansı", "romantik" ya da "fanatik" gerekçelere sığınırlarsa sığınsınlar, *"üsttenci"* yöntemler, son çözümde, yine de *sivil toplum* dokusu önünde aşamalarla çözülüp dağılırlar.

Özgürlük ve *demokratikleşme* süreçlerinden ötelerdeki *üstten yönetim* deneyimlerinin arkalarında bıraktıkları sonuç, Engels'in 13 Nisan 1866'da Marx'a yazdığı ünlü mektuptaki yazgıdır:

"Bonapartizm *ne de olsa, modern* burjuvazi*'nin gerçek* din*'idir.* Burjuvazi*'nin* doğrudan doğruya yönetme *yeteneğine sahip olmadığı ve İngiltere gibi, herhangi bir* oligarşi*'si bulunmayan yerlerde,* devlet*'i ve* toplum*'u belirli bir* bedel *karşılığında burjuvazinin çıkarlarına göre yönetme işi için,* Bonapartist *bir yarı diktatörlüğün normal biçim haline geldiğini her geçen gün daha iyi görüyorum; bu* diktatörlük, *burjuvazinin büyük maddi çıkarlarını hatta burjuvaziye karşı ele alıyor, ama yönetim sürecinde de burjuvaziye hiç yer bırakmıyor. Öte yandan, bu diktatörlük, kendi istemese de, kendini burjuvazinin maddi çıkarlarına uydurmak zorunda kalıyor:" (Miliband-Poulantzas, Laclau, 1977: 121)*

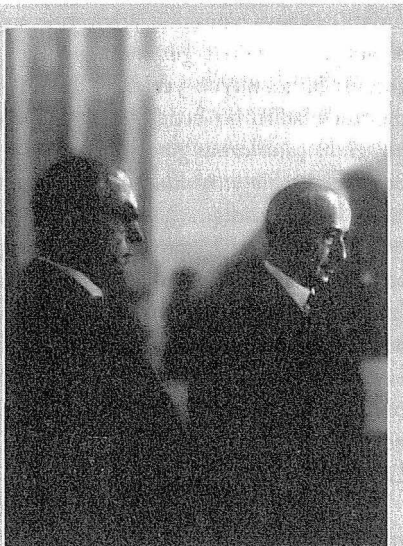
Bonapartizm, sahneye çıkışının ilk anlarında dile getirilmiş tüm efsanelerin bir süre sonra yine kendi elleriyle yadsınışının ve yıkılışının tarihini yazar. Gerçekte, *Bonapartizm,* çoğu kez arkasına sığındığı öncü *"kahraman"*ın yüceltilmiş kişiliğine karşı indirilmiş bir *darbe*'dir de...

Yetkinleşmiş hiçbir *sivil toplum*'da, yönetime üstten Bonapartist el koymaların gerçekleştirilemeyişi bir *rastlantı* olarak nitelenmez. *Sivil toplum,* kendisi için gereken *yönetim*'i, *siyasal toplum*'u, *devlet*'i de, en azından, *toplumsal örgütleniş* ve *dünya görüşü* aracılığıyla çok karmaşık bir *demokratik oluşum* sürecinde karşılıklı olarak etkiler. *Sivil toplum* ile *siyasal toplum* böylece içinde yaşanılan koşul ve ilişkiler-

deki dönüşümleri karşılayacak biçimde birbirleriyle eklemleşir. *Özgürlükler* ve *demokratik* gelişim, *yeniden üretim* sürecinde *üstteki* tüm yönetime el koyma girişimlerini ya da *Bonapartizm* deneyimlerini dışlar. *Tarih*'in sonunu yaklaştıran *demokratikleşme* ve *özgürleşme* giderek *Bonapartizm*'i de öldürür.

Bonapartizm, modern kentsoylular için bir *din* olma görünümünden çoktan çıkmıştır.

Siyasal bilimci Ralph Miliband, yeni çağın gerçekliklerini vurgulamak için, *"Bonapartizm*, yürütme gücünün aşırı şişmesi ve *sivil toplum*'un bütün siyasal güçlerinin *zorla hareketsiz bırakılması* demek olduğuna göre, hiç de *burjuvazi*'nin *din*'i olamaz. Burjuvazinin buna başvurması için, *siyasal dengesizlik* koşulları adamakıllı çoğalmalı, varolan toplumsal düzenin ve şüphesiz, bu düzenin merkezî parçası olan *hakimiyet* sisteminin sürdürülmesi için büyük bir *tehdit* haline gelmelidir. Böyle bir durumda *son çare*'dir, Bonapartizm..." *(Miliband-Poulantzas, Laclau, 1977: 121)* diye ekler.



Bayar ve İnönü. İkinci Dünya Savaşı sonrasında çokpartili demokrasiye geçiş ufukta göründüğünde, Ali Gevgilili'nin deyişiyle "patriyarkal hakem" konumuna geçmek isteyen İnönü, Atatürk döneminde siyasî rekabet içinde oldukları ama birlikte politik mesai de yaptıkları Celal Bayar'ı muhalefeti örgütlemeye en uygun aday saymaktadır. CHP'nin yayın organı Ulus*'ta Falih Rıfkı Atay bu tercihi dillendirir (1945): "Celal Bayar'ın Kemalizm davasına Türk devrim geleneklerine uygun bir muhalefet partisi kurmaya ve işletmeye muvaffak olmasını biz de en az kendisi ve arkadaşları kadar dilemekteyiz. Celal Bayar bizim partimizde fazileti, dürüstlüğü ve ülkücülüğüyle şöhret kazanmıştır."*

Sivil toplum'un yönetimine *üstten el koyma* ya da *Bonapartizm*, bir *tarih* çağına ait belki bir *"son çare"* ama *tarihin ötesi*'ne doğru yürüyüşte kesin bir *"tarihsel çözümsüzlük"*tür.

Tarık Zafer Tunaya, İttihat ve Terakki dönemi Türkiyesi'nin bilançosunu çıkarırken, Türkiye'de yeni bir *sivil toplum* oluşumunun özellikle Cumhuriyet ve Atatürk öncesinde hangi aşamaya ulaşabildiğinin ilginç bir panoramasını çizer: *"Türkiye'nin yakın tarihinde ilk olarak yaygın, disiplinli, coşkulu, hırçın, acımasız ve de tecrübesiz bir* kitle örgütü ve partisi *modelini*, İttihat ve Terakki *yaratmıştır. Bu tablo onun kusurlarını perdelemez. Fakat siyasî partiden de öte, kitleleri eyleme geçirebilen bir politik güç olduğunu da kanıtlar. İttihatçılar, ihtiyatlı bir deyimle*, yukarıdan aşağıya'cı "halka rağmen devrim" *yöntemine inanmış bir ekip olmuşlardır.* Vesayetçi, *kendi karizmasına* "iman" *eden*, muhalif'liği vatan hainliği sayabilen *tutumları, bu özelliğinin simgeleri sayılabilir. Bu durum bağlandıkları* anayasa teorisi'*ni*, siyasal rejim *tercihini de etkilemiştir.*

İttihatçılar, yazgısına egemen oldukları ülke gibi, az gelişmiş, dış baskılara boyun eğmiş, sivil rengi silik *bir siyasal iktidar oluşturmuşlardır.*

İttihatçılık, komitacılık-partizanlık *karışımı bir olgudur. Bu durum tüm bir kuşağı, bir* kültür*'ü ve bir* "kafa"*yı simgeler. İttihatçılar uzun bir süre* tarih*'in kapısından içeri girmek istememişlerdir ve güncelliklerini ko-*

rumakta inatçı olmuşlardır." (Tunaya, III/1989: 10)

Bu yargılar, gerçekte, Türkiye'ye özgü *tarihsel* bir "yönetime el koyma" geleneğinin tüm ideolojik kökenleriyle de ilgilidirler. Her yeni *Bonapartizm* girişimi, çağın çok şeyleri alıp götürmesine karşın, yine de aynı inançlar yumağından yola çıkar ve sonunda *tarihin kapısı*'ndan yine bir türlü içeri giremeden, sahnenin dışına sürüklenir. Yeni bir uygarlığa uzanan yollar, ancak toplumsal dokunun karmaşık yapısını, sarp doruklarını, uçurumlarını özgür ve hoşgörülü açılımlarla aşmayı göze alabilecek kadar ilerlemiş modern güçlere açıktır.

Yeni bir Türkiye, her şeyden önce, yeni bir *üstyapı* oluşumuyla derinden ilişkilidir. Oysa, aşırı *yararcı* 20. yüzyıl dünyası, varolan uluslararası *hegemonya* ilişkilerinin de ivmesiyle, toplumsal sorunları çoğu kez aşırı basitleştirilmiş *ekonomik şemalar*'a ya da *matematik denklemler*'e indirgemiştir. Sivil toplumun değişik kesimlerine belli *ekonomik yararlar* sağlamak ya da çeşitli *arpalık* sistemleriyle bazılarına *özel ayrıcalıklar* tanımak, güncel *iktidar* dengelerinin klasik *oyun* alanlarına dönüşmüştür. Bir tür *toplum mühendisliği* niteliğini taşıyan *iktidar taktikleri*, genellikle *güncel* oluşuma belirli *yanıtlar* verebilir ama *tarihsel* süreçlere tümüyle *egemen* olabilir mi?

Oluşum süreçleri, kısa parantezlere sığmayacak kadar *büyük* ve *uzun* erimlidirler.

20. yüzyıl öncesinin Türkiyesi, tüm *üstyapısı*'yla, karmaşık bir *çelişkiler* yumağını sergiler. Toplumda yüzyıl boyunca önemli çapta etkin olan *aydın* kesim giderek yeni bir yol ağzındadır. Bu, biraz da, kendilerine *"aydın"* denilenlerin çoğunun gerçekte ancak birer *yarı aydın* olmalarının kaçınılmaz sonucudur. Uygar düzenlerde *aydın*, düşünce dünyasını belli başlı bir amaç olarak alan ve tüm yaşantısını *düşünce* uğraşına *adayan* kişidir. *Okuryazar* olmanın bile uzun süre bir *ayrıcalık* niteliğini taşıdığı Türkiye'de ise, *aydın*, çoğu kez salt bir *okur*'dur. Şerif Mardin'in ilginç tanımlamasıyla, Türkiye'de aydın, *ülke* konularıyla ilgilenen ve bu sorunları düzeltmeye uğraşan *nizam-ı âlemci*'ye verilen addır. *Düzeltme* işini de Osmanlı'dan beri genellikle *bürokrasi* içinde yaptığından, "Türk aydını, kendini, *devlet*'in ilerisi için *sorumlu* gören *yöneticiler*'inden biri saymayı" sürdürür (Mardin, 1976: 103).

Idris Küçükömer, ünlü yapıtı *Düzenin Yabancılaşması*'nda *siyasal toplum* düzeyindeki *devletçi aydın* olgusuna karşı, *sivil toplum*'un yanıtını, *Doğucu/İslâmcı halk cephesi* kavramında aramıştı. *Yeniçeri - esnaf - ulema* birliğinden gelen Doğucu/İslâmcı halk kesimleri, yüzyıllar boyunca, *emperyalist* kıskacı içindeki bürokrat oyunları önünde *"içine kapanmak"* ve *direnmek*'ten başka bir çözüm yolu bulamamıştı. Kendisini *ileri* gören bürokrat, Doğucu kampı *gerici* ya da *mürteci* saymıştı.

Bürokratik aydın geleneğinin siyasal örgütu olarak İttihat ve Terakki'nin ilk kez 1908 II. Meşrutiyetiyle *iktidar*'a gelmesinden sonra, *devlet*'i ele geçirmenin, *toplum*'u ele geçirmek olmadığı anlaşılacaktı. Oysa, "onlar, *toplum*'u, daha doğrusu *halk*'ı elde edeceklerine, *devlet*'i elde etmek istemekteydiler ve bu yoldan elde edilen ya da *"kapılan"* devlet *kurtarılabilir sanıyorlardı" (Küçükömer, 1968: 82-85)*. *Devlet*'in toplumda hiç değilse bazı sınıflarla *organik bütünlüğü* bulunmaksızın *güçlü* olamayacağını, kurtulamayacağını göremeyen Osmanlı bürokratı devlet gücünün temelini de anlayamayacaktı. *Sıçranarak* elde edilen böyle bir iktidar ise, göreli bir *yalnızlığa* mahkumdu. Küçükömer, "Türkiye'nin *politik elit*'i böyleydi ve hep böyle kaldı" diye ekler.

Eğer 20. yüzyıl sonları Türkiyesi'nde bir kesim *"aydın"* -üstelik, yine *iktidar*'a el atmak istediğinde- olağanüstü *yalnız* kalmışsa, bunun ana nedeni yine Türkiye'ye özgü tarihsel üstyapıda aranmalıdır.

Şunları da unutmamakta yarar var:

1. Sosyal gelişmenin gittikçe dinamik aşamalarına giren bir toplum, *yığınları kü-*

çümseme tavrıyla da güvenilir çözümlere götürülemez. Bu toplumun kurtuluşu, onun yeni bir *sosyal kuruluş*'a doğru götürülebilmesiyle olasılıdır. Bu iş, çağdaş halk yığınlarının *somut* ve *etkin* katılımı varsa başarılabilir.

2. Uzun süreli çözümler, yetenekli oldukları varsayılan birtakım *uzman, bürokrat* ya da *teknokrat*'ı yönetime geçirerek de bulunamaz. *Eflatun*'un *ütopik cumhuriyet* özleminden bir türlü ayrılamayan orta sınıf aydınlarının anlayamadıkları gerçek, *diploma* ya da *uzmanlık* gibi olguların ancak *teknik* düzeydeki şeyler olduklarıdır. Oysa, *karar alma* ve *karar verme* tümüyle *sosyo/politik* bir olaydır. *Teknokrasi,* en sonunda, söz konusu grupların dayandıkları sosyal sınıf ve katmanların *ideolojik* bir yansıma alanıdır. Bir toplumsal düzense, herhangi bir orta sınıf ideolojisinin *deney* alanı değildir. *Teknokrat oligarşisi,* yeryüzünün hiç bir toplumunu kurtaramamıştır (Gevgilili, 1987: 798-799).

Türkiye'de 1990'lara doğru gittikçe belirginleşen *iktidar boşluğu,* karmaşık bir *siyasal seçeneksizlik* olgusuyla üst üste getirilir.

Geleneksel *seçkinci ideoloji*'nin dayanaklarını parçalayan yeni dinamikler, üstyapıda, ilginç bir *kültür kaosu* ile yan yana gerçekleşmekteydi. Her *Bonapartist* girişimle *bilim* ve *düşünce* alanında bir daha yaşanan duraklama ve çöküş, bu kez, *alt* ve *lümpen* kültürlerin 1980'lerdeki yükselişine denk düşüyordu. Örnek olarak, *arabesk* diye tanımlanan şarkı ve türkülerin kısa bir süre içinde eriştikleri etkinlik ile klasik *yazılı kültür*'ün uğradığı genel gerileme birbirleriyle ilişkili değişimlerdir. *Kağıt* ya da kitap, gazete, dergi gibi *yazılı kültür* ürünleri fiyatlarının -uygulanan bilinçli politikalar yardımıyla- olağanüstü yükseltildiği bir ortamda *okuryazar*'ın *son kültür simgesi* de böylece elinden alınıyordu.

Türkiye, 2000'li yıllara Cumhuriyet'in kuruluş ortamındakinden bambaşka dinamiklerle giriyordu:

1920'ler sonrası, Osmanlı düzeninin ardından yeni bir dönemi açmak amacıyla, geçmiş kültürün simgelerini paramparça etmek istemişti.

1980'ler sonrasının *Bonapartizm* eşliğindeki *liberalizm* girişimi ise, kendinden önceki *ideolojik* ve *kültürel* üstyapıları tersine çevirmek için doğrudan doğruya Cumhuriyet'in *resmî ideoloji*'sinde bir altüst oluşu yarattı. Bireysel çıkarcılığı ve varlık edinmeyi öne çıkarmak amacıyla, varolan *etik*'i ve *ideolojik* çerçeveleri inanılmaz hızla aşındırdı. Dayanak noktalarını büyük ölçüde yok edip onları boşlukta bıraktı.

Üstyapıdaki kültürel değerler ve simgeler kargaşası, son çözümde *sivil toplum*'da nitel ve nicel olarak önemli dönüşümlerin bir öncülüdür ancak... Gerçekte, toplumsal ilişkilerin tarihini, bu ilişkilerin "değiştirilmelerinin, kaldırılmalarının, birinin geçersiz kılınıp bir yenisinin ortaya konmasının ya da aynı ilişkinin yeni bir tarzda kurulmasının meydana getirdiği çizgi oluşturur" (Kuçuradi, 1988: 9). Bir *tip* toplumundan, başka bir *tip*'e *geçiş*'in tarihidir, bu...

1980'li yıllar Türkiye'de, gerçek anlamıyla, *II. Cumhuriyet* dönemini açma girişimi olarak da nitelenebilir.

Türkiye'nin *yenileşme* ve modern bir *sivil/siyasal toplum oluşumu* sürecinde gelinen yer, bu bağlamda, bir *dönüm noktası*'dır. Bu dönüm noktası çok daha yoğun *bunalımlar*'ı da getirebilir; yepyeni *demokratik platformlar*'ı da aralayabilir.

Gelişimin yönünü belirleyecek olan, geçmiş dönemlere oranla daha da karmaşık bir *iç ve dış dinamikler eytişimi* olacaktır.

Yeni ortamın *yaratıcı* bir dinamiği, *aydın* üstündeki tarihsel *bürokratik* ilişki ve denetimlerin büyük çapta dağılmış oluşudur. Bu *bağlantı şoku,* daha ileri bir *yarın* arayan tüm güçler arasında, *organik* ilişkilere dayalı, modern *demokratik* birleşimlerin de gerçek *başlanıç* aşamasına dönüşebilir. ❐

Cumhuriyet Türkiyesi'nde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu

NURAY MERT

Peyami Safa, 1938'de yazdığı *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da, "Atatürk inkılâbına kadar laiklikle milliyetçiliğin birbirine mani akideler olmadığını idrak eden tek bir fikir adamı çıkmadı" (Safa, 1993: 39) diyor.

1923'de kurulan Türkiye Cumhuriyeti; modern bir devlet olarak, öncelikle, laiklik ve milliyetçilik ilkeleri üzerine kuruldu. Cumhuriyet'in tarihî ve düşünsel bir boşluğa doğmadığını biliyoruz; bu bakımdan Cumhuriyet devrimini ve onun düşünsel boyutunu anlamanın yolu, son dönem Osmanlı tarihi ve düşünce hareketleridir. Özellikle II. Meşrutiyet dönemi düşünce hareketlerini göz önünde bulundurduğumuzda, Cumhuriyet'in kuruluşunu izleyen ve 'inkılâplar' olarak tanımlanagelen radikal dönüşümlerin, hiç değilse düşünce alanında Cumhuriyet'le doğmadığını, çeşitli siyasî tartışmalar çerçevesinde, daha önce ortaya atılmış önerilerin devamı olduklarını görürüz. Cumhuriyet devrimi, ilk bakışta, son dönem Osmanlı düşünce hayatını belirleyen üç akımdan; İslâmcılığın yenilgiye uğrayıp, diğer ikisi olan Türkçülük ve Batıcılığın birlikte iktidar olması şeklinde tanımlanabilir.

II. Meşrutiyet dönemi Batıcıları, Cumhuriyet'in sonradan gerçekleştirdiği reformlara zemin teşkil eden Batı medeniyetini tümüyle kabul etme düşüncesini savunuyorlardı. Türkçüler ise, hem büyük ölçüde Batıcıların tezlerini paylaşıyorlar hem de, Osmanlıcılık ve İslâmcılık siyasetlerine karşı millî bir uyanışı temsil ediyorlardı. Ancak, o dönemde, laiklikten söz eden yoktu. Laiklik o dönemde hayata geçirilmesi çok uzak bir kavram olarak görülüyor olsa gerekir.

Ahmet Emin, Cumhuriyet Devrimi için "Gerçekleşen Rüya" (Yalman, 1938) demekte haklıdır. Cumhuriyet'in kuruluşu ile gerçekleştirilen dönüşümlerden, Meşrutiyet devrinde düşünülmüş, tartışılmış olanları bile, hiç değilse, kısa vadede gerçekleştirilmesi güç bir hayal olarak görülmüştür. Kılıçzade Hakkı'nın, Cumhuriyet reformlarını çağrıştıran önerilerinden oluşan makalesine "Pek Uyanık Bir Uyku" ve daha sonra "Rüya"[1] başlığını vermiş olması bu ruh halinin en iyi ifadelerinden biridir. Celâl Nuri, Cumhuriyet'in kuruluşundan hemen sonra; "Abdülhamit devrinde yetişmiş, Avrupa görmüş, zihniyetini de anlamıştım. Fakat hiçbir vakit, o günlerde hatır ve hayalimizden geçmezdi ki, yirmi sene gibi az bir fasıladan sonra kadınlarımız hukuk-u hürriyetlerine sahip olacaklar, saltanat ve hilafet millî hakimiyete yerini bırakacak, taaddütü zevcad haram olacak..." diyordu (Celâl Nuri, 1926: 125). O dönemde, belli ki bazı dönüşümler hayal bile edilemeyecek kadar uzak

görünmüştür; laik bir devlet, en hızlı Batıcılar için bile, herhalde bu türden bir kavramdı. Nitekim yine Cumhuriyet kurulduktan sonra 'İnkılâb' üzerine yazılan risalelerden birinde de, "Milletin içinde laaded Mustafa Kemaller vardır. Lakin onlar için herşey bir hayal idi. Bu hayalleri tahakkuk kudretini Gazi Mustafa Kemal Paşa'da bulabildiler" (Habil Adem, 1925: 125) deniliyordu.

Diğer taraftan, Türkçülerin laik bir ulus devleti öngörmediklerini biliyoruz. Aslında, II. Meşrutiyet döneminde belirginleşen, son dönem Osmanlı düşünce akımlarını kesin çizgilerle tanımlamak oldukça güç. Batıcı yanı ağır basan Türkçüler ve İslâmî yanı ağır basan Türkçülerden söz etmek mümkün, ancak, genel çizgileri ile, II. Meşrutiyet döneminde, Türkçülüğün henüz yeterince sekülerleşmediği rahatlıkla söylenebilir. Türkçüler diye bilinen isimlerin Meşrutiyet döneminde, millî kimlik tanımları, genelde, kaçınılmaz biçimde İslâmî muhtevalıdır. Daha sonra Cumhuriyet'in ideoloğu diye tanımlanan Ziya Gökalp'in, milliyetçilik anlayışına zemin teşkil eden terkibi malumdur; "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muassırlaşmak". Gökalp, bu terkip içinde, modern bir millî kimlik sentezi oluşturma çabası içinde, medeniyeti millî kimliğin evrensel boyutu olarak tanımlarken, İslâm'ı da bu kimliğin vazgeçilmez bir parçası olarak görüyordu.

Batıcı ekolün önde gelen isimlerinden Celâl Nuri, 'medenileşme' kavramının aynı zamanda bir ulusallaşma sürecini içerdiğinin farkındaydı, (1330 ?) yazdığı *Mukadderat-ı Tarihiye*'de artık dünyada 'dinî hislerin yerini millî hislerin' aldığını söylüyor, ancak bunun uzun bir zaman diliminde gerçekleşebileceğini, Osmanlılar için henüz bu koşulların varolmadığını ileri sürüyordu. O yüzden de, "Milliyet münhasıran dinin bir şekli olmak üzere gösterilmelidir ki esasgir olabilsin"[2] önerisinde bulunuyordu.

'Medenileşme' tasarısını, net bir şekilde Batıcılık ile milliyetçiliği uzlaştırıp, seküler bir ulus devlet yaratma tasarısına dönüştüren Cumhuriyet devrimidir. Dahası Cumhuriyet devrimi laiklik ilkesi çerçevesinde uyguladığı sekülerleşme siyasetini, medenileşme tasarısının temeline yerleştirmiştir. Birinci Dünya Savaşı sonunda İmparatorluğun Türkler dışındaki Müslüman nüfusun büyük çoğunluğunu kaybetmiş olması, savaş içinde ortaya çıkan devrim koşullarının bu köklü değişime zemin hazırladığı söylenebilir. Ancak, seküler olmayan bir millî kimliğe dayalı moderleşme tasarılarının zaten fazlasıyla zorlama olduğu, çelişkili ve ikircikli öneriler sunmaktan öteye gidemediği de aşikârdı. Cumhuriyet'in içinden çıktığı savaş ve devrim koşulları bu ikircikli tutumlara kesin bir son verme imkânı vermiştir.

Sonuç olarak, Türkiye'nin Cumhuriyet idaresi ile birlikte tanıştığı 'laiklik', Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan ülkeyi kurtarma, Batı karşısındaki yenilgiye son verme, kısaca selamete kavuşma tasarısının bir parçası veya bir sonucuydu. Bu gayret içinde, akla ilk gelen; Osmanlılar'ın içinde bulundukları çöküş ve yenilginin nedeninin İslâmiyet'e dair bir sorun olduğudur. Bu o dönemin koşulları içinde son derece anlaşılır bir akıl yürütmedir; zira o dönemin düşünce ve kurumsal yapısı olduğu kadar, siyasal toplumsal sınıflandırma sistemini belirleyen de dindi. Osmanlılar kendilerini, öncelikle İslâm aleminin, Batı'yı da Hıristiyan aleminin temsilcisi olarak görüyorlardı. Bir yenilgi söz konusu ise bu aynı zamanda İslâm'ın yenilgisiydi.

Koyu Batıcılardan biri olan Kılıçzade Hakkı için bile bu böyle idi; Kılıçzade (1329 ?) da şöyle diyordu; " Düşünmeye muktedir olduğum günden beri ...Millet-i Osmanî ile dinen merbut olduğum alem- i İslâm'ı düşünür ve onların –Hıristiyanların şevket ve saadetine mukabil- düçar bulundukları sefalet ve felaketi kemal-i

1928'de yeni harflerin kabulünden hemen sonra "Millet Mektepleri Teşkilâtı" kurularak okuma-yazma seferberliği başlatıldı. 1928/29'da yaklaşık 17 bin öğretmen, 20 bini aşkın derslikte 600 bin vatandaşa yeni harfleri öğrettiler.

yeis ve elemle derpiş ederek esbab-ı mucibesini teharri ederim" (Kılıçzade Hakkı, 1329[1913/1914]).

Temel sorun, 'tarihin gidişatına' ayak uydurmak, İslâm dünyasına galebe gelen Batı'yı izleyerek yükselme imkânı bulmak, Osmanlı'nın çöküşü ve giderek yokolmasını önlemekti. Osmanlı aydınları, İslâm aleminin Batı karşısındaki yenilgisinin nedenlerini kurcalamaya giriştiklerinde tanıştıkları Batı düşüncesi ve Aydınlanma felsefesinin ürünü olan düşünceler; Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihin ileriye doğru giden, toplumları refah ve saadete ulaştıran trenini yakalamakta geciktiğine işaret ediyordu. Batı'da hakim olan ve Osmanlılar'ı da etkileyen pozitivist düşünce dünyası; toplumların selametini, dinsel-metafizik düşüncenin yerini bilimsel-akılcı düşüncenin almasında görüyor, dinî kurum ve düşüncenin belirlediği toplumsal hali, toplumların tarihinde bir tür çocukluk devresi olarak görüyordu. Toplumların refaha ulaşması olgunlaşmalarına bağlıydı, olgunlaşmanın koşulu ise, dinsel düşüncenin yerini bilimsel akılcı düşünceye, buna paralel olarak dinsel kurumların yerini seküler olanlara bırakmasıydı.

Cumhuriyet'in temelini attığı ulus devletin temelindeki laiklik ilkesinin gerisindeki, II. Meşrutiyet devrinin Garbcıları tarafından çekingen bir uslupta, Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından ise, net ve açık olarak ifade edilen düşünce budur. 1927'de *Cumhuriyet* gazetesinde yayımlanan bir makalesinde; "(...) Millet-i Türklüğü müdafaa ve i'la eylemek hususunda eski surlardan fazla kıymeti olmayan müesseselerin etrafında toplanmaya davet etmek (...) cahilane ve mecnunane değil midir?" diye soran Vasfi Raşid, laikliği bu temelden hareketle tanımlıyordu; ona göre, "(...) ilim ve irfanın menbaı olan aklı beşerin ahlaki ve içtimai kıymetine iman etmek, akıl ile mücehhez ve terbiyeye

Halil Nimetullah Öztürk

CUMHUR ARSLAN

Halil Nimetullah Öztürk, Cumhuriyet döneminin önde gelen radikal-pozitivist ve anti-Osmanlıcı düşüncelere sahip bir düşünürü ve bilim adamıdır. Osmanlı Darülfünunu'nda mantık dersleri veren, 1933 Üniversite reformuyla görevine son verilen Öztürk, Kemalist ideolojinin Osmanlı karşıtlığını ve Osmanlılık eleştirisini en fazla benimsemiş ve görüşlerini bu çerçeveden sunmuş bir aydındır.

Cumhuriyet ideolojisi anti-emperyalist ve anti-Osmanlıcı düşüncelerle yakından ilişkili olmuş, anti-emperyalist düşünce ideolojik düzeyde politize olduğundan ve kapsamlı bir emperyalizm eleştirisinden ziyade kolonyalizm karşıtı bir tepkiye dayandığından sınırlı kalmış; buna karşılık anti-Osmanlıcı düşünce, dönemin birçok aydını, düşünürü için önemli bir referans olmuştur. Cumhuriyet ideolojisinin temel parametrelerini saptarken "sekülerleşme" anlayışının uluslaşma/Türkleşme politikalarına yön verdiğini, dolayısıyla Türkleşme politikalarındaki etnisiteye ve ırka dayalı yorumlama çabalarına ihtiyatla yaklaşılması yönündeki tezin geçerli olduğunu söylemek mümkün. Cumhuriyet'in vulgarize, pozitivist söylemiyle birlikte ortaya çıkan Türkleşme politikaları seküler, laik bir toplumun kurumsallaşmasını içermektedir. Dil, ekonomi, hukuk, siyaset, aile vb. gibi toplumsal hayatın tümündeki Türkleştirmeye dönük Cumhuriyetçi söylemin ırkçı/yayılmacı boyut içermediğini; ortaya konan Osmanlı eleştirisinin "inkılâp" yorumlarıyla birlikte din öğesini barındırmayan bir toplumu hedeflediğini söyleyebiliriz.

Cumhuriyet döneminde "inkılâp" sözcüğü Osmanlı döneminin eleştirisini ve yeni Türk devletinin oluşumu sürecini ifade eder. Mustafa Kemal inkılâbı "Türk milletini son asırlarda geri bırakmış olan müesseseleri yıkarak yerlerine, milletin en yüksek medeni icaplarına göre ilerlemesini temin edecek yeni müesseseleri koymuş olmak-

müstenid olan beşere itimad etmek layıklığın illet ve esasıdır, cumhuriyetin cevheridir (...) layıklıktan mücerred bir cumhuriyet aynen ruhsuz bir cevherdir."[3]

Son devir Osmanlı aydınları ve özellikle Cumhuriyet idaresinin kurucuları, yenilgi ve çöküşün tespitini yapıp, çözüm yollarını keşfettiklerine kanaat getirdikten sonra da kendilerinin tarihi bir vazife ile karşı karşıya olduklarını düşünüyorlardı. Onlara göre, Batı'da kendiliğinden vuku bulan gelişme bizde yaşanmadığından, yani "Şark medeniyeti intibah, ıslahat-ı dinîye ve ihtilal hareketlerini muaffakiyetle geçirerek tekamül etmiş olmadığından, elyevm (...) skolastik ve talili usulu tefekküre mahkum bir halde olduğundan"[4] bu tarihî vazifeyi yerine getirmek toplumun seçkinlerine düşüyordu. Yusuf Akçura, Cumhuriyet'in kuruluşunun hemen ardından; "Efendiler, tarih bize naklettiği bütün inkılâbların muayyen gayelere vusul azminde bulunan şuurlu bir ekaliyetin metin, fedakâr ve icabında şedid faaliyet ve harekatıyla vuku bulduğunu gösterir"[5] diyordu. Abdullah Cevdet, "İcabat-ı ilmi-

tır" şeklinde tanımlayarak Osmanlı geçmişinin bırakılmasının zorunluluğunu vurgular. (İnan: 1979: 101) Cumhuriyet döneminin önde gelen ideologlarından CHP Genel Sekreteri Recep Peker ise inkılâbı şöyle tanımlar: "İnkılâp fenayı, köhneyi, haksızı ve zavallıyı birden kökünden söküp onun yerine iyiyi, yeniyi, doğru ve haklıyı ve faydalıyı koymak ve bunların bütün esaslarıyla içtimai bünyenin ruhunda kökleştirip yaşatmaktır. (...) Bütün bu fena, bütün bu köhne, bütün bu çürük ve fersude şeyler zorluk kuvvetler kullanılarak yerinden sökülebilir." (Peker; 1933: 733). Cumhuriyet döneminin ilginç düşünürlerinden anti-Marksist, anti-kapitalist, ırkçı, otoriter açılımlı düşünürlerinden M. Saffet Engin ise inkılâbı "... eski içtimai nizamın fenalıkları anlamış olduğundan o nizama karşı asidir. Onu yeni baştan ve yeni bir terbiyeye göre kurar" şeklinde tanımlar (Engin; 1933: 471-472). Cumhuriyet'in bir başka teorisyeni M. Esat Bozkurt ise inkılâbı şöyle anlatır: "Türk inkılâbı... modern milletler karşısında bin yıl geri kalmış bir ulusun, Türk ulusunu bir hamlede bin yıl ileri götüren bir zeka ve bir bilgi idi" (Bozkurt, 1940: 125).

Kemalist ideolojinin sosyolojik temellerini güçlendirme çabasındaki H. Nimetullah Öztürk'te, Müslümanlığı laik yapıya "millî din" olarak entegre etme fikri önemlidir.

Halil Nimetullah Öztürk, 1928 yılında *"İnkılâbın Felsefesi"* adlı çalışmasıyla inkılâbın felsefi temellerini ortaya koymaya çalışırken dönemin genel eğilimleriyle paralellik içindedir. Halil Nimetullah'ı, diğer aydın ideologlarından ayıran unsur, Darülfünun geleneğinden gelmiş olmasıdır. Cumhuriyetçi olduğu halde Darülfünun dine bağlı geniş kesimleri henüz çocukluk devrinde sayıldığından, bilimsel düşünceyi özümseyerek olgunluğa erişmiş seçkinleri onlara vasi tayin etmek doğal kabul ediliyordu. Mustafa Şekip, 'Halkda Zihniyet' başlıklı makalesinde bu düşünceyi çok iyi ifade ediyor; "En basit bir müşahede her yerde ve her milletde halkın münevverlerden ziyade ibtidai zihniyete yakın olduğunu gösterir."[7] Abdullah Cevdet'in benzer ifadesi ile, "Havasın dini ilim, avamın ilmi din" di (Abdullah Cevdet, 1912: 66), bu durumda 'havas'ın yani

ye fenniye neyi istilzam ederse, avamın hoşuna gitmese bile onu iltizam etmek idare adamları için bir vazifedir" diyen İsmet Paşa'ya katılmakla kalmayıp, 'avam'ın değişimi kolay kabul etmeyeceği ihtimaline karşı ona destek veriyordu, zira; "avam eski çarığını bile yeni çarıkla tereddüdsüz mübadele etmez"di.[6]

Aydın-bürokrat seçkinlerin topluma önderlik etme iddiaları pozitivist tarih anlayışı ile uyum içindeydi. Nasıl toplumlar dinsel düşünceye dayandıkları dönemde çocukluk devrini yaşıyor sayılıyorsa, top-

nun reformuyla görevinden alınmasını başka türlü izah edemeyiz. Öte yandan olabildiğince açık bir teoriye sahipti: Türk İnkılâbının Osmanlılıktan tamamen sıyrılması gerektiği düşüncesi. Bu düşünce elbette önemliydi. Fakat daha geniş bir toplumsal-siyasal programatiğe ihtiyaç duyan Cumhuriyet'in seçkinleri için çok naifti; rejimin belki sadece Reşit Galip gibi, Afet İnan gibi "oluşturulmuş" aydınlara-ideologlara ihtiyacı vardı. Recep Peker gibi siyasal kurumsallaşmada, politik oluşumda belirleyici, yönlendirici yöneticilere ihtiyacı vardı. Cumhuriyet'in 1930'lardaki kitlesel-politik-ideolojik şekillenmesinde derinlikli olmayan, tarihsel arkaplanı çok yeterli bulunmayan, Atatürk kültüne çok bağ(ım)lı aydın ve ideologların büyük etkisi bulunmaktadır. Güneş-Dil Teorisinin oluşumu ile "ırkçı" açılımları içeren tarih tezinin şekillenmesi ve gerçekdışı temalara kaymasında, yeni devlete ve onun liderine çok bağ(ım)lı aydınların önemli fonksiyonları bulunmaktadır. Cumhuriyet'in seçkinlerinden Halil Nimetullah Öztürk de, düşüncesinin varabileceği en üst noktalara ulaşmış, Birinci Tarih Kongresi'ne katılıp bir konuşma yapmış, ölümüne kadar bütün dil kurultaylarında bulunmuş, dilde özleşmeciliği savunmuştur. Fakat Öztürk "politik" bir kişilik olamamıştır, daha çok düşünsel, teorik düzeyde kalmıştır. Nitekim eğitimi, yetişmesi, teorik gelişimi II. Meşrutiyet döneminde oluştuğu ve Darülfünun'da hocalık yaptığı için tipik bir Cumhuriyet aydını da olamamıştır. Zaten Cumhuriyet'in özellikle seküler, laik bir toplum için olmazsa olmaz temeli olan Osmanlı karşılığı ve eleştirisini çok ileri düzeylerde savunduğu halde bir Cumhuriyet ideoloğu olarak yeterli ilgiyi görememiştir.

Halil Nimetullah Öztürk, Kemalizmin özellikle 1930'larda yeni kimlik sürecinde önemli rol oynayan Osmanlı-İslâm geleneğini en ciddi sorgulayan aydınlarımızdandır. İnkılâbın felsefesini "Osmanlı Cumhuriyeti'nden Türk Cumhuriyeti'ne geçiş" olarak sistemleştirmiştir. (Öztürk; 1927: 1287) Dolayısıyla yeni devletin siyasal, toplumsal yapısı, Gökalp'in saptadığı gibi "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" değil, daha farklı düzeyde "Türkleşmek, Layıklaşmak, Çağdaşlaşmak"tır (Öztürk: 1953). Bu yorum, dini bir milleti oluşturan un-

aydınlanmış seçkinlerin, ülkeyi selamete çıkarmak için, 'avam'ı yani dinî düşüncenin etkisi altındaki geniş halk kitlelerini, ileri bir toplum oluşturmak üzere dönüştürmesi gerekiyordu. Cumhuriyet'i kuranlar için laiklik bu dönüşümün temel koşullarından biri, belki en önemlisiydi.

Yeni idarenin kurucuları, ülkeyi felakete sürüklediğini düşündükleri süreci tersine çevirmenin yolu olarak gördükleri tarihin ileriye doğru giden trenine yetişebilmek için, dini, özellikle İslâmiyet'i en büyük engel olarak görmekteydiler ve bu açıdan laiklik onlar için hayatî önem arz ediyordu. Meşrutiyet dönemi, Batı uygarlığının üstünlüğünün genel olarak kabul görmesine karşı din konusunda kararsız ve çekingenlik gösteren tartışmalarla geçmişti. En koyu Batıcılar bile, kendilerini İslâm'ın ilerlemeye engel teşkil etmediğini ispat etmek zorunda hissetmişlerdi. Celâl Nuri'nin 'İslâmiyet ilerlemeye engel midir?' sorusuna verdiği cevap, 'hayır değildir'di, sorumlu tutulması gereken İslâmiyet'in mevcut haliydi,[8] İslâmiyet'in yanlış anlaşılmasıydı.[9] Yine koyu Batıcı Abdullah

surlardan biri olarak değerlendirmeyen Mustafa Kemal'in yorumuyla örtüşmektedir. Ziya Gökalp'te sancılı bir şekilde duran "din" unsuru, Cumhuriyet'in aydınları için sürekli bir rahatsızlık kaynağıdır. Gökalp'in Comte-Durkheim çizgisinden aktardığı pozitivizmin dini sosyal bir olgu olarak yorumlaması, yeni kimliğin temel sacayaklarından birisini oluşturur. Gökalp'in daha çok Durkheim pozitivizmine yaslanmasına karşılık Halil Nimetullah Öztürk, (M. Saffet Engin, M. Esat Bozkurt vb. aydınlarda) A. Comte'un kaba pozitivizmini aynen benimsemiştir. Bu kaba pozitivizmle Türk tarihini değerlendirmiş ve teorik bir temelden Cumhuriyet aydınlarının A. Comte'un pozitivizmindeki üç hal yasasının Türk tarihine uygulamaları için pratik bir kolaylık sağlamıştır. Metafizik dönemle Osmanlı dönemi kolayca bütünleştirilerek Osmanlı süreci acımasızca ve gerçek dışı bir yorumla eleştirilmiştir. Halil Nemetullah Öztürk, Comte'un pozitivizmindeki son halka olan pozitivist dönemin bilimsel felsefelere dayalı boyutunu E. Durkheim'dan aktardığı "toplum duygusu", "millî vahdet" anlayışıyla birleştirerek devrimin teorik temellerini ortaya koyar (Öztürk; 1944: 9-21). Bu süreçte Cumhuriyet'in tüm teorik analizlerinde var olan "bilimsel amentü", toplumsal yasa ve bir bilim olarak sosyoloji bütünleştirici bir etki yapmıştır.

Türk devriminin amacı "ulusal varlığı kendi ulusal olmayan kuralları, gelenekleri içinde boğmakta olan 'Osmanlılığı' atmak, 'Türklüğü' bulmaktır, çünkü inkılâbın bize bırakmayı icap ettirdiği hayat eski 'Osmanlı hayatı', bize edinmeye zaruri kıldığı hayat da içine girdiğimiz 'Türk Hayatı'"dır. Türk Tarih Kongresi'nde yaptığı konuşmada Öztürk, "bu eser [Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti kastedilerek] mazide ne olduğumuzu bütün insaniyetiyle medeniyete ışık saçan asil bir varlığa nasıl malik olduğumuzu gösterdikten sonra göğsümüz gurur hisleri ile kabartarak yine bütün dünyaya karşı bize 'Biz var idik ve böyle vardık' dedirtmiştir" (Öztürk, 1932: 329). "Türkler en eski dönemde totemcilik devresini yaşarlarken halkçı, cumhuriyetçi, tesanütçü bir temele dayanmaktadır. Türk ruhunun en belirgin vasfı ise 'tesanütçü' bir haslata malik olmasıdır. 'Tesanütçü olan Türk Töresi... kadın-

Cevdet, aynı tezleri savunuyordu; sorun doğrudan İslâm değil, İslâm'ın yanlış anlaşılması, hurafeye dönüşmesi, siyasî istibdada alet olmasıydı.[10]

Oysa, Ahmet Ağaoğlu'nun ifadesiyle, İslâm medeniyeti mağlup, Garp medeniyeti galipti ve medeniyeti kısmen benimsemek mümkün değildi. Şöyle diyordu; "Garb medeniyetinin tevafuk ve galebesini kabul ve itiraf ediyor muyuz, etmiyor muyuz? Ediyorsak o galebeyi yalnız ulum ve fununa ve hatta bazı siyasî ve içtimai teşkilata atfetmemeliyiz. Bütün medeniyetin mecmuuna, zihniyetine, tarzı telakkisine, ruhuna kafasına, dimağına, kalbine, atfetmeliyiz (...) kurtulmak, yaşamak, idame-i mevcudiyet etmek istiyorsak hayatımızın (...) umumisi ile –yalnız libasımızı ve bazı müesseselerimizi değil- kafamız, kalbimiz, tarz-ı telakkimiz zihniyetimiz itibariyle de ona uymalıyız. Bunun haricinde halas yoktur."[11]

Cumhuriyet idaresi, bu konudaki tüm tereddütlere son vererek, 'kurtuluş yolu'ndaki tüm engellere son verecek olan reformları dayandırdığı laiklik ilkesini be-

cılık (feminisme) ve ahlakçılık esaslarına dayanır. Dolayısıyla bir taraftan 'insaniyetçi', diğer taraftan 'milliyetçi' olan Türk cemiyetinin hayatında en başlıca hasleti de 'halkçı' olmaktır" (Öztürk, 1930: 40-66).

Öztürk Türk'ün temel özelliğinin "ulusallık duygusu" olduğunu, bu ulusallık duygusunun Osmanlılık dönemi ile tamamen ortadan kalktığını söyler. Osmanlı döneminde "(i)çtimai varlık kaybolmuş, millî şuur doğmamış, cemiyet kendi benliğini unutmuş olarak yabancı unsurların" etkisi altında kalmıştır. Osmanlılıkta siyasî hayatı teşkil eden bütün müesseseler istibdat ve mutlakıyet ruhuna göre şekillenirken, 'içtimai hayatı' oluşturan bütün kurumlarda da yabancı bir hayat, metafizik anlayış hakimdir. Öyle ki Öztürk'e göre Osmanlı döneminde 'millî onur' bile kalmamış yabancı bir kültür içinde kalarak "millî" onurunu kaybeden fertler "bir sapıklık bataklığı içinde saplanıp kalır" (Öztürk, 1940: 88)

Osmanlı döneminde milliyet duygusunun ve ulusal varlığın ortadan kalkmasının en büyük nedeni Osmanlılığın "yabancı kültürün", yani İslâm kültürünün etkisi altında kalmasıdır. Osmanlı döneminin yok sayılmasında esas unsur, bu din unsuru olmuştur. Dinin eleştirilmesi ve onun yerine seküler bireylerin yetiştirilmesi, Cumhuriyet reformlarının esas içeriğini oluşturmaktadır. Gökalp ile başlayıp Mustafa Kemal, İnönü, Recep Peker, M. Esat Bozkurt, Reşit Galip, Celâl Nuri İleri vb. bir çok ideolog-politikacının Osmanlı eleştirisi, özünde bir kültürel/siyasal alan olarak dini hedef almaktadır. Ve İslâm kültürünün şekillendirdiği birey yerine ulusçuluk/pozitivizmin şekillendirdiği dünyevî, laik bireyin yaratılması amaçlanmıştır. Bu teorinin en sistemli düşünürü ise Halil Nimetullah Öztürk'tür. Onun Osmanlılık ile din arasında kurduğu bağlantı, bir yandan bir kültür unsuru olarak dinin bütün toplumda etkili olmasının gerekliliği ile öte yandan İslâmcılığın teokratik bir siyasal sistem olarak Türk toplumuna zarar verdiği düşünceleri ile şekillenir. Ziya Gökalp "din"i reforme ederek siyasallaşmanın dışına itmekle birlikte sistemine dahil ederken, radikal pozitivist bir aydın olan Öztürk de, Osmanlılık ile Türklüğü metafizik ile fizik arasındaki farklılıkla açıklamasına paralel olarak, İslâmcılık ile Müslümanlık

nimsemiştir. Bu reformlar öncelikle, modern bir toplum inşasına temel teşkil eden kurumsal ve toplumsal dönüşümlerin tümüne zemin hazırlamayı hedefliyordu; dinsel kurum ve hiyerarşilerin yanı sıra, geleneksel topluma özgü tüm kurum ve hiyerşileri ortadan kaldırıyordu. İnsanların evrensel eşitliği ilkesinin benimsenmesiyle, sadece dinî değil, geleneksel topluma özgü tüm unvan ve ayrıcalıklara son veriliyordu. Laiklik ilkesi bu yönüyle, geleneksel toplumdan modern bir topluma dönüşümün çerçevesini belirliyordu.

Diğer taraftan, laiklik modern bir ulus ve ulusal kimlik oluşturma tasarısının ayrılmaz bir parçasıydı. Cumhuriyet'in hedeflediği siyasal kimlik artık, tereddütsüz ulusal kimlik olmuştur. İslâmiyet kaçınılmaz olarak bu kimliğin asli unsuru olmaya devam etse de, Cumhuriyet'in kurucuları kuramsal planda, ulusal kimliği seküler çerçevede tanımlama yoluna gitmişlerdir. Bu II. Meşrutiyet döneminin dinî içeriği ağır basan Türkçülük anlayışından farklılık gösteren bir millî kimlik anlayışıdır. Birinci Dünya Savaşı sonunda, özel-

arasında da ilginç bir ayrıma gider. Türk dünyası Osmanlılıktaki ümmet devrini geçmiş ulus devrine girmiştir. Ona göre 'Ümmet' devrinin üzerinde yürüdüğü yol "İslâmcılık"tı, ulus devrinin üzerinde yürüdüğü yol ise "Türkçülük" olacaktır. Bundan dolayı Müslüman başka, İslâmcı başkadır. Her İslâmcı Müslümandır fakat her Müslüman İslâmcı değildir. Biri bir devri henüz din olan ile din olmayanı birbirinden ayırmayarak her şeyi din gören "Osmanlılık" devrini gösterir, öteki ise "Türklük" devrini gösterir. (Öztürk, 1953: 91)

Bu yorum dinin ulusçu (anti-Osmanlıcı boyut) düzleminde ele alınmalıdır. Osmanlı'nın İslâmcılığı başka bir din, Türk'ün Müslümanlığı başka bir dindir. Öztürk, yeni devlete özgü olarak İslâm'ı Müslümanlık yorumuyla Türkleştirmeye, uluslaştırmaya çalışırken, kendisinin de içinde yer aldığı dinde reform tasarısında ise dinin bilimsel esasları dahilinde düzenlenmesi amaçlanmıştır. Osmanlı'nın şeriat ile yönetilen yabancı bir dine dayandığını belirten Öztürk, yeni devletin dine tanıdığı alanı bireysel vicdanlarla sınırlı tutmaya çalışırken pozitivist teorinin, hem mühendislik hem de jakoben geleneğin izlerini taşır. 1947 yılında kendi yayımladığı *Ergene* dergisindeki özellikle "Kara Kuvvete Karşı" adlı yazılarında çok açık olarak dinselliğin artışını ve özellikle *Din Yolu, Selamet, Sebilürreşat* gibi İslâmcı dergileri ağır biçimde eleştirmiştir. Devletin dine müdahale etmesi gerektiğini "hac yolculuğuna çıkan yurttaşlarımızın ... soyulup soğana çevrilmeleri"nden dolayı "bu acıklı yolculuğa izin vermemek, bütün bunlar ortadan kalkıp düzelinceye kadar eskiden olduğu gibi yine hacca gitmek iznini kaldırmak" gerektiğini belirterek çok açık olarak devletin dine müdahalesini savunmaktadır. Böylece Öztürk, Osmanlı toplumunun metafizik bir hayat olan "ümmet" yapısı içinde İslâmcılık dininin etkisinde olduğunu, oysa "lâdini Cumhuriyet" olan yeni devlette ise, "fizik" gerçeklik olan "Türklük" duygusunu "Müslümanlık" olarak yaşamakta olduğunu savunur. Halil Nimetullah Öztürk, Cumhuriyet'in dinin fonksiyonlarına karşılık milliyetçilik duygusunu yerleştirmeye çalışmasının ilginç bir yorumunu sunar. Bu çerçevede İslâm'ı Türkleştirmeye çalışarak dinsel bir ulusçuluk çabasına girer.

likle Arap nüfusun tutumu, ardından İstanbul hükümetlerinin, şeyhülislâm fetvaları ile, dinî gerekçelerle Millî Mücadele'ye karşı çıkmaları, millî kimliğin sekülerleşmesini kolaylaştırmış, en azından buna iyi bir mazeret oluşturmuştur. Cumhuriyet'in kuruluşunu takiben, millî kimliğin seküler tanımı büyük ölçüde bu gerekçelendirme üzerinden yapılmıştır.[12]

Seküler milliyetçiliğin önünün açılmasıyla; din konusundaki ikircikli ifadeler yerini, sekülerliği vurgulayan milliyet tanımlarına, milliyetçiliğin aslında dine karşı gelişen bir tarihi uyanış hareketi olduğu gibi tesbitlere bırakmıştır. Milliyetçiliğin pozitivist açıklaması için gerekli zemin zaten hazırdı; Mustafa Şekip, "Bugünkü insanı anlamak için nasıl tek hücreli hayata kadar rücu ediyorsak, milliyetçiliği anlamak için de onun doğmaya başladığı zamanlara kadar geri gitmek lazımdır" diyor ve geriye gittiği zaman milliyetçiliğin kiliseye karşı mücadelelerden doğduğunu ve insaniyetin ilerlemesinin koşulu olduğunu tespit ediyordu.[13] Dahası, seküler millî kimlik, laikliğe millî

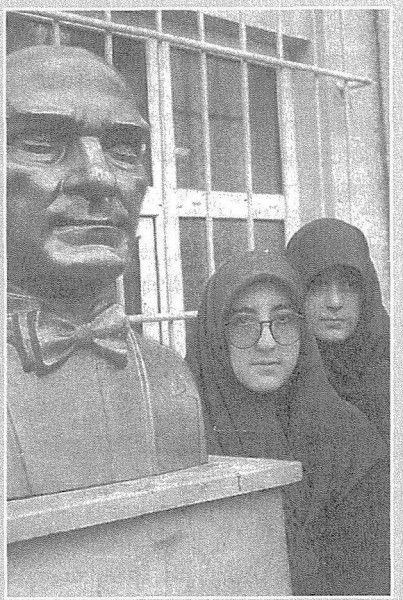
bir arkaplan sunabiliyordu; bazılarına göre, din ve dünya işlerini ayırma kabiliyeti "Türk milletinin yaratılışında" vardı, Islâmiyet öncesi Türklerin devlet teşkilatı, Kutadkubilig buna örnekti, dinî taasup Acem ve Arap etkisi ile yerleşmişti (Refik Sıtkı [Gür]; 1927).

Nihayet, Islâm Arap medeniyetinin bir unsuruydu; Yunus Nadi, "(...) Arabistanda zuhur eden dinî bir idrakin umumi hayata tatbik edilmiş kaidelerinden bir nev'i hayat tarzı çıktı", Arap medeniyeti "Yunan ulum ve fununu" aldığında yükseldi, ama bu gelişmenin de önü kesildi diyordu.[14]

Bu koşullar altında, Islâm giderek daha ziyade Arap medeniyetinin bir unsuru olarak değerlendirilerek kültürelleştirilirken, Batı medeniyeti ise giderek daha fazla kültürel çerçevesinden çıkarılarak evrenselleştiriliyordu. Türk Yurdu'ndaki bir konferansta "(...) içtimai hayatımızın tabii tekamül ve inkişafını istiyorsak Garb medeniyeti ünvanı altında tanınan bu en mükemmel beşeri medeniyeti kabul ve ona hizmet gayesini takib etmeliyiz"[15] deniliyordu.

Batı ileri toplumun timsali olduğuna göre, seküler millî kimlik, aynı zamanda, tartışmasız biçimde Batılı bir kimlik olarak düşünülüyordu. Görüntü olarak da Batılı olmak, medeniyetine dahil olmanın somut göstergesi olacaktı. *Cumhuriyet* gazetesinde 1 Eylül 1925'de yayımlanan bir yazıdaki ifadeyle, "Kırmızı fesi atarak yerine şapkayı geçirmek, medeniyet dünyasına dönerek, 'Efendiler, Türk yepyeni bir alemdir. Bu alemin sizinkinden hiçbir farkı yoktur... Türk de sizin gibi bir insandır, sizin gibi bu medeniyet faziletlerinden istifade etmek ister, yaşamak, mesud olmak hakkıdır' demek(ti)", "bu amaç için şeklin ne önemi var" diyenlere karşı, "dünyaya kafamızın değiştiğini ispat için onun içini açıp göstermek ne kadar kabil değilse, dışını göstermek o kadar kolaydır" deniliyordu.

Siirt Mebusu Mahmud, "Hayattaki rakiplerimize kendimizi saydırmak ve telkin-i hürmet etmek için onlardan hiçbir farkımız bulunmadığını göstermek lazımdır"[16] diyordu. Yıllar sonra, Uluğ İğdemir, o yıllara ilişkin anılarında, Cumhuriyet'in kılık kıyafet değişimine ilişkin kanunlarını değerlendirirken, "Bu devrim bizi dünyanın gözü önünde gülünç olmaktan, Avrupa memleketlerinde soytarılar gibi dolaşmaktan, onlardan ayrı insanlarmışız etkisini uyandırmaktan kurtardı" (İğdemir, 1976: 122) demiştir.



Kemalist laisizm, dine cephe almamış, ancak "çarpıtılmasını" ya da "siyasallaştırılmasını" engelleme savıyla, dinin içeriğine ve düzenlenmesine müdahaleci olmuş; "gerçek din"in mümessilliğinde yetki iddia etmiştir.

Laikliğin şeklî olarak Batılılaşmayı önemsemesi boşuna değildir. İçeride, Cumhuriyet devrimi ile hukuken ilga edilen, dinî ve geleneksel kurum ve hiyerarşilere set çekmenin sembolik ifadesi olmanın yanında, modernleşmenin olmazsa olmaz koşulu olarak görülmüş ve nihayet dünya önünde bir "telkin-i hürmet" ve itibar meselesi olarak görülmüştür. Bu tek

taraflı bir algı sorunu değildir. Batılılar da meselenin şeklî boyutunu en az Cumhuriyetçiler kadar önemsiyorlardı. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarına ilişkin gözlem ve değerlendirmelerden oluşan kitabında Paul Genziton şöyle diyordu: "Müslümanların şapka giymeleri, bu sırada Batılılara önemi az bir ayrıntı gibi görünebilir. Oysa, bu reform Mustafa Kemal'in gerçekleştirdiği reformların en ağır sonuç verenlerinden biridir (...) bugüne kadar bütün Doğu, bir kısmı mümin yani müslümanlar, diğeri ise mümin olmayanlar yani Hıristiyanlar diye ikiye bölünmüştü. Bunlar taşıdıkları başlıklarla ayırt edilirlerdi...bugün...Allah'ın sevgilileri, peygamberin torunları, imansız dedikleriyle giyiniş bakımından bir oldular. (...) Bu dış benzeme inanılmayacak bir yaklaşımdır".[17]

CUMHURİYET LAİKLİĞİNE MUHALEFET VE LAİKLİĞİN MUHAFAZAKÂR TANIMI

Diğer taraftan, Genziton'un dediği gibi, 'Şapka Devrimi' veya genel olarak Cumhuriyet devriminin, gündelik hayat ve sembolik alanda, kanun çıkararak gerçekleştirdiği değişimler, en çok tepki topluyan ve sorun haline gelen değişimlerdir. Yine, Genziton'un gözlemi isabetlidir; kılık kıyafetin Müslümanlar için dinî olmanın ötesinde, daha doğrusu dinî olanla özdeşleşmiş tarihi önemi vardır. Dahası, şapka veya başka Batılı kisveler, Müslümanlar için yüzyıllarca, kendilerini Müslüman olmayanlardan sadece ayırt etme aracı değil, aynı zamanda üstünlük sembolü idi. Cumhuriyet devrimine muhalefetin kalkış noktalarından en önemlisi; özellikle laiklik ilkesi çerçevesinde gerçekleştirilmeye girişilen değişimlerin, koşulsuz bir teslimiyet olarak algılanmasıdır. Kılık kıyafette ve kültürel hayatın diğer alanlarında Batılılaşma, muhafazakâr aydınlar ve dindar halk kesimleri tarafından, başından itibaren, Batı'ya koşulsuz teslimiyetin ve dolayısı ile İslâmiyet'e karşı kurulmuş muazzam bir tuzağın timsali olarak görülmüştür.

Cumhuriyet'in ilk kuruluş yıllarında 'inkılâplara' tepkilerin sindirilmesi ve modern, Batıcı laik cumhuriyet programının, tek partili bir rejimle hayata geçirilmesinin ardından, laiklik ilkesi çerçevesindeki uygulamalara karşı ilk yasal ve demokratik muhalefet, 1945'te çok partili hayata geçişle birlikte boy göstermeye başladı. II. Meşrutiyet döneminde çıkıp Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayını son bulan, İslâmcı dergi *Sebilürreşad* bu dönemde Eşref Edip yönetiminde tekrar çıkmaya başladı Bu dergi ve yine o dönemde yayımlanmaya başlayan benzerlerinde, Cumhuriyet'in laiklik anlayışına ilk, üstü kapalı eleştirilere rastlamak mümkündür. Ancak, Cumhuriyet Türkiyesi'nde, laiklik konusunda, Meşrutiyet döneminin İslâmcı tezlerinden sözetmek imkânsızdır. Söylenebilenler; artık, 'demokrasi' ve 'din hürriyeti' çerçevesine taşınmak durumundadır. Eşref Edip, *Sebilülreşad*'da CHP'nin din siyasetinden "demokrasiye muhalif zihniyet", laiklik anlayışından "din hürriyetini tahdit" olarak bahseder. DP ile inişli çıkışlı bir ilişki kuran dergi, CHP ile aynı, hatta daha "sert" bir laiklik anlayışına sahip olduğu için, başlangıçta, DP'nin din siyasetinden genelde şikayetçidir. DP'nin laiklik tanımı daha serttir, zira, CHP programında laiklik "kanunların muasır medeniyete, ilim ve fenlerin temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılması" şeklinde tanımlamasına karşın, DP'nin tanımı "hiçbir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması"[18] şeklindedir.

Bu arada, siyasî çıkışını büyük ölçüde dindar muhafazakâr tepkilere dayandıran DP çevresi, kendine has bir laiklik formülü geliştirdi. Muhafazakâr bir laiklik yorumu diyebileceğimiz bu formül mevcut laik devletle muhafazakâr tepkileri mümkün mertebe uzlaştırmayı hedefliyordu. DP'nin ideologlarından Ali Fuat Başgil,

1954'te yayımladığı *Din ve Devlet* başlıklı kitabında; "Zannediyorum ki din ile devlet arasındaki bağlılığı ve bunun şeklini tarihi ihtiyaçlar ve içtimai realiteler tayin etmektedir. (...) Din ile devlet münasebetleri İslâm dininin itikadi ahkâmından değil ameli ahkâmındandır ... ameli ahkâm, zamanın ve hayat şartlarının değişmesiyle değişir, o halde dün olduğu gibi bügünde dinle devletin birleşmesi lazım gelmez. Çünkü zaman ve şartlar değişmiştir. (...) bir kelime ile laiklik, devrimizin ihtiyaçlarından doğan bir zaruretdir" (Başgil, 1985 [ilk basım 1954]: 172-174) diyordu. Başgil'den başlıyarak, laikliğin mantığından ziyade Türkiye'deki uygulanışını sorun eden muhafazakâr bir muhalefet söylemi gelişmeye başladı.

Muhafazakâr laiklik yorumu, öncelikle ya doğrudan ya da dolaylı ifadelerle, katı Fransız laiklik anlayışına karşı Anglo-Sakson sekülerleşme geleneğini çıkarıyordu. Bu çizginin temsilcilerinden, bir süre AP milletvekili de olan Prof. Osman Turan; "hukuken laik olan Fransa'nın ve hususiyle Türkiye'nin laik olmayan İngiltere'den daha fazla vicdan hürriyetine sahip olduğu iddia edilemez" diyor ve laikliği şöyle tanımlıyordu; "laik düşünce yani vicdan hürriyetine saygı zihniyeti, din ile insan hakları veya türlü mezhep ve inanışlar arasında bir barış, bir ahenk kurmak zaruretiyle meydana çıkmış bir mefumdur" (Turan, 1993 [ilk basım 1964]:42). Aslında öncelikle barıştırılmak istenen din ve devletti. Muhafazakâr söylemin peşinde koştuğu; laikliğe karşı tepkilerin yarattığı devlete mesafeli duruşa karşı, yeni bir devlete saadakat formülüydü. Sağ siyasal söylemin kendini 'komünizm tehlikesine" karşı siper ettiği yıllarda yazan Turan için bu acil bir sorundu. Laikliğin "millîleşmesi" gerekiyordu, zaten "ilmî, millî ve demokratik" (Turan, 1993: 80) bir müessese idi, bizde de bu özelliğin tecelli etmesini sağlamak lazımdı.

II. Meşrutiyet devrinde Batıcıların din konusundaki ikircikli ve dolaylı ifadelerinin benzerleri, Cumhuriyet döneminde muhafazakâr söylemleri seslendirenler tarafından bu sefer, dinin alanını genişletmek için kullanılmaya başlandı. Celâl Nuri'nin, seküler ulus kavramına zemin teşkil etmek üzere önerdiği; vatanperverliğin "bir emri dinî olmak üzere telkin edilmesi"ni,[19] Cumhuriyet dönemi muhafazakârları tersine çevirerek; dinin, vatanperverliğin ve millî kimliğin ayrılmaz bir parçası olduğu iddiasıyla, vatanperverlik kavramı üzerinden dinin alanını genişletmeye çalışıyorlardı.

İslâm'ın Türklerin karekterine uygun bir din olduğu, Türklerin hizmetleri ile yükseldiği gibi, Meşrutiyet döneminde Şemsettin Günaltay gibi ılımlı veya Batıcı İslâmcı denilebilecek isimlerin veya millî kimliği dinî çerçevede tanımlayan Türkçülerin görüşlerine benzer görüşler, muhafazakâr laiklik anlayışının zeminini oluşturdu. Bu söylem çerçevesinde din millîleşmiş, millî kimlik dinselleşmiş oluyordu (Mert, 2000).

Osman Turan'ın, Batı'da gelişen laikliğin yanlış yorumlanmasının sonucu olan mevcut laiklik anlayış ve uygulamalarının, millî gücümüzü zaafa uğratmasından şikayetçiydi. Laiklikliğin beklendiği gibi yükselmemize değil, tam tersine, "Millî gururun kırılmasına, aşağılık duygusunun doğmasına, tarihi şahsiyet ve vekarımızın sarsılmasına, bu yüzden de Şark'ta manevi nüfuzumuzun ve Garbte de itibarımızın azalmasına amil" olduğu yetmiyormuş gibi; laiklik yüzünden "millî birlik ve ideolojide sarsıntı olmuş ... içtimai ve ahlaki nizam zayıflamış"tı (Turan, 1993: 81).

Kökleri Demokrat Parti dönemine dayanan sağ muhafazakâr laiklik yorumu, bir yandan devletin dine müdahalesini kısıtlama gayreti şeklinde, din ve inanç özgürlüğü söylemine ağırlık vererek Anglo-Sakson sekülarizmini gündeme getirmiş, diğer yandan dini millî kimliğin vazgeçilmez bir parçası olarak tanımlayarak, dini

millîleştirme gayreti göstermiştir. Bu çizginin günümüzde, milliyetçi kanattan temsilcilerinden birinin ifadesiyle; "laisizmden millî sekülerizme" (Hocaoğlu, 1995) doğru yol alınmıştır. Hocaoğlu'na göre; her şeyden önce sekülerizm "Batı menşeli olmasına rağmen ...din ile laiklik gibi saçsaça başbaşa, gırtlak gırtlağa kavgalı olmaması dolayısıyla daha az sabıkalı ve daha az kirlenmiş bir kavramdır" (...) "çağdaşlaşma problemini halletmesi gereken Türkiye'nin sosyal dünyevileşmesini en iyi ifade edebilecek kelimenin sekülerizm" olduğu düşünülmektedir. Ona "Türk kültürü ve Islâm ile barışık olduğu anlamına gelmek üzere millî sıfatı" (Hocaoğlu, 1995: 393) eklenmiştir. Yazarın ifadesiyle, "millî sekülerizm millî Batılılaşmanın bir parçasıdır ve aynı zamanda çağdaş millîleşme anlamına da gelmektedir" (Hocaoğlu, 1995: 397). "Millî sekülerizmin ana gayeleri" ise, öncelikle, "millî mutabakatı sağlamak ve perçinlemek", nihayet "devlet'i toplumu ve tarihi ve Islâm ile barıştırmak" (Hocaoğlu, 1995: 398) dır.

Türkiye'de, muhafazakâr sağ siyasal söylemin çıkış noktası Cumhuriyet devriminin Batıcı ve laik çerçevesine itirazdır. Ancak, ister merkez sağ, ister koyu milliyetçi çerçevede ifade bulan muhafazakârlık, bir siyasal tepki olarak devleti eleştiri konusu yapmaktan da kaçınmak durumundadır. Sağ siyasal söylemin bu ikileme bulduğu çeşitli çareler vardır; bu söylemin en hassas olduğu konu olan laiklik konusunda, kendine mahsus bir yorum ve tutum geliştirmesi kolay olmadı. Hocaoğlu'nun ifadesiyle "Devlet'i eleştirmek ama aynı zamanda cansiparane bir şekilde savunmak zor bir san'attır", ama ona göre, "doğrusu buna da değer" (Hocaoğlu, 1995: 400). ❐

DİPNOTLAR

1 Kılıçzade Hakkı, "Pek Uyanık Bir Uyku", *İçtihad*, No.55, Şubat 1328 (1912), "Rüya", *Itıkad-ı Batılaya İlan-ı Harb*, İstanbul: Sancakcıyan Matbaası, 1329 (1913-14)

2 Celâl Nuri, *Mukadderat-ı Tarihiye*, İstanbul: Matbaa-ı İçtihad, 1330 (1914/15), s.280

3 Vasfi Raşid, "Layıklık", *Cumhuriyet*, 20 Ağustos 1927

4 Akçuraoğlu Yusuf, *Asri Türk Devleti ve Münevverlere Düşen Vazife*, Türk Yurdu, c.2, no.13, 1925

5 A.g.e.

6 Abdullah Cevdet, "Yolumuz Aydınlandı", *İçtihad*, 15 Haziran 1925

7 Mustafa Şekip, Halkda Zihniyet, *Milli Mecmua*, 10 Kanunisani 1340

8 Celâl Nuri, "Islâmiyet Mani-i Terakki midir?," *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, 1918, no.88, 90-91

9 Celâl Nuri, "Islâmda Vücub-u Teceddüd," *İçtihad*, 15 Kanunisani 1327 (1912), no.39-40

10 Abdullah Cevdet, "Cihan-ı Islâm'a Dair," *İçtihad*, 11 Temmuz 1327 (1911)

11 Ağaoğlu Ahmet, "Üç Medeniyet," *Türk Yurdu*, C.1, No.1

12 Ağaoğlu Ahmet, "Milliyetçilik Cereyanının Esasları," *Türk Yurdu*, 1925, c.2, no.11, vd.

13 Mustafa Şekip, "Milliyetçilik Mefkuresinin Tahlili," *Milli Mecmua*, 1 Teşrinevvel 1926, No.70

14 Yunus Nadi, "Bir Medeniyet Merhalesi," *Cumhuriyet*, 30 Teşrinsani 1928

15 "Halkçılık-Garbcılık," Konferans, *Türk Yurdu*, Mart 1928

16 Siirt Mebusu Mahmud, "Inkılab Sahasında Yeni Bir Hamle Daha," *Hakimiyet-i Milliye*, 1925, No. 1519

17 Paul Genziton, *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, Ankara, 1983, s.108 (Ilk basımı Cumhuriyet'in ilk yıllarında olsa gerekir.)

18 Eşref Edip, "Partilerin Din Siyaseti," *Sebilürreşad*, Nisan 1950, zikreden, Fahrettin Gün, *Sebilürreşad Dergisinde Din, Siyaset ve Laiklik*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve Islâm Ülkeleri Enstitüsü, 1998

19 Celâl Nuri, *Mukadderat-ı Tarihiye*, Istanbul: Matbaa-I İçtihad, 1330 (1914/15), s. 182

Kemalist Milliyetçilik

AHMET YILDIZ

Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler, Türkler, Araplar, Kürtler, Rumlar, Ermeniler, Sırplar ve Bulgarlar gibi etnik ve dinî toplulukları, siyasî açıdan tekçi, kültürel bakımdan çoğulcu "millet sistemi" içinde barındıran, ancak etnik milliyetçi akımların iteklediği ve emperyal güçlerin himaye ettiği ayrılıkçı hareketler karşısında mülkî bütünlüğünü koruyamayarak tarih sahnesinden çekilen Osmanlı İmparatorluğu'nun "zoraki" mirasçısı olan Türkiye Cumhuriyeti; mübadele sonrasında, tarihinde ilk defa neredeyse bütünüyle Müslümanlardan oluşan bir ülke üzerinde, millet sisteminin üzerine oturduğu "millet-i hakime" anlayışının seküler versiyonuna dayalı, siyasî meşruiyeti seküler temeller üzerine kurulmuş, "muasır medeniyet seviyesine ulaşmak ve hatta aşmak" olarak tanımlanmış bir millî devlet oluşturma amacına göre yapılandırılmıştır.

Bu bakımdan Cumhuriyet'in beraberinde getirdiği en müşahhas yenilik, milliyetçiliğin en temel ilkesiydi: "Biz Türküz; bu yüzden Türkler tarafından yönetilmeliyiz." Söz konusu Türklük, vatandaşlık anlamında Türklükten çok, millet olarak Türklük anlamına gelmekteydi. 1924 Anayasası'nın 88. maddesi ve bu madde üzerindeki tartışmalar, bu ayırımın, "Türk'ün Türk tarafından yönetilmesi" şiarı açısından anahtar bir ayırım olarak görüldüğünü göstermektedir. İstiklal Marşı şairi Mehmet Âkif'in Arnavut, şair Ahmet Haşim'in Arap, Türk Ocaklarının kurucu başkanı Hamdullah Suphi'nin bile Çerkez olma, dolayısıyla Türk olmama "suçlamasına" maruz kaldığı bir ortamda, etnik olarak Türk olmanın vatandaş olarak Türk olabilmenin ön şartı olarak kurgulandığını ortaya koymaktadır. Üstelik sözü edilen "Türklük," hakim Türkçü-milliyetçi edebiyatta öne sürülenin aksine, yalnızca yönetici seçkinler ve laik-entelektüel sınıf için "mevcut"tu; halk kitlelerinin kendilerini Türk olarak görmeleri söz konusu değildi. Popüler düzeyde mevcut olan Türklüğün millî bir kimliğin adı olmakla uzaktan yakından ilişkisi olmadığı gibi, pozitif bir anlamı da yoktu. (Yıldız, 2001: 65-67).

Yeni Cumhuriyet rejimi, II. Meşrutiyet döneminde birer siyasî akıma dönüşen enternasyonal projelere, özellikle pantürkçülük ve panislâmizme karşıtlığını, sembolik düzeyde, *Türkiye Cumhuriyeti* adlandırmasıyla ortaya koymuştur. Pantürkçülerin önerdiği "Anadolu Cumhuriyeti" ve "İslâmcıların" önerdiği "Türkiye İslâm Cumhuriyeti" adlandırmalarına tercih edilen bu isim, Kemalist milliyetçiliğin sahih bir resmini vermektedir:

Hanedanlık karşıtı, İslâmî olmayan ve etnik imalar barındıran mülkî açıdan sınırlanmış bir milliyetçilik.

Yeni adlandırma süreci içinde "vatan" kavramı da semantik bir dönüşüm yaşamış, seküler kutsallığın şiarı olarak Türk vatanı, vatan kelimesinin yerel (kişinin doğduğu ve büyüdüğü yer) ve dinî (İslâm şeriatinin hüküm sürdüğü yer) anlamlarından arındırılıp, pantürkçü ve panislâmcı sadakatlere ikame edilerek, daha sonra geliştirilecek tarih tezi aracılığıyla milliyetçi sadakat mercilerinden biri olarak tanımlanmıştır. Böylece mülkî (teritoryal) milliyetçiliğin havası, ormanı, denizi, dağı, toprağı ve seküler nitelikli yeni ziyaret mekânlarıyla kutsallık arz eden, uğrunda seve seve can verilen, tek bir çakıl taşının bile kem gözlerden esirgendiği "yurtçu" söylemi, Yakup Kadri'nin *Yaban*'ında tasvir ettiği kıraç, verimsiz, bakımsız, "ilham vermeyen" ve "kutsallık" arz etmeyen "vatan" imajının yerini almıştır. Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde "Allah ve Sultan" hükümranlığını yitirmiştir; artık "Her şey vatan için"dir.

Kemalist milliyetçilik, seküler bir kolektif tasavvur oluşturabilmek için mülkî milliyetçiliğin yanı sıra, hatta daha da fazla, etnik temalara başvurmuştur. Etnik millî tasavvurun temel figürü de, millî türeyiş destanının ezelî/ebedî bir mevcudiyet olarak Türk milletini, esaretten hürriyet ve kurtuluşa götüren yolda rehberlik/ebelik yapan bozkurt figürüdür. Dönemin mimarisinden şiirine, para ve pullarından marşlarına kadar tüm millet inşa araçlarında bozkurt figürünün varlığı izlenebilir. Bu tarihsel efsane yaşayan bir "efsane" ile kaynaştırılmıştır: Mustafa Kemal Atatürk. "Gazi," "En büyük baş," "Büyük Şef" ve nihayet "Atatürk" olarak Mustafa Kemal, tüm milletin babası/kaynağıdır yani "Bozkurt"tur. Bir milletin varlığının eşlendiği kurucu bir ilke olarak Mustafa Kemal Atatürk, Kemalist milliyetçiliğin de kurucu ilkesidir; somut varlığının ötesinde millî varlıkla kaynaşmış, soyut/kutsal bir niteliğe sahiptir. Atatürk temi, Kemalist milliyetçiliğin seküler evreninin en kutsal diskurudur.

Kemalist milliyetçiliğin semboller dünyasına ilişkin notları burada noktalayıp, siyasî gelişim sürecine baktığımızda son derece "rasyonel" bir "mevcut durum muhasebesi" ile karşılaşırız. Kemalist milliyetçilik, savaş sonrası dönemdeki revizyonist eğilimin dışında kalmayı yeğleyerek mülkî açıdan "büzülmeci" bir politika izlemiş, böylece her türlü irredentist niyete set çekmiştir. İlk defa Balkan Savaşları sonunda (1913) imzalanan barış antlaşmasıyla çizilen ve Millî Misak'la teyit edilen sınırlar, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin değişmez sınırları olmuştur. Bu mülkîlik, İslâmî bir referans taşımadığı gibi, millîliğin Mustafa Kemal Paşa tarafından yapılan yorumu, daha "evrensel" nitelikler taşıyan pantürkçü ve panislâmist referansların reddine dayanmaktaydı.

Bu yüzden, İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçişle belirginleşen "millî siyaset"in doğuşu, Osmanlıcılık, milletlerarası komünizm, panislâmizm ve pantürkizm gibi her çeşit "millet-ötesi kardeşlik" hayallerini sona erdirmiştir. Kemalist milliyetçilik, Tanzimat'la belirginleşmeye başlayan devlet merkezli modernleşme geleneğinin radikal bir versiyonu olarak, devletin nasıl kurtarılacağı sorusuna Osmanlıcılık, panislâmcılık ve pantürkçülükten oluşan "üç tarz-ı siyaset"in önerdiği "eklektik" çözümleri açıkça reddetmiştir. "Türk" isminde sembolik yansımasını bulan etnik niteliğe dayalı bir mülkîlik anlayışını benimsemiştir (İnan, 1971: 121). Yeni devletin adı olan *Türkiye* de, bu etnik imalı mülkîlik anlayışının bir başka sembolik yansımasıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması, bütünüyle Müslüman halklarla meskûn millî bir devletin kurulmasına yol

açtı. Bu devletin Millî Misak'la belirlenmiş mülkî sınırlarının tanımlanmasında tam bir mutabakat vardı. Ancak millî kimliğin sınırlarının belirlenmesi problemli bir alandı. Öncelikle millî kimlik tanımı, henüz olmayan fakat "inşa edilmeyi" bekleyen millî hamurun nasıl karılacağını belirleyecekti. Millî kimlikten bahsedebilmek için önce bir millet söz konusu olmalıydı; öte yandan bu milletin sınırları oluşturulurken, millî kimliğin nasıl kurulduğu belirleyicilik kazanmaktaydı. Kemalist milliyetçiliğin inşa döneminde, Mustafa Kemal'in millî kimlik sınırları tanımlaması, Ziya Gökalp'in ortak kültür tanımına yaklaşacaktı. Ancak Gökalp'in yaklaşımından farklı olarak, Kemalist tanımdan ortak kültürün bir kaynağı olarak İslâm'ın yerini İslâmdışı geçmiş almıştır.

"Geçmiş" temi, tüm milliyetçi edebiyatların söylem kaynağı ve sembol deposudur. Kemalist milliyetçilik de seküler bir "şimdi" oluşturmak için öncelikle "geçmişi" sekülerleştirmiştir. İslâmî tesirlerden arındırılmış ve İslâm öncesi Türk geçmişinin ayıklanıp yeniden inşa edilmiş unsurlarıyla "zenginleştirilmiş" Kemalist milliyetçilik, bütün sosyo-politik faaliyetleri belirleyen yüksek kuvvet olarak Cumhuriyet'in üzerine oturduğu temel çerçevedir. Millî kimliğin Kemalist sınırları belirginleştikçe, Cumhuriyet kendi hayatiyetini tazelemiştir. Tarih, Batı dünyasının "Türk" (yani Müslüman) karşıtı önyargılarıyla yaralanmış Türk millî gururunu onarmak amacıyla, Osmanlı-İslâm geçmişinin bakiyelerini tasfiye edip, bütünüyle Türkî unsurlarla ikame etmede motor güç olmuştur. Millî kimliğin sınırlarının belirlenmesinde nihaî çerçeveyi, bu maziye dayalı istikbal vizyonunu yansıtan Kemalist "asrîlik" ütopyası oluştursa da, mevcut siyasî-kültürel şartlar, bu ütopyanın tarihsel açılımında belirleyici bir rol oynamıştır.

Osmanlı Devleti'nin küllerinden doğan Kemalist Cumhuriyet'in resmî akidesi, referans ideolojisi, "Türk'ün yeni amentüsü" milliyetçiliktir. Bu milliyetçilik, Benedict Anderson'ın kullandığı anlamda, bütüncül bir cumhurî-laik kültürel sistem mahiyetini haizdir. Kemalist bir akademisyen-politikacı olan Turhan Feyzioğlu'na göre bu "kültürel sistem", millî birlik ve ülke bütünlüğüne büyük önem atfeder; ırkçılığı reddeder; hayalî üstün ırk fikriyle hiçbir ilişkisi yoktur; medenîleştirici ve çağdaşlaştırıcıdır; sekülerdir ve bu yüzden mezheplere dayalı ayırımcılıkları onaylamaz. Sosyal adalet ve toplumsal dayanışmayı vaz ettiği için sınıf çatışmasını reddeder. Yurtseverlik fikriyle bağlantılı olarak, sınırları belli bir mülkîlik anlayışına sahiptir. Dış Türklerle ilgisi yalnızca kültüreldir; politik bir ima taşımaz. Hanedanî ve teokratik yönetimi kabul etmez; millî egemenlik fikrine yaslanır. İnsancıl ve barışçıdır; topraklarını genişletme gibi bir hedefi yoktur.[1]

Kemalist milliyetçiliğin bu "rasyonel, modern, medenî, ilerici, demokratik, birleştirici, onurlandırıcı, insancıl ve barışçıl" tasviri, Türk resmî literatüründe hâkim görüşü yansıtır. Bu hakim görüş, Kemalist milliyetçiliğin bütünüyle medenî-siyasî bir milliyetçilik olduğu ve etnik-soya dayalı unsurlar ihtiva etmediği önermesine dayanır. Hem akademik hem de popüler Kemalist söylemdeki Kemalist milliyetçilik sunumu, Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşayan herkesi aynı kültür potasında eritmeye çalışan ve dil, din ve ırktan bağımsız kalarak Türk olarak değerlendiren, toprak ilkesini esas alan bir anlayışı yansıtır. Bu naif tutum, Kemalist milliyetçi seçkinlerin iç ve dış politik şartları, "unsur-u aslî/millet-i hâkime" ve "devlet-i ebed müddet" parametreleri etrafında kurgulamasından ve Kemalizmin etnik bir veçheye sahip olmasının, onun medeniyetçi kamusal imajına ciddi düzeyde zarar vereceği inancından kaynaklanmaktadır.

Mustafa Kemal, İnebolu Türk Ocağı'nı ziyaretinde. 1912'de kurulan ve kültürel kimliğe dayalı özcü bir milliyetçilik anlayışını yayan Türk Ocakları, 1927'den itibaren CHP'nin güdümüne alınmaya başlamıştır. Ocaklar, Tek Parti rejiminin kültür politikalarının önemli bir aracı olarak işlev görmüştür. Ancak kendi örgütsel geleneğinden ve yaygın ilişki ağından dolayı özerk bir toplumsal ve politik odak olabileceği endişesiyle 1931'de kapatılacak, yerine doğrudan yönetimin denetimine tâbi Halkevleri kurulacaktır.

Kemalist milliyetçiliğin bu sunumu, olgusal durumu tam olarak yansıtmadığı gibi, Kemalist millet inşa pratiğinin etnisist-soya dayalı bir veçheye de sahip olduğunu göz ardı etmektedir. Kemalist milliyetçilik, son tahlilde, millet ve devlet üyeliğini net olarak birbirinden ayırır ve devlet üyeliğini (vatandaşlık) fiilen millet üyeliğine bağlar. Millet üyeliği için de hem sübjektif hem de objektif düzeyde tanımlanmış niteliklere sahip olmak zorunlu tutulmuştur. Bu yüzden (devlete üye olmanın bir sonucu olarak) vatandaşlık haklarının kullanılması, pratikte (millete üye olabilmenin gereği olarak) Türk olmanın şartlarını karşılayabilmekle ilişkili olmuştur. Türk olabilmek ise, hem söylem hem de eylem düzeyinde etnik-soya dayalı unsurlar ihtiva etmektedir. Resmî Türk millî kimliğinin sınırları, Cumhuriyet'in kuruluşundan bugüne uzanan süreçte, buna göre şekillenmiştir. Çok partili döneme geçildikten sonra ise Kemalist milliyetçiliğin etnik damarının görünürlüğü askerî darbe dönemlerinde artmakla birlikte, resmî söylem düzeyinde mülki boyutu öne çıkarılmış ancak, vatandaşlık haklarının kullanılmasında etnik boyut her zaman göz önünde tutulmuş ve ayırımcı uygulamalara ebelik yapmıştır.

İnşa dönemi, Kemalist milliyetçiliğin oluşum dinamiklerini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır; çünkü Kemalist milliyetçiliğin pek de güçlü olmayan dönüşüm dinamiklerinin referansları bu döneme aittir. Kemalist Altı Ok'tan biri olan ve diğer bütün "Ok"lara ruh veren milliyetçilik ilkesi Cumhuriyet Halk Partisi programlarının çeşitli maddelerinde yansımıştır.

Kemalist rejimin eğitim politikası

Mahmut Esat Bozkurt

HAKKI UYAR

1892 yılında Kuşadası'nda doğan Mahmut Esat Bozkurt, Darülfünun Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Yükseköğrenimini tamamladıktan sonra dayısı Ubeydullah Efendi'nin de etkisiyle İsviçre'ye gitti; burada hukuk alanında tekrar lisans eğitimi aldı ve ayrıca hukuk doktorası yaptı. Doktora tez konusu, "Du Regime des Capitulations Ottomanes" (Osmanlı Kapitülasyonları) idi.

İzmir'in Yunanlılar tarafından işgal edilmesi üzerine ülkeye döndü ve Kuşadası yöresindeki Kuvayı Milliye hareketinin başına geçti. Eylül 1920 tarihinden ölüm tarihi olan Aralık 1943 tarihine kadar İzmir milletvekili olarak TBMM'de yer aldı. Kendini İttihat ve Terakki Fırkası'nın "sol cenah"ına bağlı olarak gören Bozkurt, Kurtuluş Savaşı yıllarında Mustafa Kemal'in kurdurduğu Resmî TKF (Türkiye Komünist Fırkası) içerisinde yer aldı.

Bozkurt, 1922-1923 yılları arasında iktisat vekilliği yaptı; bu sırada İzmir İktisat Kongresi'nin toplanmasına öncülük etti. Adliye vekilliği yaptığı 1924-1930 yıllarında, Türk Hukuk Devrimi'ni gerçekleştiren kişi oldu. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nin de kurulmasını sağlayan Bozkurt, burada ders verdiği gibi, ilerleyen yıllarda üniversitelerde devrim tarihi derslerinin okutulmasında görev aldı. Bu dersleri okutanlar arasında Bozkurt'un yanı sıra Recep Peker, Yusuf Kemal Tengirşek ve Yusuf Hikmet Bayur da vardı. Bozkurt, -16 yaşında olduğu- 1908 tarihinden öldüğü 1943 yılına kadar gazetelerde yüzlerce makale yazdı. Ayrıca, birçok kitabı da yayımlandı. Bozkurt'un kitapları şunlardır: *Beynelmilel Bozkurt-Lotus Davasında Türk-Fransız Müdafaaları*, (Ankara, 1927); *Du Regime des Capitulations Ottomanes Leur Caractare Juridique d'apres l'historie et les textes*, (İstanbul, 1928); *Türk İhtilali'nde Vatan Müdafaası*, (İzmir, 1934); *Hukuku Düvel, Yardımcı Talebe El Notu*,

bunlardan biridir. "Kuvvetli cumhuriyetçi, milliyetçi ve laik vatandaşlar" yetiştirmek, eğitimin (millî talim ve terbiye) her aşamasında en çok önemsenen, telkini zorunlu temasıdır. "Büyük Türk tarihi"nden mülhem olarak millî karakterin yüceltilmesi, "büyük bir emel" olarak telakki edilmektedir. "Büyük Türk tarihi"nin öğretilmesi, partinin büyük önem atfettiği bir hususdur; çünkü "bu bilgi Türk'ün kabiliyet ve kudretini, nefsine itimat hislerini ve millî varlık için zarar verecek her cereyan önünde yıkılmaz mukavemetini besleyen mukaddes bir cevherdir." Tarihin yeni Türk millî kimliğinin kurucu unsurlarından birisi olarak kullanılması, "seciye-i millî," "Türk'ün kabiliyet ve kudreti" vb. ifadelerin de gösterdiği gibi, her zaman etnik temalar barındırmaktadır. Genel olarak, CHP programlarında milliyetçilik, savunmacı ve modernleştirici/Batılılaştırıcı bir ilke olarak belirmektedir. Bir taraftan Türk milletinin özel vasıflarının korunması vaz edilirken, bir taraftan da milletlerarası arenada, ilerleme ve gelişme yolunda diğer milletlerle uyum içinde olmak önerilmektedir. Bu yaklaşım,

(Ankara, 1939); *Türk Köylü ve İşçilerinin Hakları*, (İzmir, 1939); *Atatürk İhtilali*, (İstanbul, 1940); *Devletler Arası Hak, "Hukuku Düvel"*, (Ankara, 1940); *Aksak Demir'in Devlet Politikaları*, (İstanbul, 1943). Yazılarının belli başlı konuları; Türk Devrimi, ekonomi, milliyetçilik ile Türk işçi ve köylüsünün haklarıdır.

Adalet bakanlığı görevinden ayrıldıktan sonra, 1930 yılı sonlarında arkadaşı Nebizade Hamdi'nin çıkardığı *Halk Dostu* gazetesinde yolsuzlukların üzerine giden yazılar yazdı. Hırsızların, soyguncuların artık çeteleştiklerine dikkat çeken bu yazılardan biri de "Hırsızlar!.. Teslim Olunuz!.."dur (*Halk Dostu*, 13-14 Aralık 1930). O yıllarda olay yaratan ve yıllarca konuşulan bu yazının hedefi, Barut İnhisarı'ndaki yolsuzları ortaya çıkarmak; ayrıca, iktidar partisi olan CHF üyelerinin karıştıkları yolsuzlukları dile getirmekti. Öncelikli olarak yolsuzluklarla mücadele eden bu gazetenin adının Bozkurt tarafından bilinçli olarak, *Halk Dostu* konulduğu tahmin edilebilir. Fransız Devrimi'ni iyi bilen biri olan Bozkurt, devrimin önde gelen düşünürlerinden ve yolsuzluklarla mücadelesi ile tanınan Marat'nın *Ami de People* adlı gazetesinden esinlenmiş olsa gerektir.

"Kemalizm otoriter bir demokrasidir, ki kökleri halktadır. Türk milleti bir piramide benzer - tabanı halk, tepesi yine halktan gelen bir baştır ki, bizde buna şef denir."(Atatürk İhtilâli'nden)

Bozkurt'un ağırlıklı olarak ele aldığı konulardan biri de ekonomidir. Kurtuluş Savaşı yıllarından beri Türk köylüsünün sorunlarıyla ilgilenen Bozkurt,

Türklüğün 1924'ten sonra kristalize olan siyasî/sübjektif sınırının açık bir tezahürüdür.

Devlet, millet ve millî kimlik inşasını ana hedef olarak belirleyen Kemalist milliyetçilik, çatışmalardan arınmış, Cumhuriyet iradesinin yekpare bir görüntüyle yansıyacağı bir alan olarak tasarladığı kamusal alanı, bu görüntüyle uyuşmayan her türlü "sızma"ya karşı koruma altına almış ve üç temel problem olarak gördüğü din, sosyal sınıflar ve etnikliğin görünür kimlikler olarak bu alana taşınmasını reddetmiştir. Kemalist milliyetçilik açısından "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle" olarak halk, millî insicamın cisimleşmesini temsil eder. Bu türdeş olmayan kitle içinde dinî, etnik ya da sınıfsal göstergeler millî birlik ve dirlik ruhunu kemiren, "bölücü" ve "ayrılıkçı" nitelikler olarak değerlendirilmiş ve kamusal alandaki görünürlükleri mutlak yasak kapsamına alınmıştır.

Dinî, etnik, sınıfsal, hanedanî ve diğer tür kolektif bağlanmaların gayrimeşruluğuna dayalı Kemalist millet inşa süreci, uzun bir hanedanî devlet inşasını ve milliyetçi-Batıcı reformların gelişimini izle-

Türk İhtilali'nin en büyük payını Türk köylüsüne borçlu olduğunu; bu nedenle de, Türk İhtilali'ne "Türk Köylü İhtilali" denilebileceğini ileri sürdü. Ona göre Yeni Türkiye, bir Halk Devleti idi. Kurtuluş Savaşı'na çeşitli sınıflar (asker, memur, öğretmen, tüccar vs.) arasında en büyük katkıyı üretici olan köylünün yaptığını belirten Bozkurt'a göre, her sınıf yaptığı katkı oranında elde edilen başarıdan hak alacaktır. Bu bağlamda Bozkurt, emeği temel alan "Meslekî Temsil" görüşünü TBMM'de savunanlar arasında yer aldı. Bu görüşe göre, emekçi olmayanın seçim hakkı olmayacaktı. Seçim hakkının kullanımı da sendikalar aracılığı ile olacağından, emekçilerin çalıştıkları meslek dallarına göre sendikalar kurmaları zorunlu olacaktı.

Meslekî Temsil görüşünü savunanlar genellikle TBMM'nin ılımlı sosyalist kanadındandı. Bu görüşü savunanlardan biri olan Bozkurt'a göre, Meslekî Temsil ile ülke ekonomisini temsil eden gruplar Meclis'e yansıyacak; ayrıca, Meslekî Temsil ekonomik bağımsızlığın ve ulusal kalkınmanın önemli bir öğesi olacaktı. I. Meclis'te, 1921 yılının ilk günlerinde güçlü bir şekilde savunulan bu görüş, az bir oy farkıyla kabul edilmedi.

1922-1923 yılları arasında bir yıl kadar iktisat vekilliği görevinde bulunan Bozkurt, bu süre içerisinde toplanmasına öncülük ettiği İzmir İktisat Kongresi'nde Meslekî Temsil görüşünü uygulamaya çalıştı; yine aynı dönemde Meslekî Temsil için önemli bir unsur olan sendika örgütlenmelerini savundu ve bir Mesai Kanunu/İş Kanunu hazırlattı. Ancak, her iki çabasında da başarılı olamadı. Yazılarında Karl Marx'a bir hayli atıfta bulunan Bozkurt, bakanlık döneminde *Das Kapital*'i Türkçe'ye çevirtmeye girişti. İşçilerin lehine hazırladığı İş Kanunu Tasarısı'nın da etkisiyle, bakanlıktan istifa etmek zorunda kalınca bu iş de yarım kaldı. Bozkurt'un bakanlığı döneminde uygulanmayan diğer iki proje de, Chester Grubu ile imzalanan "Alat ve Edevat-ı Ziraiye Mukavelenamesi" ile "Türkiye Köy Bankaları Kanun Projesi"dir.

Bozkurt, İzmir İktisat Kongresi'ne ilişkin yayınladığı genelgede, Kongrenin Türkiye'nin ulusal ekonomi tarihinde bir dönüm noktası ve yükselme devrine bir başlangıç olacağını belirtmekteydi. Kongreye, Türkiye'nin eko-

yen dönemde vücut bulmuş ve büyük ölçüde son dönem Osmanlı sivil-askerî bürokrasisine dayanmıştır (Rustow, 1981). Millî kurtuluş hareketlerinin ilk örneği olarak Kemalist milliyetçilik, klasik siyasî modernleşme teorisinde öngörülen aşamalara tekabül eden oluşum sürecinde önce millî topluluğa dayalı bir siyasî çerçeve oluşturup siyasî sınırları tanımlamış, sonra millî siyasî liderliği kurumsal olarak pekiştirmiş ve nihayet sosyo kültürel ve ekonomik reformlara girişmiştir. Takip edilen sıra, en etkili modernizasyon safhalaması olarak kabul edilen *birlik*, *otorite* ve *eşitlik* sıralamasıdır. (Huntington, 1968: 347-348).

Türk millî kimliğinin Kemalist inşa sürecinde hukukî-siyasî (seküler/cumhuriyetçi) ve etnik olmak üzere iki kurucu bileşen ayırt edilebilir. Kemalist Türk millî kimliğinin etnik ve siyasî bileşenleri arasındaki açı büyük bir gerilim hattına otursa da, bu kurucu bileşenler Türk millî kimliğinin Kemalist inşasının yapısal unsurlarıdır. Türk millî kimliğinin Kemalist inşa süreci, birbirini izleyen ve 1919-1938 yıllarını kaplayan üç döneme ayrılabilir:

nomik kalkınmasını sağlamak amacıyla görüşmeler yapmak üzere ziraat, ticaret, işçi ve sanayi temsilcileri katılacaktı. Bozkurt, bu sırada yaptığı konuşmalarda liberal ekonomi sistemini eleştirerek, bu sistemin ve diğer sistemlerin Türkiye'ye uygun olmadığını, uygulanması gereken sistemin "Yeni Türkiye İktisat Mektebi" (Devletçilik) olduğunu ileri sürmektedir. Ancak, Kongre daha temsilcilerin seçilmesi aşamasından itibaren Bozkurt'un umduğu sonucu vermedi. Katılımcı sayısı azdı; iktisat vekaletinin istemesine rağmen her yıl toplanamadı; Kongrede alınan kararlar Bozkurt'un isteğinin aksine liberal kararlar oldu; tam anlamıyla bir iktisat programı oluşturulamadı. Ayrıca, Bozkurt'un tüm "iktisat amilleri"nin "teşkilat" (sendika) kurmaları planı gerçekleşmedi. Bozkurt'un kongrede önerdiği ekonomi politikası 1930'ların başından itibaren uygulanmaya başlandı. Devletçiliğin bilimsel karşılığının "devlet sosyalizmi" olduğunu belirten Bozkurt'a göre, bu sistem "Özel mülkiyeti tanıyan, fakat insanın insan tarafından sömürülmesini önlemek ve millî kalkınmayı başarmak için devlete ekonomik işlerde kontrol ve teşebbüs hak ve yetkilerini kabul eden bir sistemdir".

Bozkurt, Türkiye'de tam olarak belirgin olmasa da bir sınıf yapısının olduğunu kabul etmektedir. Bu bakımdan Tek Parti döneminin yaygın görüşü olan "imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış kitle" düşüncesinden ayrılmaktadır. Ona göre, Türkiye nüfusunun %80'i emekçi (köylü ve işçi)'dir. Köylü ve işçi haklarını savunanlara "Komünist yahut sosyalist damgasını yapıştırma gayretini güdenler şahsi menfaatlerini çalışan kitlelerin zararlarında arayanlardır". Türk işçisi, Türk tarihinin "en mazlum çehresi"dir. Ülkeyi kanıyla koruyan ve koruyacak olan işçiler için Türk Devrimi çok az şey yaptı. Geleceğin demokrasisi, yüzyılımızın çok şiddetli akımlarına karşı iş ve işçide tutunabilecektir. "Muasır demokrasiler komünizmi sermaye kuvveti ile değil, hakları ödenmiş işçilerle yenebilirler. Tılsım buradadır". Hakları ödenen işçi "demokrat inkılabımızın bileği bükülmez bekçisi olacaktır".

Köylünün tüccar ve simsar tarafından sömürüldüğünü belirten Bozkurt, tüccar ve simsarları "kravatlı eşkıya" olarak tanımlamaktaydı. Türk köylüsü-

1. Millî Mücadele Dönemi (1919-1923): Bu dönemi oluşturan Millî Mücadele yıllarında Türk millî kimliği baskın bir dinî karaktere sahip olmuş, milliyet Müslümanlıkla tanımlanmış, reelpolitiğin bir yansıması olarak, resmî politik söylem etnik çoğulculuğu veri olarak almıştır. Bu döneme hakim olan tanım "Anadolu ve Trakya'daki Müslüman halkı Türk olarak" kabul eden tanımdır. Burada Türklük mülkî açıdan sınırlandırılmış Islâm'la özdeştir. Etnokültürel çoğulculuğu veri olarak alan Erzurum ve Sivas Kongrelerinde kabul edilen beyannameler ile Millî Misak, Türklüğün Islâmî sınırlarını tayin eden metinlerdir. 7 Ağustos 1335 (1919) tarihli Erzurum Kongresi Beyannamesinin birinci maddesi, etnokültürel çoğulculuğun ve sosyo politik birliğe temel oluşturan dinî harcın ifadesidir:

> *"Trabzon vilayeti ve Canik (Samsun) sancağı ile Vilayat-ı Şarkiye namını taşıyan Erzurum, Sivas, Diyarbekir, Mamuretülaziz, Van, Bitlis vilayeti ve bu saha dahilindeki elviye-i müstakile hiçbir sebep ve bahane ile yekdiğerinden ve Camia-i Osmaniye'den ayrılmak imkânı ta-*

nün "radikal" bir şekilde kalkındırılması gerektiğini belirten Bozkurt'a göre, işe bucaklardan başlanmalıdır. Bütün kültürel, sosyal ve ekonomik kurumlar burada yer almalıdır. Okullar, sağlık merkezleri, kooperatifler, kredi kurumları, idarî, malî ve ziraî kuruluşlar, adalet kurumlarının küçük birer örneği bucaklarda olmalıdır. Türk köylüsü kalkınmadıkça, Türk ulusunun yükselmesi mümkün değildir. "İtiraf etmek lazımdır ki Türk İhtilali'nin prensipleri idaremizde henüz esaslı bir yer almamıştır. Radikal bir değişiklik yapamamıştır. Bu prensiplere göre istenilen yenilikler başarılamamıştır. Yapılan işler azametlidir. Bundan şüphe yoktur. Bundan biraz da köyler nasip sahibi olmalıdır ki, köylü (Atatürk İhtilali)nin nimetlerini, güzelliklerini tadabilsin".

Bozkurt bu "sosyal" içerikli görüşlerinin yanı sıra, koyu milliyetçiliği ile dikkat çekmektedir. Bozkurt'un milliyetçiliğinde de ekonomik görüşler ağır basmaktadır. Ona göre, modern milliyetçiliğin belli başlı özellikleri arasında Türk milletinin %80'den fazlasını oluşturan köylü ve işçinin haklarını düşünmek, korumak ve istemek yer alır. Bu "Milliyetçiyim!" diyen her Türk'ün ilk ödevidir. "Biz yer ve gök için, ot ve su için milliyetçi değiliz". Büyük bölümü işçi ve köylü olan Türk ulusunun mutlu yaşamasını istiyoruz. İşçi ve köylü olan çoğunluğu dikkate almadan "ileri sürülen milliyetçilik davası: bize Sezar'ların anladığı milliyetçilikten fazla bir şey ifade etmez. Buna insanlığın üstünde şahsi saltanat kurmak derler". Bozkurt'un milliyetçilik anlayışının Kemalist milliyetçilik anlayışı ile yer yer ters düştüğünü söylemek mümkündür. Kemalist milliyetçiliğin temel tezi "Ne mutlu Türküm diyene" iken Bozkurt "Ne mutlu Türküm diyebilene" demektedir.

Koyu milliyetçiliği ve sol eğilimleri ile dikkat çeken Bozkurt'un bir başka özelliği de, 1930'larda Mason localarının kapatılmasında baş rolü oynamasıdır. 1931 ve 1932 yıllarında basındaki yazıları ile masonluğa karşı savaş açan Bozkurt ve partideki diğer masonluk karşıtları, 1935 CHP programına uluslararası amaçlarla ve kökü dışarıda dernek kurulmasını yasaklayan bir madde eklettiler. CHP içindeki masonlar da açık bir çatışmayı göze alamayarak, geçici olarak mason localarını kapattılar. Bozkurt'un mason

savvur edilemeyen bir küldür. Saadet ve felakette iştiraki tam kabul ve mukadderatı hakkında aynı maksadı hedef ittihaz eyler. Bu sahada yaşayan bilcümle anasır-ı islamiye yekdiğerine karşı mütekabil bir hiss-i fedakarî ile meşhun ve vaziyet-i ırkiye ve içtimaiyelerine riayetkar öz kardeştirler." (Kansu, 1986: 114).

Dokuzuncu madde, *Şarki Anadolu Müdafaa-i Hukuk Cemiyetine* üyelik şartlarını belirler ve üyeliği Müslümanlıkla sınırlar: "Bilcümle Islâm vatandaşlar cemiyetin azay-ı tabiisindendir." (Kansu, 1986: 116). Hem Anadolu hem de Trakya'yı içine aldığı için bütün Millî Misak sınırlarına dönük olarak karar alan 9 Eylül 1919 tarihli Sivas Kongresi Beyannamesinin birinci ve dokuzuncu maddeleri de aynı noktaları tekrarlar (Goloğlu, 1968: 219-226). Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Tüzüğü de aynı hususlara yer verir.

Mustafa Kemal Paşanın bu dönemdeki konuşmaları, Nutuk'ta ifade ettiği "vicdanında taşıdığı millî sırrın" gereği olarak, dinî sembolizmle örülüdür. Yasama faaliyetleri "şer-i şerif" çerçevesinde gelişmiş,

localarına karşı olmasının ana nedeni masonluğun emperyalist amaçları ve milliyetçilik karşıtı olmasıydı.

Bozkurt ve onun kuşağı olağanüstü bir dönemin kuşağıydılar. İmparatorluğun çöküş sürecine girdiği ve bu devlet nasıl kurtulur sorusuna yanıt arandığı bu dönemde ortaya çıkan çeşitli kurtuluş yolları/ideolojiler devletin kurtarılmasına yetmedi. Dönemin aydınları söz konusu kurtuluşu gerçekleştirmek için eklektik bir biçimde çeşitli ideolojilerin sentezini yapmayı da denediler. Yeşil Ordu (İslâm ve Sosyalizm) düşüncesinin yanı sıra, Resmî TKF ve Anadolu'da *Yeni Gün* gazetesi etrafından toplanan –Bozkurt'un da içinde bulunduğu- bir grup aydın Milliyetçilik ve Sosyalizm/Sendika Sosyalizmi'nin sentezini yapmaya yöneldi.

Bozkurt, bu "sol milliyetçi" düşüncelerini Kemalizme yönelik kuramlaştırma çabalarına da yansıttı. 1924 yılında yazdığı "Türk İhtilali'nin Düsturları" adlı yazıları, Türk Devrimi'ni teorileştirmeye yönelik ilk girişimdir. Bir ekip olarak Kadrocular Kemalizme "sosyo ekonomik" ve "Üçüncü Dünyacı" bir içerik kazandırmaya çalışırken, *Ülkü* dergisi etrafındakiler de "sosyokültürel" ve "köycü" içerik kazandırmaya çalışıyorlardı. Günümüzde de varlığını sürdüren farklı Kemalizmlerin kökeni 1920 ve 1930'lu yıllara dayanmaktadır. Bu dönemde, Ahmet Ağaoğlu'nun "liberal" Kemalizm anlayışından Bozkurt'un "sol milliyetçi" Kemalizmine kadar -*Kadro* ve *Ülkü* dergileri ile diğer bireysel girişimler de dahil- tüm farklı Kemalizmlerin ortak noktası otoriter ve eklektik olmalarıdır. Bozkurt'un Kemalizmi diğer Kemalizm anlayışları gibi hâlâ canlıdır.

Bozkurt'un "sol milliyetçi" görüşlerinin günümüz Türkiyesi'nde hâlâ güncelliğini koruduğunu söylemek mümkün. Sağ kesimde onun milliyetçiliğine yoğun bir şekilde atıf yapılmaktadır; Kemalist kesim ise onun Hukuk Devrimi'nin mimarı olmasına dikkat çekmektedir. Bozkurt'un tüm yönleriyle, yani "sol milliyetçi" kimliği ile etkilediği kesimler de bulunmaktadır. "Ulusal sol" denilen Mümtaz Soysal vb. kişilerin temsil ettiği görüş ile, Atillâ İlhan, Doğu Perinçek gibi "milliyetçi sosyalist" görüşleri temsil eden kişilerin de referans aldığı kişilerin başında Bozkurt gelmektedir.

alkollü içecek kullanımını yasaklayan 14 Eylül 1336 (1920) tarihli *Men-i Müskirat Kanunu* örneğinde görüldüğü gibi, Osmanlı'nın son döneminde yoğunlaşan devlet kaynaklı laikleştirme trendi Millî Mücadele döneminde kesintiye uğramıştır. Bu dinî milliyetçilik döneminin sembolik yansıması olarak Millî Meclis duvarında, Kuran'dan alınan şu ayet asılı bulunmaktaydı: "Onların işleri aralarında şura iledir" (Şura Suresi, 38. Ayet). 21 Şubat 1341(1924)'te bu ayete işaret ederek konuşan Kastamonu mebusu Ahmet Mahir Efendi, bu ayetin ruhunun memleketin istiklali için oluşturulan Müslüman etnik koalisyonuna hayat verdiğini belirtmekteydi.

Bu dönemde açıktır ki, halk katında millî bilinçten eser yoktu. Temel toplumsal aidiyeti, İslâm ümmeti fikri etrafında cisimleşen dinî bağlanma oluşturmaktaydı. Hem pantürkçü hem de panislâmcı muhalefeti geriletmek, ayrıca halk tarafından "dinsiz" anlamında kullanılan "farmason" nitelemesine maruz kalmamak bakımından, Mustafa Kemal ve "kadrosu" için dinin araçsal kullanımı, daha sonra benimseyecekleri katıksız

Afet İnan

ÖZGÜR SEVGİ GÖRAL

Afet İnan, Kemalizmin adanmış ve vazifelendirilmiş kızıydı. Siyaset biliminden, tarihe, arkeolojiden kadın haklarına dair yazdığı tüm yazılara damgasını vuran telaş, Kemalizmi ve genç Türkiye Cumhuriyeti'ni bilimsel, rasyonel ve gerçekçi bir biçimde savunma ve meşrulaştırma telaşıydı. İnan, erken dönem Cumhuriyet'in "misyoner" sosyal bilimcilerinin tipik örneğiydi: Politik değil bilimsel olduğu iddia edilen bir dil, vatandaşın devlete karşı vazifelerinden prehistorik ırkların brekisefal özelliklerine oldukça angaje bir ilgi alanı!

Kemalist ideolojinin mobilize ettiği sadık ve rejime hep borçlu hisseden çağdaş Türk kadınını da temsil ediyordu bir yandan. Aslında İnan, hem bir sosyal bilimci olarak hem de bir Cumhuriyet kadını olarak nesnel ve bilimsel metinleriyle erken dönem Cumhuriyet'in egemen milliyetçilik anlaşını oluşturanlardan biri olarak, o müthiş sadakatiyle, hep rejime ve Atatürk'e olan, bitmez tükenmez borcunu ödemeye çalıştı umutsuzca.

1908'te Selanik'te doğan İnan, Bursa Kız Öğretmen Okulu'nu bitirerek 1925 yılında İzmir'de öğretmenliğe başlar. Aynı yıl Mustafa Kemal ile tanışır ve tüm hayatına damgasını vuracak olan bu tanışıklık sonucu Lozan'a dil öğrenmeye gönderilir. Öğretmenlik yapar iken Atatürk'ün bir sözüyle bütün hayatı boyunca uğraşacağı tarih branşına 'vazifeli' olarak geçer. İnan tarih çalışmaya, 1928 yılında Fransızca bir coğrafya kitabında, Türklerin ikincil sarı ırka mensup olduğunu okuyan Atatürk'ün kendisine "bu böyle olamaz, sen bunun üzerinde çalış" demesiyle başlar. 1931'de sağlık bakanlığının yardımıyla Anadolu'daki 64 000 kadın ve erkek iskelet kalıntısı üzerinde çalışarak, İsviçre Cenevre Üniversitesi'ne "Türk Halkının ve Tarihinin Antropolojik Özellikleri" adlı tezini verir. 1947'deki Türkçe baskısına yazdığı önsözde İnan, çalışmasının amacını açık-

dindışılığın aksine, daha "rasyonel" bir seçenekti. Millî Mücadelenin itici gücünü oluşturan Islâmî bağlanma, Türk, Kürt, Çerkez ve Lazların oluşturduğu Müslüman etnik koalisyonunun ideolojik ortak paydasını oluşturmuştur. İşgal güçleriyle işbirliği içinde "devlete karşı isyan" halinde olduklarından gayrimüslimlerin Ankara'da yeni toplanan Meclis için yapılan seçimlere katılmalarının yasaklanması ve savaş yorgunu köylüleri harekete geçirebilmek için kullanılan dilin "hilal-salip çatışması" eksenine oturması bunun göstergesidir.

Bütün bunlara bakarak, Kemalist Türk millî kimliğinin tanımlanmasında dinin yapısal bir unsur olduğunu ileri süren tez, bütüncül bir bakış açısından yoksun olduğu için, pratik gerçekliğin tarihî sürekliliği yok sayma imkânına sahip olmadığını göz ardı etmektedir. Din, Kemalist Türk kimliğinin inşasında istenmeyen ama kovulamayan tarihsel gerçekliğin dikte ettiği gizil bir damardır; bu damarın tasfiyesi ise zamana bırakılmıştır. Unutulmamalıdır ki, ideolojilerin pratik yansımaları, teorik durumların "saf" yansımaları değildir.

ça ortaya koyar: Bugün Anadolu'da yaşayan Türk nüfusuyla prehistorik atalar arasındaki sürekliliği maddi ve somut delillerle ispat etmek ve kafatası kalıntılarından yola çıkarak tarihsel sürekliliği, yani Anadolu'nun antikiteden beri bir Türk yurdu olduğunu fizikî antropoloji yoluyla kanıtlamak. 1932'deki Birinci Türk Tarih Kongresi'nde yaptığı "Tarihten Evvel ve Tarih Fecrinde" adlı konuşmada Türklerin Orta Asya'daki medeniyetlerinin kentli ve yüksek kültür mertebesinde olduğunu vurgular ve Avrupa Uygarlığını bu kökene dayandırmaya çabalar. Aslında Afet İnan'ın yaptığı, Pittard ve dönemin ırkçı antropolojisi etkisi altındaki tarih ve antropoloji çalışmaları esas olarak, Türklerin Osmanlı İmparatorluğu'nu kurmadan çok önce Orta Asya'da yüksek bir medeniyet kurduğu ve oradaki coğrafi koşullar nedeniyle göç ederek bütün dünyaya yayıldıkları, dolayısıyla Mezopotamya'dan Avrupa'ya tüm kültürlerin kurucusu oldukları yönündeki cüretkar Türk Tarih Tezi'ni güçlendirme çabasından başka bir şey değildi. Onun tarihçiliği, Türk Tarih Tezi'nin resmî belgesi olan "Türk Tarihinin Ana Hatları"nı yazmaktan, Halit Çambel ile birlikte Türk Tarih Kurumu'nun programının ana hatlarını Atatürk'ün dikte ettirdiği gibi açıklamaya kadar adanmış bir misyon tarihçiliğini temsil ediyordu. O dönemdeki milliyetçi tarih yazımını çok etkilemiş ırkçı-kafatasçı akıl yürütmeler ise İnan'ı 1962'de bile bırakma-

Afet İnan, Kemalizmin Batıcı ve uygarlıkçı karakterini vurgulamaya dönük çalışmaları yanında, Atatürk'ün düşüncelerinin aktarımında "sahih" bir kaynak işlevi de görmüştür.

2. Cumhuriyetçi Dönem (1924-1929): Kemalist milliyetçilik nesnesini "halk", öznesini "Kemalist aydınlanmışlar"ın oluşturduğu bir selfkoloniżasyonla yeni baştan bir toplum inşa ameliyesi girişimidir. İnanç/doktrin olarak İslâm'la ideolojik düzeyde yürüttüğü mücadelenin yanı sıra, "kendi cemaati içinde kültür olarak İslâm'ın 'baskıcı' kayıtlarından kişiyi azade kılarak" (Mardin, 1984: 217) yeni bir "millî insan" oluşturmayı hedefleyen Kemalist ameliye, dinin, hem siyasî hem de sosyal görünürlüğünü "sıfırlayarak," onu "vicdanlar" ve "mabetlere" sıkıştırmış ve bu "sıkıştırılmış" dini de yine kendisi şekillendirmeye çalışmıştır. Dinin bu şekilde, topyekün "özelleştirmeye" tâbi tutulması, Kemalist Türkiye'ye pozitivist bir anıt-kabir görüntüsü vermiştir (Lewis, 1961: 480).

Dinin sosyopolitik alandan kovulmasıyla doğan boşluk, din olarak algılanan "milliyet duygusu" ile doldurulmaya çalışılmıştır. Anderson'ın kavramlarıyla konuşursak, hanedanî-dinî siyasî-kültürel sistemin yerini cumhurî-laik sistem almıştır. Buradaki "cumhurîlik" reel değil, sembolik bir mahiyet taşımış, görünür

mış gözüküyor: "Bir ırk olarak Türk halkı görüntü olarak Batılı halklara çok yakındır."

Afet İnan'ın hem kişisel hem de politik olarak durduğu yerin en görünür olduğu metin, dönemin onaylanmış ve *makbul* metni "Medeni Bilgiler"dir. İlk defa 1930'da yayımlanan kitaba Atatürk'ün ölümünden sonraki baskılarında Atatürk'ün kişisel notları ve el yazmaları da eklenmiştir. Afet İnan'ın tüm entelektüel üretimine ve kişisel hayatına sinen ana tema, yani Atatürk'e karşı duyduğu büyük borçluluk en çok bu metinde belirgindir. Kitabın girişinde uzun uzun anlattığı gibi bu kitap da yazılışını Atatürk'ün kişisel karizmasına ve yüreklendirmesine ve onun meclislerinde yapılan verimli entelektüel tartışmalara borçludur. Aslında İnan'a göre bu memlekette yapılan her şey, kadınların oy hakkından, laik eğitime kadar varoluşunu bizzat Atatürk'ün varoluşuna borçludur. Afet inan için Atatürk, başka bir yazısında belirttiği gibi, "Türk milletinin tarihini hem yazan hem yapan, bu milletin yetiştirdiği en büyük evladıdır." O bütün doğruları daha önceden görür, ama tıpkı bilge ve şefkatli bir baba gibi evlatlarının o doğrunun uygulanması için yeteri kadar olgunlaşmalarını sabırla bekler. Afet İnan'ın tüm yazılarına sinmiş olan ama özellikle "Medeni Bilgiler"de çok net bir biçimde hissedilen bu temalar kuşkusuz, kuşaklar boyu Kemalizm'in kollektif belleğinde yer eden, çoğu zaman ket vurucu bir borçluluk hissinin Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki yazılı ifadelerini oluşturur.

"Medeni Bilgiler"de İnan, millet kavramının tanımından Türkiye'deki bankalar sistemine, bakanlıklardan "hak ve vazifelere" kadar geniş bir yelpazedeki konuları hem siyaset teorisi açısından hem de Türkiye'deki uygulamalarıyla birlikte değerlendirir. En öne çıkan tema "devlet" ve onun toplum için vazgeçilmezliğidir. İnan inanılmaz bir el çabukluğuyla millet, devlet, halk ve cemiyet sözcüklerini geçişli olarak birbirlerinin yerine kullanır: "Türk milleti, halk idaresi cumhuriyetle idare olunur bir devlettir." Millet, devlet, halk ve cemiyet sözcükleri birbirini karşılayan ve birbirinin "mütemmim cüz'ü" olan sözcükler gibi görülür. Ama bunların arasında en önemlisi "devlet"tir. Oldukça Rousseaucu bir tanımı benimseyen İnan'a göre genel irade toplumda-

meşruiyete zemin sağlamıştır. Hiç şüphesiz, Kemalist seçkinlerin kökendeki meşruiyetlerini Millî Mücadele'deki konumları sağlamıştır. Mustafa Kemal Paşa ve "kadrosu", Millî Mücadele'de cumhurî-laik duruşun tam tersi "sultanî-dinî" bir duruşu, taktik gereklerle benimsemiş, iktidar zeminini sağlamlaştırdıkça da, stratejik yönelimin açılımlarını kuvveden fiile çıkarmışlardır.

Kemalist millet inşa sürecinde, Osmanlı İmparatorluk maslahatlarına göre teşekkül etmiş İslâmcılık ve Türkçülük tarihin çöp sepetine atılırken, yerlerine, yeni ferdî ve kolektif kimliğin belirleyicileri olarak milliyetçilik ve medeniyetçilik umdeleri ikame edilmiştir. Safa'nın da tespit ettiği gibi, tüm Kemalist reformlar bu iki önermeden doğmuştur. (Safa, 1990: 91). Başka bir ifadeyle, "Atatürk İhtilali"nin iki ana umdesi bulunmaktaydı: milliyetçilik ve medeniyetçilik iradesi. Medeniyetçilik iradesi Batı düşüncesi ve hayat tarzına, milliyetçilik önermesi Türklerin Orta Asya kökenine ve dil ve tarih birliğine giden yola iletmekteydi. Ancak, hedefi itibariyle, milliyetçilik iradesi de medeniyetçilik irade-

ki tek tek bireylerin toplamından daha başka ve yüksek bir kavramdır. Tektir, bölünemez ve devredilemez. Ve bu millî irade cemiyet hayatı içinde devlet eliyle kullanılır. Zaten İnan'a göre devlet ve vatandaşı karşı karşıya koyarak karşılaştırmak yanlıştır. Bu iki olgu birbirini mükemmelen tamamlar. Kitap boyunca sık sık vatandaşın devlete karşı vazifeleri vurgulanır. "Türk Devleti" tarihinin en eski devirlerinden beri kurultay geleneğine dayandığı için içkin olarak demokrattır. Bunu sadece son dönem müstebit padişahlar bozmuştur. Dolayısıyla demokrasi, "Türk devlet geleneğinin" kendiliğinden ayrılmaz bir parçasıdır. İnan "Medeni Bilgiler"de sadece millet, devlet ve halk kelimelerini değil cemiyet ve millet kelimelerini de birbirleriyle değişmeli olarak kullanır. Örneğin İnan, ahlak konusunda şunu söyler: "Bir işin ahlakî olması ayrı ayrı insanlardan daha yüce bir cemiyet yani millet kaynaklı olmasıdır." Tıpkı Ziya Gökalp gibi Afet İnan için de cemiyet ve millet aynı şey olarak ele alınır.

Kitaptaki devlet vurgusuyla uyumlu bir paternalizm dikkat çekicidir. Örneğin devletçilik anlatılırken bunu bir tür sosyalizm olarak algılanmaması gerektiği hususunda çok nettir. Devlet millî çıkar peşinde şefkatli ve çok yoksul olanı, çok zengin karşısında koruyan bir aygıt olarak millî dayanışma duygularını geliştirir. Devletçilik bir tür piyasanın "millî tamamlayıcısı" olarak algılanmalıdır, ferdî teşebbüsün tersine bir rejim yaratmanın aracı olarak değil. Bu anti-sosyalist tını, özellikle demokrasiye muhalif asrî cereyanlar arasında "Bolşevik nazariyesi" başlığı altında komünizmin ne kadar gayri millî ve totaliter olduğunu anlatmak İnan'a yeterli gelmemiş olacak ki, bir diğer demokrasiye muhalif asrî cereyan olarak "ihtilalci siyasî sendikalizm nazariyesi"ni anlatır. Bunlar İnan'a göre, her türlü siyasî teşekkürleri yalnız, kendi menfaatleri lehine yaptırmak ve nihayet siyasî kuvvet ve hakimiyeti ellerine geçirmek isteyen işçi gruplarıdır. Bu gruplar umumî grevler yoluyla hükümete tazyik yaparak kendi taleplerini gerçekleştirmeye çalışırlar. Ama Türkiye'de değil, İngiltere, Fransa ve Almanya'da güçlüdürler. Türkiye'deki "Âli İktisat Meclisi herhangi bir tazyik üzerine değil, doğrudan doğruya hükümetin faydalı görmesinden istişari mahiyette, vü-

sinin bir parçasını oluşturmakta ve ona nispetle araçsal bir nitelik taşımaktaydı. Millî hakimiyetin tesisi ve Büyük Millet Meclisi'nin kuruluşu, saltanat ve hilafetin ilgası, millî iktisat siyaseti, Türk tarihinin Orta Asya kökenine uzatılması ve Osmanlı-Islâm geçmişinin dışlanması, Güneş-Dil teorisi, Soyadı Kanunu, ezanın Türkçeleştirilmesi gibi adımların tümü, Kemalist milliyetçilik ilkesinden kaynaklanmıştır.

Medeniyetçilik şiarından türeyen Kemalist reformlar ise laikleştirmeye ilişkindir: Şeyhülislâmlığın kaldırılması, dinî mahkemelerin ve medreselerin kapatılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, okullardan din derslerinin kaldırılması, dinî mevzuatın yerine Batılı kanunların ikamesi, çok kadınla evliliğin kaldırılması, şapkanın millî başlık olarak kabulü, alaturka müziğin öğretilmesi ve çalınmasının yasaklanması, opera, bale, çoksesli müzik, Batı tipi resim ve Mustafa Kemal'in heykellerinin dikilmesinin teşviki, Hıristiyan takviminin kabulü ve Batı giyiminin ve adab-ı muaşeretinin resmîleştirilmesi. Medeniyetçiliği Batıcılıkla, medeniyeti Batı'yla özdeşleştiren Kemalist

cuda getirdiği bir heyettir."

İnan'ın pozitivist yani bilimsel ve nesnel olduğu iddiasındaki üslubu aslında oldukça politiktir. Gayet bilimsel bir tonda millet nazariyesini anlatırken bir anda Kürt ve Çerkez meselesini canhıraş biçimde araya katması, din kısmını anlatırken, aniden bunun Osmanlı için öldürücü etkisine atlaması bu "nesnel" gibi görünen kuru dilin politikliğinin altını çizer. İnan belki de her milliyetçi yazarın taşıdığı çelişkili bir kavrayış biçimini taşır. Var olan olguyu, pozitivist bir inançla, olduğu gibi anlatıyor olduğunu iddia ederken aslında olguyu olmasını istediği biçimde yansıtır. Olan ve yazarca olması gerektiğine inanılan olgular hemen her metinde içiçe geçmiş gibidir.

Tüm bu 'akademik' çalışmalarıyla birlikte Afet İnan aynı zamanda bir Cumhuriyet kadınıdır da. Hem kendi sadık ve militan varoluşuyla Cumhuriyet'in kadın kurgusunu temsil eder, hem de konuya gösterdiği ilgiyle ve 'kadın meselesiyle' ilgili yazdıklarıyla o kurguyu yaratan ideolojinin yaratıcılarındandır. Cumhuriyet dönemi milliyetçi-Kemalist politikalar, Türk kadınını hem "modernleşmenin ikonları" hem de "kültürel otantikliğin imtiyazlı taşıyıcıları" olarak algılamış ve kodlamıştı. Bu dönemde hem politik elit için hem de Cumhuriyetçi kadınların kendi kendilerini tanımlamaları açısından feminizm ve Kemalizm sözcülerinin neredeyse geçişli olarak kullandığı açıktır. Türk kadını, yüzyıllardır mutaassıp İslâm'ın etkisi altında evlere ve özel alana hem de peçelerle, çarşaflarla türlü çeşitli Arap kıyafetleriyle tıkılmıştır. Kemalist elit için sorun açıktır: Türk kadınını hak ettiği modern ve asrî görüntüye kavuşturup kamusal alana milliyetçi projeyi desteklemek koşuluyla sokmak. Burada kadınların görüntüsü iki yönden çok önemlidir; kadınlar hem asrî ve Batılı görüntüleriyle Türk modernleşmesini görünür kılar ve Afet İnan'ın deyimiyle genç Türkiye'nin artık bir "Doğu" ülkesi olmadığını ispat ederler, hem de bu görüntü kadınların kurtuluş hareketinin kendisini ikame eden bir illüzyona dönüşür. Dolayısıyla kadınların kamusal hayata aktif ve inançlı cumhuriyetçiler/milliyetçiler olarak katılmaları, bu kadınların *a priori* olarak kurtulmuş olduğunu işaret eder ve mesele daha bütünsel bir millî projenin bir parçası olarak ele alınır. Kemalist çağdaşlaşma projesi, İslâm'dan ve İslâmîleşmiş kültürden arındırılmış yeni millî Türk insanını, yeni Türk milliyetçiliği vasıtasıyla Batı/Hıristiyan enternasyonali içine yerleştirmiştir.

Kemalist milliyetçiliğin cumhuriyetçilaik niteliğinin kristalize olduğu bu dönemde dinî tanımdan radikal bir kopuş gerçekleştirilmiş ve çoğulcu söylem terk edilmiştir. Dinin hem siyasî hem de sosyal görünürlüğünün yok edilerek yalnızca "vicdanlarda ve mabetlerde" yaşanmasını öngören militan bir laiklik, cumhuriyetçi tanıma asıl rengini vermiştir. Bu tanımın şiarını, "dilde, kültürde ve ülküde birlik" oluşturmuştur. Hukukî-siyasî bir mahiyet arz eden Cumhuriyetçi tanımın politik muhtevası hukukî muhtevasına kıyasla çok daha belirleyici bir öneme sahip olmuştur. Bu tanıma göre, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan ve Türkçe konuşan, Türk kültürüyle yetişmiş ve Cumhuriyet ülküsüne sadık herkes, Türk olarak kabul edilmekteydi.

3. Etnik Tanıma Kayış: "Halkta Birlik" Dönemi (1929-1938): Türk millî kimliğinin Kemalist inşa sürecinde üçüncü safhayı, millî topluluğu etniklik

elitin kadınların kamusal hayata katılımını canhıraş desteklemelerinin (hangi kadınların?) yumuşak karnı ve kadına araçsal bakışı açıkça belli eden yer "namus/iffet" meselesidir. Cumhuriyet'in ilk kuşak cinsiyetsizleştirilmiş, tayyörlü, aseksüele varacak derecede iffetli bu makbul kadınları, aynı zamanda "otantik" Anadolu kadını için de doğru modeli oluşturuyordu. Örneğin Atatürk'ün manevi kızlarından pilot Sabiha Gökçen Dersim Harekatı'na katılırken uçağının düşüp namusuna herhangi bir halel gelmesi riskine karşılık Atatürk, bizzat kendi silahını pilot kızına verir. Afet İnan'ın 1962 yılında UNESCO için yazdığı ve kadın hakları ve ilkçağdan bu yana Türk kadını konulu *The Emancipation of the Turkish Women*'ı işte bu genel bağlam içinde değerlendirmek gerekir.

Afet İnan hem *The Emancipation of the Turkish Women*'da hem de "Medeni Bilgiler" kitabında aynı anıyı aktarır ve bu anı onun kadın hakları ve özellikle kadınların oy verme hakkıyla ne denli ilgilendiğinin ispatı gibidir. İnan 1929-30 ders yılında Ankara Musikî Muallim Mektebi'nde Yurt Bilgisi ve Tarih öğretmenliği yapmaktadır. Okulda kız ve erkek öğrenciler birlikte eğitim görmektedirler. İnan yurt bilgisi dersinde dersi uygulamalı anlatmak amacıyla bir yerel seçim denemesi yaptırır. Sınıfta belediye başkanı olarak bir kız öğrenci seçilince, erkek öğrencilerden biri mevcut kanunlarda kadınların oy hakkı olmadığı gerekçesiyle itiraz eder. Bunun üzerine İnan, çocuğa en kısa zamanda kadınların da oy hakkına kavuşacaklarını ve en azından bu sınıf içinde kız öğrencilerle erkek öğrencilerin tamamen eşit ve aynı haklara sahip olduğunu vurgular. Kemalizmin adanmış kızı İnan, aynı gün Atatürk'e "hiç olmazsa erkek öğrencim kadar bir hak sahibi olmadan o sınıfta ders vermeyeceğim" deme cesaretini gösterir. Aslında bu anısını mütemadiyen anlatarak İnan, "anonim, kişiselliği hor gören ve bilimsel" üslubuyla kadınların oy hakkını kazanmalarında kendisinin katkısı olduğunun örtük bir biçimde altını çizer.

İnan *The Emancipation of the Turkish Women*'da inançlı bir milliyetçi olarak ezel-ebed "Türk" kadınının özelliklerini, içinde yaşadığı toplumsal koşulları MÖ. 4000 yılından günümü-

ekseninde tanımlayan ve ortak köken duygusunu temel alan ırkî-soya dayalı motiflerin Cumhuriyetçi tanıma eklemlenmesi çabaları oluşturmuştur. Bunun sembolik düzeydeki yansıması, "dilde, ekin (kültür)de, kanda birlik"in, yeni millî şiarı oluşturmasıdır. Cumhuriyet ülküsünün cezbedici bir ideal olarak zayıflığı, ortak köken duygusunu ortak payda olarak alan, mitik ve sözde-bilimsel ırkî-soya dayalı millî süreklilik tezinin Türk millî kimliği içinde yapısal bir değer kazanmasına yol açmıştır.

Vatandaşlığın anayasa tarafından "anayasal Türklük"le tanımlanması ve milliyetten ayrılması, söylem ve eylem arasındaki geniş açı göz önüne alındığında, "Hakiki Türk olmak ne anlama gelir?" sorusunun ışığında, Türklüğün etnik-soya dayalı parametrelerinin ve söz konusu dönem bağlamında bu parametrelerin ima ettiği dışlama ya da özümseme arasındaki ikame edilebilirlik ilişkisinin ortaya konmasını özellikle önemli kılmaktadır. Bu bakımdan, Türk milletini Türk *kavmi(ethnie)ne* aidiyet temelinde tanımlayan Kemalist milliyetçilik, Abdulhamit döneminin emperyal

ze kadar anlatır. Değişmeyen bir öz olarak "Türk" kadınının 6000 yıllık hikâyesi fikrî kendi başına milliyetçidir; ama özellikle Sümer ve Hitit kadınlarını anlatırken onları Türk Tarih Tezini en cüretkâr zamanında olduğu gibi Türk kadınına basitçe eşitlemez. Sümer ve Hitit kadınlarından İnan için oldukça temkinli kabul edilebilecek şu ifadelerle bahseder: "Türk halkı hem İslâmiyet'in kabulüyle birlikte Anadolu'ya göç edenler, hem de zaten Küçük Asya'da yaşayan ve ikamet eden halkların karışımıyla oluşmuştur. Dolayısıyla Hitit kadını ve Türk kadını arasında tarihsel bir bağ tesis etmek faydalı olacaktır." İnan, Anadolu'da Müslümanlığın kabulü öncesinde kadınların toplumsal ve siyasal hayata erkeklerle eşit olarak katıldığını, özellikle Hitit kraliçelerinin politik gücünü vurgulayarak anlatır. Orta Asya neredeyse bir kadın cenneti olarak anlatılır. İnan, Orta Asya'daki Türk kadınlarının hem evde, hem toplumsal hayatta, savaş ve barış zamanlarında, politikada ve tüm kamusal aktivitelerde erkeklerle birlikte ve onlarla eşit bir biçimde katıldığını vurgular. Ziya Gökalp'in bir tür "Türk feminizminden" bahsettiği, otantik, Orta Asyalı Türk kadınının özgürlüğünün, toplumsal hayatının her alanının katılımının altını çizdiği "altın çağ" dönemini kadınlar için de temsil eden Orta Asya anlatımı İnan'da da birebir mevcuttur. İnan'ın Türk kadınının hikâyesini anlatırken milliyetçi tarih yazımıyla en uyumlu olduğu kısım Osmanlı İmparatorluğu boyunca Türk kadınının durumunu anlattığı bölümdür. Kemalist milliyetçiliğin resmî "ötekisi" Osmanlı, kitapta Türk kadınının kamusal alanlardan en çok dışlandığı ve peçeler ve yaşmaklarla özel alana en çok tıkıldığı ve en önemlisi kadın ve erkek arasında daha önce var olduğu kabul edilen eşitliği bozduğu için lanetlenir. Orta Asya'da kadınlar ve erkekler arasındaki işbölümü "makul" bulunuyor iken, Osmanlı döneminde gerek aile, miras hukuku ve çok eşlilik gibi medeni hukuk uygulamaları yüzünden, gerekse örtünme ve haremlik selamlık gibi toplumsal ve kültürel uygulamalar yüzünden, kadın ve erkek arasındaki denge açıkça kadın aleyhine bozulmuştur. Fakat kadının kamusal hayattan dışlanmasının sorumlusu, "dönemin Arap hatta Roma yasalarına göre kadınlar açısından oldukça ileri düzenlemeler getiren İslâmi

milliyetçiliği ile Ziya Gökalp'in Türk milliyetçiliğinden hatırı sayılır farklılıklara sahiptir. Bu yüzden Atay'a göre, Kemalist milliyetçilik, Türk milliyetçiliğinin bir versiyonu değildir. Kemalist milliyetçiliğin laiklikte odaklaşan medeniyetçilik vurgusu, hem Türkçülerin, hem de Kemalistlerin Kemalizmi Türk milliyetçiliği dışında, farklı bir kategoriye koyma eğilimini güçlendirmiştir. Özellikle Kemalistler, Kemalist milliyetçiliği Türkçülük geleneği içinde mütalaa etmek istemez. Falih Rıfkı Atay bu eğilimi şu değerlendirmeyle seslendirir:

"Belki dikkat edenler olmuştur, senelerden beri 'Kemalist' tabirini 'milliyetperver' sözüne tercih ediyoruz. Bunun bir sebebi vardır: Kemalist, garpçı, layik ve cumhuriyetçi milliyetperver demektir. Sadece milliyetperverlik, muhafazakar ve ananeci manasına da alınabilir ve en geri softa taassuplarının müdafaası için maske olarak kullanılabilir. Bir takım ahlak, anane ve adetler millî olmakla müdafaa edildikleri zaman bir milliyetperver için, onları milliyetperverliğin yabancı telakkisine karşı münakaşa etmek güçtür. Kemalizm, Türk milliyet-

yasaların kendisinde" değil, bu düzenlemelerin orijinal düzenlemeleri bozan Arap ve Farslı yorumlarının egemen olmasıdır. Dolayısıyla İslâm'ın gerici bir Arap ve Fars yorumu altında yaşayan Osmanlı kadını kağıt üzerinde sahip olduğu hakları bile kullanamaz olmuş ve kitlesel bir biçimde kamusal alandan dışlanmıştır. Milliyetçi paradigmanın içinden konuşan İnan'a göre kadınlar, tarih boyunca patriyarkaya direnen veya onunla uzlaşan özneler olmak yerine ancak modernleşme hareketlerinin ortaya çıkmasıyla ve "eğitim" silahını kullanmaya başlamasıyla kendini ifade etmeye başlar. İnan, Nigar Hanım, Fatma Makbule Hanım, Mihrünisa Hanım gibi 19. yüzyılın ikinci yarısının kadın şairlerini anlatarak hem kadınların tüm faaliyetlerini modernleşme paradigması içinde değerlendiren bakışı temsil eder, hem de Kemalizmin kadın haklarını gökten zembille indirerek Türk kadınına verdiği resmî anlatıdan bir miktar da olsa ayrılır.

Cumhuriyet dönemine geldiğimizde İnan, gerçekçi bir biçimde kadınların oy verme hakkına karşı çıkan milletvekillerini anlatır, ancak bunu Atatürk'ün biricikliğinin ve uzak görüşlülüğünün altını çizmek için yapar. Aslında Atatürk, yıllar öncesinden kadınlara seçme ve seçilme hakkı verilmesi gerektiğinin farkındadır ancak ileri görüşlü bir siyasetçi olarak koşulların olgunlaşmasını ve halkın buna hazır olmasını bekler. 1926 Medeni Kanunu'yla kadın ve erkeği medeni haklar açısından, daha sonra ise seçme ve seçilme hakkını vererek de politik haklar açısından eşit kılar. Her ne kadar ikameti kocanın belirlemesi, evin reisinin koca olması, kadının çalışması üzerinde söz sahibi olması gibi tatsız ayrıntılara rastlansa da bunlar İnan'a göre aile kurumunun korunması amacını taşır ve oldukça "makul"dür. Afet İnan, kitap boyunca kadınları Türk modernleşmesinin sembolleri, Kurtuluş Savaşı'nın yiğit savaşçıları, genç Cumhuriyet'in avukatları olarak görüp bu araçsallık içinde yücelttiği, kadının özgürleşmesini bir hak-hukuk meselesine indirgediği ve özellikle kadının Batılı modern görüntüsünün Türk Devleti açısından önemini vurguladığı ölçüde, kuru, cinsiyetsiz ve "bilimsel" diliyle, modernleşme paradigması ve milliyetçi dil içinde kalır.

perverliğini, garpçılık, layisizm ve cumhuriyetçilikle tezad teşkil eden maddi ve manevi müesseselerden, adet ve ananelerden tasfiye etmektedir."[2]

Bu ayırım, 1982 Anayasası görüşülürken de gündeme gelmiştir. 1982 Anayasası'nın Cumhuriyet'in niteliklerini belirten ikinci maddesinde "Atatürk milliyetçiliği" deyiminin kullanılmasına Türk milliyetçi çevreleri, Atatürk'ün de bir Türk milliyetçisi olduğu, dolayısıyla "Türk milliyetçiliği" deyimine yer verilmesinin daha doğru olacağını ileri sürerek karşı çıkmış, ancak, Millî Güvenlik Konseyi'ni oluşturan 12 Eylül askerî darbesinin generalleri, Falih Rıfkı'nın belirttiği noktaların farkında olarak bu itiraza olumlu bakmamışlardır.

Millî siyaseti benimseyerek ilgilerini kendi mülkî sınırlarına hasreden ve irredantizmi reddeden Kemalist milliyetçilik tasavvurunun sınırları Türkiye Türklüğü tarafından çizilmiş, böylece Kemalist milliyetçilik, dış politikada, kendi ayakları üzerinde durmaya çalışan, yayılmacılık karşıtı, içe dönük, hatta büzülmeci, ilgileri Misak-ı Millî sınırlarını bile tama-

mıyla kuşatmayan bir çizgi sunmuştur. Siyasî pantürkçü hareketler desteklenmediği gibi, bunların Türkiye içindeki faaliyetleri de hukuki koğuşturmalara konu yapılmış, dış Türkler, "uzak kuzenler" olarak yalnızca kültürel bir ilginin konusu olmuştur.

Buna karşılık, Türk etnisitesi Kemalist milliyetçilik içinde giderek merkezî bir konum edinmiştir. Türk millî kimliğinin etnik-soya dayalı sınırlarını belirleme çabasında, Kemalizm, ırkı kurucu bir unsur olarak kullanmıştır. Ancak bu, hiçbir zaman sistematik ırkçılık şekline bürünmemiştir. Kemalist milliyetçilik ırkçı değil, etnisisttir; etnoseküler açıdan farklı kalmakta ısrar edenlere karşı açıkça ayırımcıdır; millî topluluğu etnik topluluk (Türklük) temelinde tanımlayarak var olan etnik farklılıkları millî farklılıklara dönüştürdüğü için tanımayı reddetmiş, millî kimliğin meşruiyet zeminini, etnokültürel farklılıklar ve bunlara dayalı taleplerden bağımsız olarak inşa etmeye çalışmıştır. Bu yüzden, Kemalist millî bütünleşme sürecinin itici gücünü asimilasyon, tehcir, vs. gibi etnik yönetim stratejileri oluşturmuştur.

Kemalist millet inşa pratiği, çağdaşlaştırıcı bir söylemle, Türklük temelinde millî türdeşliği sağlamaya yönelen çok boyutlu bir siyasî mühendislik projesinin yansımasıdır. Bu projenin etnik-soya dayalı veçhesine, "bilimsel" destek sağlamak amacıyla Anadolu halklarının Türklüğünü temel varsayım olarak alan Türk Tarih Tezi geliştirilmiş, böylece asimilasyon politikalarını mümkün kılacak şekilde millî "biz"in tanımı, etnik niteliğine rağmen, genişletilmiştir.

Islâm-Osmanlı geçmişinden arındırılmış millî bir kimlik oluşturmak için Türklerin Asya köklerini öne çıkarma ve övme ile Anadolu'yu sahiplenme iddiasındaki Rum ve Ermeni milliyetçiliklerinin tezlerine karşı, Anadolu'nun ezelî-ebedî Türklüğünü "ispat edebilmek" amacıyla Anadolulu atalar bulmak ya da "önce gelen haklıdır" önermesinden hareketle Anadolu'nun ilk sakinlerinin Türklüğünü ortaya koyarak "köksüzlük" problemini çözmek Türk Tarih Tezi'ni biçimlendiren iki temel kaygıdır.

Tarih Tezi ile Türk tarihi Islâm tarihinden soyutlanmış ve Anadolu'da bir Türk millî devletinin kuruluşunu haklılaştırmak için Türk tarihi genel olarak dünya tarihi, özel olarak da Batı tarihi ile bütünleştirilerek Osmanlı geçmişi tarih-dışı bir genellemeyle "karanlık"la eş kılınmıştır. Tezin ana amacı, arkeolojik bulguları kullanarak Anadolu'da Türklerin tarihi bakiyelerini ortaya çıkarmak, böylece bir millet olarak Türklerin büyük bir medeniyete sahip olduklarını göstermektir. Türklerin insanlığın kök ırkını teşkil ettiği ve kayda değer bütün ırkların Adem ve Havvası olduğu kabul edilmiş, bunun bilimsel temellerini "ortaya koymakla görevlendirilen Türk Tarih Kurumu öncülüğünde 1932 ve 1937'de iki Tarih Kongresi toplanmış ve tezin bilimsel nitelikli nihai gerçekliği "tescil edilmiştir". Bu sözde bilimsel inancı eğitim yoluyla yaygınlaştırarak Türklüğün millî özsaygısını Türklerin Anadolu topraklarındaki tarih öncesi bakiyeleri ile özdeşleştirmek, milliyetçiliği Türkiye Türkleri ile sınırlamıştır. Irkî unsurların araçsallaştırılarak, millî kimliğin etniklik temelinde yeniden inşası ve Millî Misak sınırlarına bağlılık tarih tezinin iki belirgin özelliğidir.

Türk Tarih Tezinin bir türevi de, Güneş-Dil Teorisi'dir. Dilin Türkleştirme yoluyla sekülerleştirilmesi, Kemalist milliyetçiliğin önemli çabalarından birini oluşturur. Arap alfabesi yerine Latin alfabesinin ikamesi, ezan da dahil olmak üzere ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi ve Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin "geriliği ve şarklılığı" temsil ettikleri gerekçesiyle dilden kovulması, "millî ülkü"nün lazımları babında meşrulaştırı-

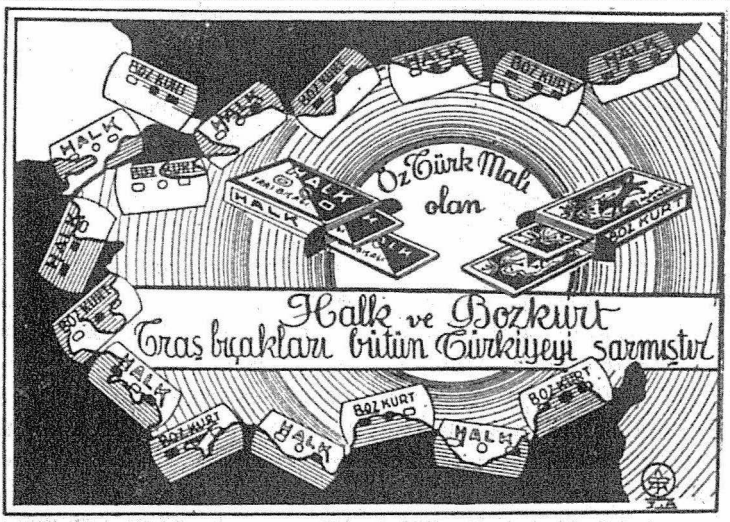
lan bu dil reformunun önemli unsurlarıdır. Bu reformların gerçekleştirilmesi amacıyla 1932 yılında Türk Dil Kurumu kurulmuştur.

Dilin Türkleştirilmesi, Kemalist seçkinler tarafından Türk ırkının geleceğinin korunmasında hayati öneme sahip bir mesele olarak görülmüştür. 23 Eylül 1932'de toplanan Birinci Dil Kongresi'nde, Türk Tarih Tezinin Türkleri "kök ırk" olarak gören önermesinin bir türevi olarak, Türkçe'nin bütün dillerin anası olduğunu ileri süren bir tez sunuldu. 1936'daki Üçüncü Dil Kongresi'nde ise teori resmîleştirildi. Bu teoriye göre, ilk insanın taptığı varlık güneşti. Bu sebeple ilk dilin güneşle ilişkili bir ana kökten türemiş olması gerekir. Güneş bu teorinin kavramsal dilinin "kök paradigmasıdır". Bu kök dil ise, ön-Türkçe'ydi. Diğer bütün diller bu kök dilin türevleriydi. Bu meyanda yayımlanan çok sayıda "bilimsel" makalede, Arapça, Farsça, Fransızca ve diğer kelimelerin Türkçe köklerinden nasıl türediği gösterilmeye çalışılıyordu.

Dil teorisi tarih tezi ile aynı amacı paylaşıyordu: millî özgüven ve saygıyı yeniden kazanmak. Elbette, bütün dillerin Türkçe'nin başkalaşıma uğramış versiyonları olduğunu söylemek tam bir totolojiydi. Bütün dillerin Türkçeleştirilmesi, Türkçe'yi Arapça, Fransızca, Farsça ve lngilizce gibi tüm medeniyet dillerinin sahibi kılıyordu. Bu arada, ortaya çıkan teorik tutarlılık problemi, dil reformunun öbür veçhesini oluşturan Arapça ve Farsça kelimelerin Türkçe'den kovulması sürecini geçici de olsa sekteye uğrattı.

Türklüğün kapsamı inşa dönemi milliyetçiliğinde yatay bir genişleme göstermiştir. Millî Mücadele döneminde, bütün Müslüman etnik unsurları içine alan şemsiye bir kavram olarak kullanılan Türklük, Cumhuriyet'ten sonra giderek bu anlamını yitirmiş, sonunda söylem düzeyinde, gayri Türk Müslüman etnik unsurların varlığını reddeden, gayrimüslim azınlıkları, özellikle de Yahudileri ise, Lozan Antlaşması'nın azınlık haklarının korunmasına ilişkin hükümlerine uymasa da, asimilasyon yoluyla Türklük akidesine bağlanmaları şartıyla kapsamı içine alan bir niteliğe bürünmüştür. Asimilasyonun kabul görmediği durumlarda ise etnisist politikalar devreye sokulmuş, tüm tek parti dönemi asimilasyon-etnisizm sarkacında vatandaşlık-Türklük gerilimine sahne olmuştur. Belirtilen kısıtlarla Kemalist "biz" kapsamının gayri Türk Müslüman unsurlarla, gayrimüslim azınlıkları içine alacak şekilde genişlemesi, medenileşme iradesini esas alan, asimilasyonu da bunun aracı kılan bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Ancak söz konusu Türkleştirme politikalarına muhatap olan grupların ayak diremesi halinde, devreye etnisist politikalar girmiş, bu durum karşı milliyetçilik bilincinin gelişmesinde önemli bir faktör olmuştur.

Son tahlilde, Kemalist milliyetçiliğin etnik boyutu, seküler(siyasî-hukukî) boyutu karşısında araçsal bir işleve sahip olmuş, bu durum etnisizmden ırkçılığa kayışı engellemiştir. Çünkü, Kemalist milliyetçilik, Batı'nın "büyüleyici" dünyası karşısında hissedilen onulmaz aşağılık kompleksinin tahrik ettiği bir medeniyetçilik iradesidir. Bu iradenin temelini, dine karşı laiklik anlayışı oluşturmuş, milliyetçilik bu sürecin gereklerine göre şekillenmiş ve ferdî ve kolektif aidiyet bağı olarak dine alternatif eksende konumlanmıştır. Yeni Türk adamının millî bilinci, Kemalizmin pozitivist bilim akidesine uygun olarak, hem dindışı hem de dine karşı olarak kurgulanmıştır. "Hayattaki her şey için" "müspet ilimleri" kılavuz gören kaba bilimcilik, kolektif bilinç düzeyinde çok yoğun bir duygu ve heyecan açığı meydana getirmiş, bu "açık," yani "rasyonel" olanı "nasyonal" hale getirme ihtiyacı, etnik temaların Kemalist milliyetçiliğin yapısal bir parçası haline gelmesine yol açmıştır.



TÜRK KARDEŞ: Ecnebi marka ve yabancı ellere paranızı vermeyiniz. Daima **öztürk** malı kullanınız.

1930'lardaki Türkleştirme politikası, ekonomik hayatta "Türk oğlu"nu hakim kılmak yanında, bütün kültür unsurlarını Türke özgüleme gayretini harekete geçirdi. "Ecnebilik" ve "yabancı eller", bu iklimde, tekinsizliğin simgeleriydi.

Kemalist milliyetçilik anlayışı, "tek yürek, tek bilek" şiarına dayalı "halk birliği"ni esas almıştır. Birliği her şeyde tekliğe irca eden bu totaliter anlayışta millî ülküden sapma oluşturabilecek hiçbir şeyin görünürlüğüne yer yoktu. "Tek yürek, tek bilek" şiarının vurguladığı millî durumu gerçek kılabilmek için, Kemalist seçkinler her türlü farklılığı çatışma kaynağı olarak kabul ettiler ve bütün nüfusa tek bir üniforma biçtiler: Türklük. "Tam vatandaş" olabilmek için herkes Türk olmak ve Türk gibi hissetmek zorundaydı. Ancak Türk olmak için "Ne mutlu Türküm diyene!" sözünün yanlış yorumuna dayalı yaygın kanaatin aksine, "Türk gibi hissetmek" yeterli değildi. Objektif göstergeler açısından da Türklüğün açığa çıkarılması gerekmekteydi. Dolayısıyla Türk olmanın "mutluluğuna" erişmek, Türk olduğunu belirtmekle sınırlı sübjektif bir sürece işaret etmemektedir.

Köken, dil, kültür ve ülkü birliğinin sağlanması, Kemalist milliyetçi devlet seçkinleri tarafından Türk olma mutluluğuna erişmenin objektif şartları olarak değerlendirilmiştir. Kemalist milliyetçilik sübjektif değil objektif Türklüğü öncelemektedir. Bu bakımdan, gayrimüslim azınlıkların varlığı, Lozan Antlaşması'yla karara bağlandığından, onların Türklüğü, içinde yaşadıkları toplumda bulunmanın yani Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmanın zorunlu bir sonucuydu. Bu yüzden azınlıklar "kanun-ı medeni Türkleri" olarak isimlendirilmiş, buna rağmen azınlıklara dönük Türkleştirme politikaları uygulanmıştır. Türkiye Cumhuriyeti aynı ırkın kafa, gönül ve dil birliğine sahip çocukları olarak gördüğü Türkleri yüceltmeyi kendisine ülkü edinmiştir. Bu sebeple, Türk kültüründen uzak kalmış olanların bu kültürü benimsemeye zorlanmaları gerekmekte-

dir. 27 Mayıs 1934 tarihli İskân Kanunu Muvakkat Encümen Raporu'na göre,

> *Öteden beri Türk kültürüne uzak kalmış olanların ülkede yerleşerek onlara Türk kültürünü benimsetmek için devletin yapacağı işler bu kanunda açıkça gösterilmiştir. Türk bayrağına gönül bağlamamış iken Türk yurttaşlığını, kanunun onlara verdiği her türlü hakları kullanmakta onları, Türkiye Cumhuriyeti uygun göremezdi. Bunun içindir ki, bu gibileri Türk kültüründe eritmek ve onları Türk oldukları için daha sağlam yurda bağlamak yollarını bu kanun göstermiştir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde, Türküm diyen herkesin bu Türklüğü devlet için belli ve açık olmalıdır. Burada Devlet, hiçbir Türkün Türklüğünden bir soluk işkillenmek istemez. Yalnız Devletin kanunlarından her türlü koruyuculuğu ve yararlığı görerek her Türk gibi yurdun bütün iyiliklerini, kazançlarını, verimlerini bol bol almakla beraber Türk duygusunu taşımaz gibi durmak işini bu kanun kökünden kesip atmıştır. Türkiye Cumhuriyeti bütün bunların nereden geldiğini araştırarak bu kanunla uygunsuzlukların hepsini ortadan kaldırmıştır.*

İskân Kanunu'nun gerekçesinde yer alan bu ifadeler, vatandaşlık haklarından yararlanan fakat Türk hissiyatına sahip gibi görünmeyenlerin durumunun devlet tarafından uygun görülemeyeceğini ifade etmektedir. Bu kanunla, büyük Türk millî benliğinin eritme potasında bir *kardeşlik* ve *vatandaşlık birliğinin* oluşturulması amaçlanmaktadır. Kanunun 11'inci maddesinin açıkça gösterdiği gibi, amaç ülke çapında "dil, ekin(kültür) ve kan birliği"ni sağlamaktır. Bu birliğin sağlanması, bütün memleket meselelerine "faikiyet" arz etmektedir. Bu bakımdan, İskân Kanunu tam bir "üç birlik kanunu"dur: dilde, kültürde ve kanda birliğin temini.

Bu birliğin oluşturulmasının önünde iki temel engel vardı: Kürt etnik kimliğinin özümsenmesi ve gayrimüslimlerin, özellikle de Yahudi azınlık cemaatinin Türkleştirilmesi. Kemalist milliyetçilik merkezî, homojen ve üniter bir devlet oluşturma çabasında, Kürtçe konuşanların yaşadığı bölgeleri millî piyasaya entegre edememiş ve 1925 Şeyh Said 1930 Ağrı, 1937 Dersim isyanlarının en büyüklerini oluşturduğu bir dizi isyanın beslediği Kürt millî bilincinin oluşmasını engelleyememiştir. İdeolojik ve kurumsal asimilasyon araçlarının Kürtçe konuşan toplulukları Türklüğe özümsemede başarısız kalmasının iteklediği çıplak güç kullanımı etnik göstergelere dayalı dışlamayı derinleştirmiştir. Etnik kimlik boyutundan soyutlanarak bir asayiş problemine indirgenen "mesele" şark vilayetlerinin ıslahı" olarak isimlendirilmiş ve bu amaçla Şark Islahat Raporları hazırlatılarak "önce asimilasyon, olmazsa tasfiye" anlayışına dayalı, zorunlu göç, özel bölgesel yönetim (umumi müfettişlik), sürekli sıkıyönetim, günlük hayatta ve özellikle kamusal mekânlarda Kürtçe konuşmanın yasaklanması ve Balkan ve Kafkas göçmenlerinin Kürtçe konuşanların yaşadığı bölgelere iskânı gibi politikaları içine alan etnik yönetim stratejileri devreye sokulmuştur.

Kemalist rejim Lozan Antlaşması'nın bir gereği olarak gayrimüslim azınlıkların varlığını kabul etmiş ve millî inşa sürecinde asimilasyon politikalarını uygularken bunu göz ardı etmemiştir. Ancak, hukukî durum böyle olmakla birlikte, fiilî olarak gayrimüslimlerin vatandaşlık haklarını kullanmaları "objektif Türklüğü" kabul etmelerine bağlanmıştır. Fiilî olarak ortaya çıkan tarihi sürecin dayattığı "zorunluluklar" dışında, din, hem amaç hem de hukuk açısından millî kimliğin unsurları arasından çıkarıldığı için, bu mümkün bir proje olarak değerlendirilmiştir. Ancak, Birinci Dünya Savaşı ve

Millî Mücadele sırasında özellikle Rum ve Ermeni azınlıkların oynadığı rol, bu sürece de damgasını vurmuştur. Bu yüzden, Türkleştirme politikaları, öncelikle, mümeyyiz bir dil ve kültüre sahip olmadığı düşünülen ve millî bir devlete de henüz sahip olmayan Yahudi cemaatini hedeflemiştir.

Hedef kitlesinin bir bölümünü gayrimüslim azınlıkların oluşturduğu Türkleştirme politikaları, "Bu ülkede yaşayanları her halükârda Türk yapmayı" şiar edinen Kemalist milliyetçiliğin hem asimilasyoncu hem de etnisist karakterinin bir türevidir. Asimilasyoncu niteliklerine rağmen bu politikalar, benimsemeyenler için vatandaşlık haklarını askıya alan dışlayıcı bir mahiyet arz etmektedir.

Türkleştirme politikaları günlük dil, eğitim, sanayi ve ticari hayattan başlayarak, kamu personel rejimi, özel hukuk ve nüfus iskânını içine alan etnik Türkleştirme programına kadar uzanmaktaydı. Özellikle 1927'de başlatılan ve 30'lu yıllar boyunca aralıklarla sürdürülen "Vatandaş, Türkçe Konuş!" kampanyası Yahudilere dönük Türkleştirme politikasının en kapsamlı tezahürüydü. Amaç Yahudi azınlığın Türkçe'yi anadili olarak benimsemesini sağlamaktı. Kemalist milliyetçiliğin bir politika olarak tebellürü, bu ideolojinin yönetici seçkinlerin çoğunluğu tarafından benimsenmesi, devletlerarası ortamın elverişliliği ve Lozan Antlaşması Türkleştirme politikalarının uygulanmasında sınırları tayin etmiştir.

1919-1938 yıllarını içine alan inşa döneminde, nihaî olarak ortaya çıkan Kemalist Türk tanımı şu olmuştur: "Kâmil", "hakiki" ya da "öz" Türk, Türkçe konuşan, Batılılaştırılmış Türk kültürüne bağlı, Cumhuriyetçi ülküyü benimseyen ve Türk soylu olandır. Bu Türklük karinelerinden herhangi birinde eksiği olanların bunu telafi etmesi, "yarım vatandaşlık"tan, "misafirlik"ten ve "Kanun-i Esasî Türklüğü"nden kurtulmaları için şarttır. Türkçe'nin sadece resmî değil aynı zamanda anadil olarak kabul edilmesi, yeni rejimin vaz ettiği cumhuriyetçi ülkünün ve yekpareleştirilmiş Türk kültürünün benimsenmesi, ırkî arılık ve güçlülüğün kazanılması önerilen telafi edici araçlardır. Millî seciye teorisini veri olarak alan, bilimsel ırkçılığın sosyo politik yansımalarından olan öjenik eğilimleri resmîleştiren, ırkî süreklilik teziyle Anadolu halklarının dünü ve bugününü Türkleştiren, vatandaşlıkla milliyeti önce birbirinden ayırıp sonra vatandaşlık haklarının fiilî kullanımını milliyet bağına irca eden, temsil (özümseme) ve temdin (medenileştirme) politikalarına etnisizmi ikiz kılan ve Türk milleti kavramını Türk etnisitesi ekseninde tanımlayan Kemalist milliyetçilik, böylece etnik boyutuyla siyasî-hukuki (seküler) boyutu arasında sürekli bir gerilim hattı oluşturmuş[3] ve *de jure* olmaktan çok *de facto* bir rejim işleyişine kaynaklık etmiştir.

İnşa döneminde devletin resmî ideolojisinin yapısal bir parçası haline gelen Kemalist milliyetçilik, çok partili döneme geçildikten sonra yeni Kemalizm/Atatürkçülük anlayışlarının ortaya çıkmasına paralel olarak farklı yorumların konusu olmuş, ırkçı milliyetçiler ile Kürt milliyetçi akımları Kemalist milliyetçiliği ırkçı bir milliyetçilik olarak değerlendirirken, özellikle 1960'lardan sonra kendisini ifade etmeye başlayan Kemalist sol, Kemalist milliyetçiliği antiemperyalist hareketlerin ve millî kurtuluş mücadelelerinin öncüsü olarak görmüştür. Kemalizmin iktidar tekeli daraldıkça, giderek CHP, ordu ve bürokrasi sacayağına dayanır hale geldikçe, global dalgalanmalara da paralel olarak, Kemalist milliyetçilik de değişen muhtevalar kazanmış, ancak "devletin milletiyle bölünmez bütünlüğü," "vatanın bölünmez bütünlüğü" ve "devletin üniter niteliğinin korunması" Kemalist milliyetçiliğin

Misak-ı Millî tablosu. 1920 yılı başında kabul edilen ve İstiklâl Harbinin mutabakat temelini oluşturan Misak-ı Millî, Müslüman-Osmanlı kimliğine yaslanır. Batum-Kars-Ardahan'ın, Batı Trakya'nın ve Arap çoğunluklu bölgelerin (başta Musul) statüsü, halkoylamasına bırakılır. Bağımsızlık mücadelesi sürecinde, "Yeni Türkiye"nin istikrarı ve güvenliği önde tutularak, bu bölgelerdeki egemenlik iddiasında ısrar edilmeyecektir.

değişmeyen özünü oluşturmuştur. Süreç içinde Kemalizmin etnisist damarı, farklı etnik kimliklerin özümsendiği bir üst kimlik oluşturma sürecinde aleniliğini önemli ölçüde kaybederek yerini, bu özelliği taşıyan daha rafine politikalara terk etmiştir.

Çok partili dönemde Kemalist söylem Türkiye'deki siyasî söylemlerin, taraf ya da karşı olsun, belirleyici referans çerçevesini oluşturmuştur. Millî Görüş hareketi, Kemalizmi pozitivist-kalkınmacı boyutuyla öne çıkarır ve dinî milliyetçiliğini Kemalist milliyetçiliğin temel öncülleri ile örtüştürürken, Kürt milliyetçi akımları Kemalizmin laik-çağdaşlaştırıcı-pozitivist özünü önemli ölçüde tevarüs etmişlerdir. Türkiye Solu kalıcı Kemalist reflekslere sahip olmuş, CHP geleneği sola kayarken Kemalist niteliğini özenle korumuş, sosyal demokrasiyle eklemlenmeyi yeterli görmüştür. Türk milliyetçiliği de hem fikir hem de akım olarak kendisini Kemalist meşruiyet zemininde haklılaştırmaya çalışmıştır. Ancak Kemalizmin, içi giderek boşalan amorf yapısı ve sistematik bir doktrin niteliği taşımaması, her siyasî harekete "Kemalizme selam, yola devam" gibi bir manevra alanı da sağlamıştır. Bu bulanık ve kaygan siyasî meşruiyet zemini Türkiye'deki siyasî söylemin şizofrenik bir karakter kazanmasının temel sebeplerinden birini oluşturmaktadır.

Kemalist resmî ideoloji toplumsal iktidar zeminlerini giderek yitirip devlet kabuğunun içine çekildikçe, "muasır medeniyet seviyesine" erişme amacı önceliğini kaybederek yerini Kemalist devlet çekirdeğinin korunmasına bırakmıştır. 12 Eylül 1980 darbesinden sonra hemen bütünüyle askerî korumaya yaslanan Kemalist ideoloji, etnik ve dinî kimliklerin bu dönemde yoğunlaşan kamusal görünürlüğü karşısında "Türk-İslâm sentezi" ve "devleti ve milletiyle bölünmez bir bütün olma" şiarlarını öne çıkarmıştır. Sosyoekonomik gelişmeler karşısında "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle olma" ideali tek boyutlu bir hale gelmiş ve yerini etnik muhtevası yoğun bir "Türk" üst kimliğinde "kaynaşmış bir kitle" olma idealine bırakmıştır. Ancak Kürt etnik milliyetçiliğinin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yoğunlaşan "silahlı muhalefeti", Kürt etnik kimliğinin alenileşmesi ve kalıcı şekilde politikleşmesini sağlarken, Türklüğün vatandaşlığa değil etnik milletdaşlığa dayalı tanımı devlet katında ısrarla sürdürülmüştür.

Kemalizmin medeniyetçi/Batıcı refleksi bu dönemde Türk milliyetçiliği yerine Atatürk milliyetçiliği adlandırmasının benimsenmesiyle bir süreklilik emaresi ortaya koymuşsa da, Türk-İslâm sentezi politikası bu ayırımın bir kopuşa dönüşmesini engellemiştir. 90'lı yıllarda, Kürt

etnik kimliğinin ve İslâmî cemaatlerin artan kamusal görünürlüğü karşısında tepki hareketleri olarak gelişen "sivil Atatürkçü" hareketler, milliyetçilik konusunda devletin resmî reflekslerini sürdürmüşlerdir. Avrupa Birliği'ne katılım yolunda ortaya çıkan "değişim" ivmesinin getirdiği Türkçe'nin anadil değil resmî dil olarak kabul edilmesi, Kürt etnik kimliğinin tanınması ve bu kimliğin kendisini ifadesine izin verilmesi, dinî heterojenliğin ve dinî kimliklerin kamusal temsilinin engellenmemesi konusunda Kemalist milliyetçilik, *28 Şubat* sürecinde ordu eliyle ortaya konan yaklaşımlarda görüldüğü üzere, "yeni açılımları" inşa dönemindeki tehdit algılaması duyarlığı kapsamında değerlendirmiştir. Egemen resmî ideoloji olma özelliği süren Kemalizmin milliyetçilik boyutu bakımından, inşa dönemindeki yapısal kuruluşunu sürdürürken, etnik ve dinî çeşitliliğin ulaştırılacağı sonuç(lar) bakımından "başarılı olamadığı" söylenebilir. Türk kimliğinin bir üst kimlik olarak inşası ve bunun içinde etnik ve dinî duyarlıkların nasıl yansıtılacağı, Kemalist milliyetçiliğin önünde inşa döneminden beri varlığını sürdüren problem alanları olarak durmaktadır. ❐

DİPNOTLAR

1 Feyzioğlu, Turhan, 1992. *"Atatürk ve Milliyetçilik". Atatürkçü Düşünce*, Ankara: Atatürk Kültür Dil Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, s. 265-322

2 Atay, Falih Rıfkı, 1939 (Son Teşrin), *"İnkılapçı Atatürk." Ayın Tarihi*, sayı, 72., s. 78-79.

3 Bora, Tanıl, 1994, "Türkiye'de Milliyetçilik Söylemleri: Melez Bir dilin Kalın ve Düzensiz Lügatı" *Birikim*, sayı: 67, s. 12.

Anti-emperyalist Bağımsızlık İdeolojisi ve Üçüncü Dünya Ulusçuluğu Olarak Kemalizm

ALİ KAZANCIGİL

KEMALİZM'DE DOKTRİN-EYLEM İLİŞKİLERİ

Kemalizmin, burada konu olan veya diğer boyutlarını incelerken, Mustafa Kemal'in ve onunla birlikte modern Türkiye'yi kuran kadroların düşünce sistemleri ile eylemler arasındaki ilişkilerle ilgili konumlarını dikkatle algılamak gerekir. Kanımızca, Kemalizmi iyi yorumlamağa ve anlamaya çalışırken, bu değişkene önem vermek gerekmektedir. 19. yüzyılın Osmanlı reformist geleneğinin en verimli ve başarılı ürünlerinden biri olan ve bu geleneği radikal girişimlerle, meşruiyetini Tanrı'nın egemenliğine dayandıran imparatorluktan, halkın egemenliği ilkesi üzerine kurulan ulus-devlet çerçevesine dönüştüren Kemalist kadrolar pragmatik eğilimli, eyleme dönük devlet seçkinlerinden oluşuyorlardı. Kemalistlerin olaylara yaklaşımı ideolojik önyargılardan ziyade, gerçekçilik ve netice alıcı eylemcilik niteliğinde idi. Doktriner ilkelerin tanımlanması ve sistematik şekle sokulması sonradan yapılmıştır. Halk Fırkası'nın doktrinden yoksun olduğunu belirten Yakup Kadri Karaosmanoğlu'na Mustafa Kemal'in verdiği cevap bu özelliği yansıtıyordu: "Elbette yok..., eğer doktrine gidersek hareketi dondururuz." (Aydemir, 1969: 504) Nitekim, Kemalizmi bir doktrin olarak ifade etmek gayreti Kurtuluş Savaşı'ndan ve Cumhuriyet'in ilanından epeyce sonra, 1927 ile 1931 arasında yapılmış ve 1937'de "Altı Ok" denilen ilkeler Anayasa'ya eklenmiştir. Kemalizm en önemli siyasal, hukuksal, sosyal ve kültürel reformlarını 1924-1928 arasında, yani kendi doktrinini sistematik şekilde geliştirip kurumlaştırmadan önce yapmıştır.

Kemalizm, mevcut koşullara ve stratejik güç dengelerine göre, bazen birbirleriyle çelişen ideolojilere ve siyasal tercihlere yönelir gibi görünmüştür. Ancak, bu eğilimleri bir amaç olarak değil, bağımsız ve modern Türkiye'yi yaratmak için kullanılan araçlar olarak yorumlamak gerekir. Örneğin, Mustafa Kemal dini kamu alanından özel alana çekmek amacını güttüğü halde, İstiklal Savaşı sırasında İslâmî sembolleri kullanmıştır. 1920-21'de anti-emperyalist konumda Sovyetler Birliği'nden siyasi destek ile silah ve para yardımı alırken, aynı zamanda emperyalist İngiltere, Fransa ve İtalya ile görüşmeler ve son iki devlet ile bu konularda anlaşma yapılmıştır.

Kemalizmin anti-emperyalist ideoloji ve Üçüncü Dünya ulusçuluğu ile ilişkileri, yukarıda altını çizdiğimiz niteliklerini göz önüne alarak incelenmelidir.

Kemalizmin, 21. yüzyılın başında Türkiye'de ve ötesinde, gelişmekte olan ül-

kelerdeki etkisini irdelemek istersek, kalıplaşmış "Altı Ok" doktrininin etkinliğini yitirmiş olduğunu görürüz. Buna karşın, Kemalizmi siyasetin içeriğini tanımlayan bir doktrin değil de, siyasal sorunlara akılcı, pragmatik ve modernleştirici bir yaklaşım olarak algılarsak, günümüzde çoğulculuğa dayanan siyasal davranış ve düşüncenin önemli akımlarından bir tanesi olduğunu söyleyebiliriz.

KEMALİZMİN ANTİ-EMPERYALİST BOYUTU

Yukarıda belirttiğimiz Kemalizmin pragmatik niteliği, esas itibariyle Batı tipi cumhuriyetçi, ulus-devlet kurmaya yönelik bir hareket olmasına rağmen, bağımsız Türkiye'yi amaçlayan Kurtuluş Savaşı süresince ülkeyi istila etmiş olan yabancı devletlere karşı uğraşa anti-emperyalist yön vermesinde görülür.

Mustafa Kemal, Mayıs 1919'dan itibaren ulusal direniş hareketini örgütlemeye başladığında, hem ülkeyi işgal eden İtilaf Devletleri, hem de onların etkisi altına girmiş olan ve Kemalistlere karşı Müslüman Anadolu halkını kışkırtan Osmanlı Hükümeti ile mücadele etmesi gerekiyordu.

Bu ikili düşman cephe ile mücadele etmek için, Kemalist hareket Anadolu halkını arkasına almak zorunluluğunda idi. Oysa, ulusal hareketin yönetici kadroları büyük bir çoğunlukla devletin içinden geliyorlardı ve toplumun yapısını temsil etmiyorlardı. En üst kademedeki yöneticiler -Mustafa Kemal, Kazım Karabekir, Ali Fuat, Refet Paşalar ve Hüseyin Rauf Bey- yüksek rütbeli subaylardı. Onlardan hemen sonra, önemli devlet görevlerinde bulunmuş sivil bürokratlar geliyordu. Orta ve alt kademelerde de devlet memurları vardı. Direnişe katılan sosyoekonomik ve dinsel kökenli toplumsal seçkinler - toprak sahipleri, yöresel eşraf, din adamları- yönetici kadrolarda değildiler. 1920'de kurulan Büyük Millet Meclisi'nin birinci dönemine katılanların meslek gruplarına bakıldığında, mebusların %50'sinin ve bakanların %60'ının devlet görevlilerinden oluştuğu görülür. Tarım ve ticaret/banka mesleklerinden gelenler ise mebuslarda %19, bakanlarda %9'dur (Frey, 1965: 1979). Köylü ve işçiler ulusal hareketin yönetiminin tamamen dışında kalmışlardır. Gerçi, Osmanlı toplumunun sosyolojik nitelikleri dolayısıyla, ulusal hareketin yönetiminin böylesine bir yapıya sahip olması doğaldı. Neticede, Kemalist hareket sosyal, özünde sınıfsal bir devrim olmamıştır.

Kemalizmin anti-emperyalist söylemi, dönemin koşullarına bağlı, zorunlu bir taktik olmuştur. Bu zorunluluk, direniş hareketinin iki cephede uğraş vermesinden doğmuştur. Anadolu halkını Kurtuluş Savaşı'na katılmaya yöneltmek için, Kemalistler söylemlerini bir yandan yabancı işgalcilere karşı anti-emperyalist, diğer yandan ise, Padişahçı/Hilafetçi güçlere karşı İslâmî temellere dayandırmak durumunda kalmışlardır. Halk gayrimüslimlere karşı silâhlandırılmış, Hanedanı ve Hilafeti yeren görüşler savaş süresince hasır altı edilmişlerdir. Örneğin, 1920'de, Şeyhülislâm Kemalistlere karşı fetva yayınladığında, onlar da benzer içerikli, şeriat ilkelerini kullanan bir karşıt fetva yayınlamışlardır.

Taktik zorunlulukların ötesinde, Kemalistlerin seçenekleri nesnel olarak kısıtlı idi; yarı sömürge durumundaki Osmanlı ülkesinde, sömürgeci, emperyalist devletlere karşı savaş veren kurtuluş hareketinin anti-emperyalist tutum alması doğaldı ve ancak böyle bir siyasal yönlenme ile yürütülebilirdi. Mustafa Kemal'in Şubat 1923'deki İzmir İktisat Kongresi'nde yapmış olduğu şu iki gözlemden birincisi Kemalistlerin bağımsızlık için uğraş verdikleri sıradaki söylemlerini, ikincisi ise, bağımsızlığa kavuştuktan sonra takip edecekleri uzun vadeli politikaları gösteriyordu: "...Tanzimat devrinden sonra ec-

nebi sermayesi müstesna bir mevkiye malikti. Devlet ve hükümet ecnebi sermayesinin jandarmalığından başka birşey yapmamıştır." "Sanılmasın ki ecnebi sermayeye karşıyız... Kanunlarımıza riayet şartıyla ecnebi sermayelerine lâzım gelen teminatı vermeğe her zaman hazırız."[1] Böylece, Kemalizm, doğmaktaki bağımsız modern Türkiye'nin, iktisadî sömürge ilişkilerine dönmemek koşulu ile, kapitalizmi kabul ettiğini ilân ediyordu.

Kemalizm, anti-emperyalist söylem ile yürüttüğü Kurtuluş Savaşı'nı sınıfsal bir zemine oturtmaktan kaçınmıştır. Gerçi, Osmanlı toplumunda sınıflar nesnel ve öznel olarak zayıftı ve biri iç, diğeri de dış iki düşman cepheye karşı savaşırken, sınıf mücadelesine dayalı bir strateji ulusal hareketi bölmekten başka bir şeye yaramazdı. Ancak, sosyal sınıfları reddeden ve Fransa'da pozitivizmin sosyal alandaki ifadelerinden biri olan dayanışmacılık *(solidarisme)* doktrininden esinlenen halkçılık kavramı Kemalizmin temelinde yer alıyordu. Kurulacağı Mustafa Kemal tarafından Aralık 1922'de basına açıklanan Halk Fırkası toplumun tümünü hedef alıyordu. Bağımsızlık hareketinin önderine göre, "...halkımız menfaatleri yekdiğerinden ayrılır sınıflar halinde değil, bilâkis mevcudiyetleri ve mesailerinin toplamı yekdiğerine lâzım olan sınıflardan ibarettir."[2]

Kemalizmin komünizm ile olan ilişkileri, anti-emperyalist konumun, İstiklal Savaşı'nın başladığı 1919 ile Lozan Anlaşması'nın imzalandığı ve Cumhuriyet'in kurulduğu 1923 arası dönemin koşullarına özgün olduğunu teyit etmektedir. Savaşı Sovyetler'in desteği ile yürütürken, Türk komünistlerini hem siyasal hem de fiziksel olarak yok etmek için eylemlere

1955'te ABD gözetiminde İngiltere, Türkiye, Irak, İran, Pakistan'ın katılımıyla kurulan Bağdat Paktı, NATO'nun uzantısı gibi, Ortadoğu'da Sovyet nüfuzuna karşı bir Soğuk Savaş kurumu olarak tasarlanmıştı. Irak'ın 1958'de Pakt'tan ayrılmasından sonra, Sovyetler kadar "Üçüncü Dünyacılığa" da mesafeli bu yapı, ABD, Türkiye, İran, Pakistan'ın katıldığı CENTO (Merkezi Anlaşma Teşkilatı) adıyla 1979'a dek sürdürüldü.

Memduh Şevket Esendal

ÖMER TÜRKEŞ

Türk hikâyeciliğinin en önemli isimlerindendir Mahmut Şevket Esendal. Hayatının büyük kısmı siyasî mücadeleler ve bürokratik görevlerle geçmesine rağmen okunurluğunu ve önemini bugün bile yitirmeyen çok sayıda hikâye ve roman yazmış, eserlerin büyük bir bölümü ölümünden sonra bir araya getirilmiştir. Esendal'ın edebiyat dünyasında -M. S. takma adıyla yayımladığı- *Ayaşlı ile Kiracıları* (1934) ile 1946 yılı CHP Roman Armağanı'nı kazandıktan sonra fark edildiğini söyleyebiliriz. Mesela, *Miras* (1925) romanı gazete tefrikası olarak kalırken, *Vassaf Bey* ilk olarak 1983 yılında bulunmuş ve kitaplaştırılmıştır. Belki siyasî arenadaki gücünü edebiyat alanında kullanmak istemediğinden, belki İttihat Terakki müfettişliğinden Tek Parti dönemi genel sekreterliğine kadar hep "gölgedeki adam" kimliğini benimsemesinden, belki de büyükelçilikten gelme terbiyesi nedeniyle, Esendal'ın edebî yaşantısı çok sade, ün kazanma merakından uzak sürmüş, hikâyelerini -M. Ş. , M. Ş. E. , Mustafa Yalınkat, M. Oğulcuk, Mustafa Memduh, İstemenoğlu gibi- takma isimlerle yayımlamış ve kendi dönemine edebi etkisi genç sanatçı çevreleri ile sınırlı kalmıştır. 1940'ların güçlü CHP'sinin genel sekreterliğini dört yıl sürdüren Esendal'ın siyasî görüşlerinin yazılı bir ifadesine rastlamak ise ne yazık ki mümkün değildir. Ancak sürdürülen parti politikalarını göz önüne aldığımızda, biri edebiyatçı, diğeri politikacı olmak üzere, iki farklı Memduh Şevket portresi ile karşılaşacağımız kesindir.

Memduh Şevket Esendal, Rumeli'den göç eden çiftçi bir ailenin çocuğu olarak 29 Mart 1883'te Çorlu'da doğmuştu. İlkokulu İstanbul'daki Rehberi Maarifet Mektebi'nde, ortaokulu Çorlu Rüştiyesi'nde (1897), liseyi Edirne İdadisi'nde tamamladıktan sonra (1901-1902), o yıllarda tahsilli pek çok genç gibi İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne

girişilmiş; Lozan Konferansı'nda, özellikle Boğazlar konusunda Sovyetler'e karşı tutum alınmış; Cumhuriyet'in kurulması, Kemalist reformların başlaması ile Türkiye'nin Avrupa'ya yaklaşması açıkça belirlenmiş ve 1925'de Türkiye Komünist Partisi yasaklanmıştır. Bütün bu oluşumlara rağmen, Sovyetler Birliği, 1920'deki Üçüncü Komünist Enternasyonalı'ndan itibaren aldığı, emperyalizme karşı direnen ulusal hareketleri destekleme kararına uygun olarak, "ulusal burjuva devrim" olarak tanımlanan Kemalist hareketle işbirliğine devam etmiştir (Ileri, 1970; Steinhause, 1973: 115-116). Özellikle Lenin'in taraftarı olduğu bu tez, Eylül 1920'de Bakü'de toplanan Doğu Ulusları Kongresi'nde de tartışılmıştı. Bakü Kongresi'ne Kemalistlerin sıcak bakmamaları, komünizme karşı tutumlarının ışığında şaşırtıcı değildi. Dünya Müslümanlarını emperyalizme direnmeye çağıran Tatar lider Sultan Galief'in sömürgeleştirilmiş toplumların proletaryanın bir parçası sayılması, Üçüncü Enternasyonal'den ayrı olarak bir "Sömürgeler Komünist Enter-

girmişti (1906). İlk hikâyelerinin dergilerde yayımladığı 1908'de İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin müfettişliğine atandı; Anadolu ve Rumeli'nin birçok kasabasını gezip görmek fırsatı buldu. Bu yıllarda dayısının kızı Faide Hanım ile evlenen Esendal, Çorlu'da çiftçilik yapmayı da sürdürüyordu.

Balkan Savaşı nedeniyle Çorlu'dan ayrılmak zorunda kalan Esendal ailesi, ardından gelen Birinci Dünya Savaşı ile topraklarına hükümet tarafından el konulunca İstanbul'a yerleşti. Kısa bir süre sonra Osmanlı Devleti savaşı kaybedip yenilginin sorumluluğu İttihat ve Terakki'ye çıkarılınca, Memduh Şevket'e de bir kez daha gurbet yolu görünmüştü. Bir süre İtalya'da kaldı. Millî Mücadele'nin başlaması ile İttihatçı kimliğinden sıyrılan Esendal, Mustafa Kemal'in ekibine katılmak için Anadolu'ya geçti. Sovyetler'in "avamdan" bir adam istemesi üzerine Mustafa Kemal tarafından Ankara hükümetinin Bakü Temsilciliğine seçildi (1920). Bolşeviklerle Bakü'de dört yıl uyum içerisinde çalışmasının yanı sıra İttihatçı geçmişinde Kara Kemal'e yakınlığı ile tanınması, hakkında dedikodular çıkarılıp Ankara'ya geri çağrılmasına neden oldu. İzmir suikastinin ardından eski İttihatçılar'ın tasfiye edildiği günlerde, Memduh Şevket de İstiklal Mahkemesi'ne çıkarılmak isteniyordu. Neyse ki Mustafa Kemal'in sevdiği ve güvendiği bir insandı Esendal; 1925'de Tahran Büyükelçiliği'ne atandığında -bir kez daha- gözler önünden uzaklaştı; yaşamının bundan sonraki bölümünü sadık bir Kemalist olarak tamamlayacaktı.

Hikâyeci Memduh Şevket Esendal, endüstrileşmeye şüpheyle yaklaşması ve koyu muhafazakârlığıyla Tek Parti elîti içinde ayrıksı bir portredir.

nasyonali"nin kurulması ve bunun ilk aşamasının Turan kavramını gerçekleştirerek Orta Asya'yı da kaplayan büyük bir Türk Devleti olması önerisi Bakü'de kabul edilmemişti (Timur, 1971: 46-49). Böyle bir girişim, ne komünizmden, ne de pantürkizmden hoşlanan Kemalistlerce olumlu karşılanamazdı.

Doğu uluslarının bu ilk toplantısı, Sovyetler'in kontrolü altında olsa da, 1955 Bandung Konferansı'ndan sonra oluşan Üçüncü Dünya hareketinin öncüsü olarak yorumlanabilir. Ve Bakü Kongresi, Anadolu'da başlamış olan kurtuluş hareketinin sömürge ülkeler üzerindeki etkisinin görüldüğü bir toplantı idi.

KEMALİZM VE ÜÇÜNCÜ DÜNYA ULUSÇULUĞU

Türk bağımsızlık uğraşının yürütüldüğü dönemde "Doğu Halkları" ve 1950'lerden sonra "Üçüncü Dünya" ve "Bağlantısızlar" diye adlandırılan, sömürge imparatorluklarından kurtulmak için direnişe geçen ülkeler Kemalizm ile yakından ilgi-

Bütün bu karmaşık ve hassas siyasî ilişkiler sürerken Esendal bir yandan hikâyelerini yayımlatıyor, öte yandan ilk romanı *Miras*'ın (1925) *Meslek* gazetesinde tefrika edilmesi sürüyordu. Sadece siyasî kariyeri değil belki de hayatı bile tehlikede sayılabilecek bir dönemde, Esendal'ın romanının konusu Osmanlı İmparatorluğu'nun son demlerine dairdir. Ne var ki geçmişe yönelik siyasal bir eleştiri ya da güzelleme yapmak yoluna sapmaz. 1900'lerin başlarındaki İstanbul ve yakın çevresindeki hayatı, insan ilişkilerini, değişen ahlak ve değerler sistemini, etnik grupların ekonomik alanda güç kazanmalarını gerçekçi bir biçimde ve her zamanki sade diliyle anlatır. Milliyetçi ya da ırkçı-şoven bir tarzda olmamakla birlikte, Musevi ve Hıristiyan kesimin maddi ve kültürel gelişimleri Trakya'daki Müslümanların düştükleri zavallı ve gülünç durumla karşıtlık içerisinde işlenmiştir bu romanda. 1927'de İzmir'de yayımlanan *Sada-yı Hak* gazetesinde tefrika edilen ve Yezidileri konu ettiği söylenen *Melik Tavus* adlı romanı ise ne yazık ki bugüne kadar kitaplaştırılmamıştır.

Tahran'daki görevini 1930'a dek sürdüren Esendal, yurda dönüşünde Elazığ milletvekili seçildi (1931). Ancak Çankaya çevrelerinin gözünde hâlâ şüpheli bir siyasî kişilikti ve bu kez daha uzak bir diyara, Kabil büyükelçiliğine atanarak Ankara'dan uzaklaştırıldı (1933). Memduh Şevket'in halinden şikayetçi olmadığı, Kabil'deki zamanını yazınsal faaliyetler ile geçirdiği ve yalnızlığını da çok sevdiği köpekleriyle paylaştığı, Kızı Emine'ye yazdığı mektuplardan anlaşılmaktadır. En tanınmış eseri *Ayaşlı ile Kiracıları*'nı işte böyle bir hayat içerisinde tamamlayıp yayınlatmanın üstesinden gelebilmiştir.

Ayaşlı ile Kiracıları'nda, Cumhuriyet'in ilk yıllarında başkent Ankara'dan insan manzaralarını sergiler. Esendal, o yılların Ankara'sının toplumsal yapısı ve insan tiplerini anlatmak için bir pansiyondaki hayatı kurgulamakta son derece başarılıdır. Böylelikle, toplumun birçok kesiminden insanın gelip geçtiği bu mekân, Ankara'nın ve Cumhuriyet'in bir simgesi olma görevini yüklenir. *Ayaşlı ile Kiracıları*'ndaki bürokrasiye yapılmış eleştiriler de vardır, ama romanın asıl önemi, o yıllarda Cumhuriyet ideallerine ve Kemalizme sıkı sıkıya bağlanan Esen-

lenmişler ve bazıları bu devrimden etkilenmişlerdir.

Kemalizmin Batı ile Sovyetler arasında tercih yapmayı reddettiğini açıklaması, bu ülkelerin en çok ilgisini çeken hususlardan biri olmuştur. Mustafa Kemal, Lozan Konferansı sırasında yaptığı bir basın toplantısında, "Ne Şarka, ne de Garba ehemmiyet vermeksizin yalnız kendi mevcudiyetimize istinat olunabilir mi suali de hatıra geliyor. Doğrusunu söylemek lâzım gelirse bu dakikada emniyete şayan olan siyaset yalnız kendi mevcudiyetimize istinat etmektir" demiştir (Arar, 1969: 17). Bu tutum, 30-40 sene sonra ortaya çıkan Üçüncü Dünya hareketinin öncüsü sayılabilir.

Türk ulusal direnişinin yankıları Asya'da, Afrika'da ve Latin Amerika'da duyulmuştur. 1920'lerde Mahatma Ghandi liderliğinde İngiliz sömürgeciliğine direnen Hint ulusal hareketinin, Müslüman veya Hindu, önde gelen isimleri ve kamuoyu, ulus-devlet modelinin Hindistan'a uymayacağını düşünmelerine rağmen, Kemalizmi yakından takip etmişlerdir. Jawaharlal Nehru'ya göre, "geri kalmış Tür-

dal'ın bir dönüşümü, yeni yaşam biçimlerini -mesela Ankara'nın, başı sıkışan herkesin ilk başvuru adresi haline gelişini, kadın ve erkeklerdeki giyim, kuşam ve davranış değişikliklerini- çok iyi gözleyip aktarmasında aranmalıdır. İş adamlarının otellerde verdiği ziyafetler, uyuşturucu ticaretinin yavaş yavaş yüksek mevkilerdeki kişilere bulaşması, bürokratların tartışılmaz iktidarı gibi motifler Cumhuriyet'in ilk yıllarında başlayan -ve bugüne dek gelen- bozukluklar olarak yazarın gözünden kaçmamış, ancak geleceğe ilişkin bir umudu da kuvvetli biçimde vurgulamıştır.

20. yüzyılın ilk yarısında ömrünü tamamlamış bir insan olarak savaşların bütün dehşetini yaşayan Esendal, 1940'lara gelindiğinde medeniyet denilen şeyden ve büyük şehirlerde oturmaktan hoşlanmaz olmuştu. Halkçılık-Köycülük çiftinin Cumhuriyet'in popüler söylemi olduğu bu yıllarda, Esendal da bireysel ve toplumsal mutluluğun kaynağını -kökenine uygun biçimde- toprağa dayalı bir hayatta görmekteydi artık. Tarif ettiği çiftlik hayatını şu şekilde özetleyebiliriz; "Kitap olsun. Portakal ağaçları ile uğraşmalı. Alışkın inekler de olmalı. Tavuklar da olmalı; köpekler de olmalı. Antalya mekteplerinde ders vermeli. Kızlara da ders vermeli. Yazıyı da yazmalı. Bu çocuklara tiyatro da oynatmalı ama öyle 'Hasan çavuş savaşa gitmiş' piyesi değil. Sanat duygusu verir güzel bir piyes" (Esendal, 2001: 295). Onun ütopyası ile dönemin Köy Enstitüsü tasarımının -mesela Sabahattin Eyüboğlu yönetiminde Shakespeare piyesleri sergilenen Hasanoğlan Enstitüsü'nün- oldukça yakın olduğu anlaşılmaktadır.

1941'de Kabil'den döner dönmez Bilecik milletvekili olarak TBMM'ye giren Memduh Şevket Esendal, bir yıl sonra Cumhuriyet Halk Partisi genel sekreterliğine getirildi. İkinci Dünya Savaşı'nın bütün hızıyla sürdüğü bir dönemde böylesine önemli bir göreve seçilmesinde hassas dengeleri gözeten sakin, uyumlu ve örgütçü niteliği ya da devlete ve Millî Şef'e olan bağlılığı kadar, baştan beri Almanların mağlubiyetine ilişkin sarsılmaz inancı da etkilidir. Savaşa yaklaşımı bir ideolojik bağlanmışlığın izlerini taşımaz; Avrupa'daki yıkımın ardından Türkiye Cumhuriyeti ile Batı medeniyeti arasındaki farkların ortadan kalkacağını

kiye, Atatürk'ün liderliği ile dev adımlar atmıştır..." (Nehru, 1941: 279)

Diğer dev Asya ülkesi Çin'de Kemalizmin algılanması, dönemine göre değişmiştir. 1920'lerde, Çin milliyetçileri Kemalizmi bir model olarak görüp, Çinli bir Mustafa Kemal'in ortaya çıkmasını diliyorlardı. Onlarla mücadele eden ve 1949'da iktidarı ellerine geçirecek olan komünistler ise Kemalizme karşı idiler. Liderleri Mao Tse Tung Kemalizmi bir "burjuva diktatörlüğü" sayıp, Çin'de bu tip bir modelin tatbik edilmesini reddediyordu (Carrere D'encausse ve Schramm, 1965: 357).

Sömürge ülkelerde Kemalizme ilgiyi körükleyen unsurlardan biri de, Türk Kurtuluş Hareketi başarıya ulaşırsa, kendi direniş hareketleri daha umutlu olarak savaşırlar düşüncesi; tersine, Kemalizm başarısız kalırsa, umutsuzluğa kapılıp mücadeleden vazgeçebilirler endişesi idi.

Türk Kurtuluş Hareketi'nin ve Kemalizmin Müslüman ülkeler ve halklar için özel bir önemi vardı.[3] Emperyalizme karşı direnme, yüzyıllardır İslâm dünyasının

dillendiren Esendal, bütünüyle pragmatiktir (Berkes; 1997; 249). Savaş sonrasında Avrupa'da komünizmin gelişmesinden duyduğu rahatsızlığın ardında da komünizme karşı ideolojik bir reddiye değil, Türkiye'nin ulusal ve uluslararası çıkarlarının tehlikeye düşeceği endişesi vardır sadece. Henüz 1920'lerde -*Miras* romanında- Osmanlı'nın son döneminde Musevi ve Hıristiyan cemaatlerin Müslümanlar aleyhine gelişen ekonomik güçlerini işleyen, 1938'de kızına yazdığı bir mektupta "uğursuz Yahudi mektebi"nden söz eden Esendal, 1942'de Musevi vatandaşları hedef alan Varlık Vergisi'nin mucidi Halk Partisi hükümeti ile elbette ters düşmeyecektir.

Halk Partisi'ne kadrolar yetiştirmek ve muhalefetin önünü tıkamak amacıyla kendi ekonomik, siyasal ve toplumsal görüşlerine uyumlu kişiler arayan Esendal, 1943 seçimlerinden sonra çevresine topladığı gençlerle birlikte Halkevleri Yüksek Danışma Kurulu'nu kurdu, Halkevleri ile yakından ilgilendi. Ne var ki bu gençlerin büyük bir kısmının ilerleyen tarihlerde Demokrat Parti saflarına geçtiği görülecektir. Esendal eski İttihatçı yöntemlerle yürüttüğü örgütçülük faaliyetleri başarılı olmamış, 1945 yılı sonunda CHP genel sekreterliği görevinden kendi isteğiyle ayrılmış, milletvekilliği görevini ise 1950'ye kadar sürdürmüştür.

Ağır siyasî sorumluluğunun sona ermesinin ardından başladığı romanı *Vassaf Bey*'i tamamlamak için 1948'den sonra büyük bir gayret gösteren Esendal, 16 Mayıs 1952'de Ankara'da öldüğünde eksik bir metin bırakmıştı geriye. Ancak bu kadarı bile onun derinden derine sürdürdüğü geçmiş özlemini yansıtmaya yeterlidir. Kaderi hep Ankara çevresinde çizilen Esendal, İstanbul tutkusunu gizlememiştir romanında. *Vassaf Bey*'de, Ankara'nın köksüz, kültürsüz, bürokratik ve sıkıntı verici taşralı atmosferi ile İstanbul'un insanı çarpan zenginliği arasındaki uçurum, "Kemalizmin reddi miras felsefesi ve Yeni bir Türkiye kurma ideali ile Ankara'nın mütevazı olanakları arasındaki oransızlığın" ifadesi biçiminde okunabilir (Timur, 1991; 298).

Esendal'ın edebiyatımıza getirdiği en önemli yenilik, ele aldığı konuları büyük bir sadelikle sıradan insanların etrafında işlemesindedir. Üslubunda Çehov'un etkileri açıkça görülürse de o,

önderi olan ve Halife Sultan'ın bulunduğu ülkede başlamıştı. 1920'lerde, bağımsız fakat emperyalist ülkelerin kuvvetli etki altındaki Afganistan ve İran'dan başka, Afrika'da, Asya'da, Kafkaslar'da ve Ortadoğu'da ve Balkanlar'daki Müslümanların tümü yabancı egemenliği altındaydı. Birinci Dünya Savaşı'ndaki ağır yenilgisine rağmen, Batı emperyalizmine baş kaldırabilecek durumda olan tek güç Türkiye'ydi. Halife Müslümanların birlik sembolü olduğundan, onu korumak için savaş açtığı propagandası yapan Kemalist hareketin başarısı sayesinde, tüm Müslüman halkların egemenliklerine kavuşabilecekleri hayal ediliyordu. Dinsel ve anti-emperyalist faktörlerin yanında, Kemalizmin çekiciliği, Müslüman dünyasına örnek olabilecek bir modernleşme ve ilerleme hareketi olmasından geliyordu.

1919'da, Müslüman halklar, Osmanlı Imparatorluğu'nun yok olma ve Halife'nin esaret durumuna düşme tehlikesinin şokunu yaşıyorlardı. Tunus'ta, Cezayir'de, Fas'ta, Mısır'da, Suriye'de, Irak'ta, Filistin'de, Balkan, Kafkas, Hindistan, Çin

Çehov'un karamsar bakışını tekrarlamaz. "İnsanlara yaşamak için ümid, kuvvet ve neşe veren yazılardan hoşlanırım, insanları yoğunmuş mutfak paçavrasına çeviren ve yeise düşüren yazılardan hoşlanmam. Zaten tam bir refah ve huzur içinde yaşamıyoruz. Bir de karanlık, kötü şeylerden bahsederlerse bize, onları okursak... Bu insanları bir havana koyup ezmeye benzer... Halbuki insanların içinde bir umut olmalı" (akt. Alangu, 1968; 130) cümleleriyle üslubundaki sıcaklığı Esendal açıklar. Ne yazık ki, hikâye ve roman kahramanlarına karşı sevecen, sıradan ve yoksul insanlara karşı duyarlı bu edebiyatçı kişilik ile halktan ve köylüden bütünüyle kopmuş, bürokrat ve seçkinci Halk Partisi genel sekreteri arasında bir bağ kurmak mümkün değildir.

M. Ş. Esendal, hiçbir zaman toplumsal düzene köktenci bir eleştiri getirmeyi düşünmemişti. Elbette aksaklıkları görmüş, ancak yeniye olan inancı ve hayata iyimser bakışı, onun varolan sıkıntıları genellemeye gitmeksizin -olduğu gibi- aktarmasına neden olmuştu. Esendal'ın siyasî görüşünü ise "devlete hizmet" biçiminde özetleyebiliriz. O, ideolojilerden arınmış teknik bir mesele gibi yaklaşmıştır devlet yönetimine. Bu anlamda Kemalizmin ve Halk Partisi'nin "ne nazizm ne komünizm" şiarına; eğitime, yabancı dile, Türkçe'nin gelişmesine ve edebiyata olan inancı ile de aydınlanmacı ideolojisine tamamiyle uyumludur. Kızına yazdığı mektuplardan Robert Kolej tahsilini ve yabancı dil bilgisini önemsediğini görüyoruz. Cumhuriyet'in modern aile ve kadın tasavvuruna denk düşen biçimde kızını yazar ya da siyasetçi yapmak istemiş, yüksek eğitim yapmasını desteklemiş ve eş seçimine hiçbir biçimde müdahil olmamıştır. Bu yönleriyle Batı'nın, Anglosakson dünyanın tarafındadır, ama geleneksel değerlerin büsbütün çiğnenmesine de hoş bakmaz. Mesela, müzik sayılamayacak caz dansının yeryüzünü kaplamasında hem basitliği hem de kadın ile erkeğin birbirlerine sokulmalarının temini etkili olmuştur ona göre. Irkçı değildir, ama Cumhuriyet'in Türk kimliğinden yanadır. Ankara'ya itirazı yoktur, ama İstanbul'un kültür ve tarihine hayrandır... İlk bakışta çelişik ve eklektik bulunabilecek bu düşünsel vaziyeti ile Kemalizmin eksiksiz bir taşıyıcısı olmuştur Memduh Şevket Esendal.

Müslümanlarında, Orta Asya'da, İran ve Afganistan'da Türk İstiklal Savaşı heyecanla izleniyordu. Eylül 1921'de Sakarya zaferi ve Eylül 1922'de Türk ordularının İzmir'e girişi bütün bu ülkelerde bayram havası yaratmış, kenler Mustafa Kemal'in portreleri ile donatılmıştı. Kemalist hareketi desteklemek için para toplanıyor ve Anadolu'ya gönderiliyordu. Lozan Barışı ve Cumhuriyet'in ilanı coşkunluk ile karşılanmıştı. Kemalistlerin zaferi diğer İslâm ülkelerince kendi bağımsızlıklarının ön habercisi olarak algılanıyordu.

1919-1923 döneminde Kemalizm, Anadolu halkına olduğu gibi, diğer İslâm ülkelere de amacının Hilafeti Avrupa'nın saldırısından korumak olduğu mesajını gönderiyordu. İtilaf Devletleri'nin Mart 1920'de İstanbul'u işgalinden sonra yayınladığı "İslâm Alemine Beyanname"de, Mustafa Kemal "bu tecavüz, Saltanat-ı Osmaniye'den ziyade, Makam-ı Hilafet'te hürriyet ve istiklâllerinin yegâne istinadgâhını gören bütün âlem-i İslâma racidir" diyordu.[4]

Bu durum, 4 Mart 1924'te Halifeliğin

Kemalizme yüklenen uluslararası bir misyon, "mazlum milletlerin" anti-emperyalist direnişine öncülük etmesiydi. Ancak Türkiye, uzun bir dönem boyunca Ortadoğu'ya ve genellikle Doğu dünyasına kayıtsız bir dış politika izlemiştir. 1971'de kurulan İslâm Konferansı Örgütüne de, ancak Kıbrıs bunalımı ve ardından 12 Eylül asker^ rejimi dolayısıyla Batı'yla ilişkilerin gerginleşmesine bağlı olarak araçsal bir ilgi göstermiştir.

kaldırılması ile epeyce değişmiştir. Bu kararı anlamakta zorluk çeken Müslüman dünyasında tepkiler oluşmuştur. Mısır ve Irak'ta nispeten ılımlı olan bu tepkiler, Hint Müslümanları arasında çok sert şekilde belirmişlerdir. En çok gürültü koparanlar, Kemalizmi İslâm dünyasına ihanetle suçlayan ulemalardan geliyordu. Fakat, daha geniş kesimlerin tepkisi, başarıya ulaşan Kemalist hareketin laikliğe yönelmekle İslâm dayanışmacılığı yerine, Avrupa'ya yaklaşıp Müslümanlara sırt çevireceği kuşkusuydu.

Her şeye rağmen, dinci çevrelerin ve Mısır'a sığınmış Kemalizmin Türk düşmanlarının -Şair Mehmet Akif ve eski Şeyhülislâm Mustafa Sabri gibi- propagandaları Mustafa Kemal'in ve bağımsız Türkiye Cumhuriyeti'nin prestij ve popülaritesinin devam etmesini önleyememiştir. Müslüman halklar Kemalizmin ülkesini emperyalist istiladan kurtardığını unutmamışlardır. Türkiye'nin prestiji 1950'lerden itibaren uluslararası forumlarda, kurtuluşlarını arayan halklara karşı, emperyalist ülkeleri desteklemesiyle zayıflamıştır. 1924-1928 arasında yapılan reformlar da bu tutumu değiştirmemiş, sadece Mustafa Kemal ve Türkiye, İslâm'ın koruyucusu görüntüsünden, çağdaş uygarlığa doğru yürüyen devlet adamı ve ülke görüntüsüne geçmişlerdir.

1940 ve 1950'lerde, sömürge ülkeler nasıl kurtulacaklarını düşünüp, planlarken, onları asıl etkileyen Kemalizmin ulus-devlet kuruculuğu ve modernleştirici yönleri olmuştur. Cezayirli Ferhad Abbas 1942'de "Halkın Beyannamesi"ni yayınlarken, Kemalist reformlardan ilham almıştır. Tunus'ta Habib Burgiba, Yeni Düstur Partisi'ni kurarken ve ülkesinin bağımsızlığa kavuştuğu 1960'larda, Atatürk'ten esinlen-

diğini beyan etmiştir. İran'da Rıza Şah, Afganisan'da Emanullah Han Atatürk ve Kemalizm hayranı idiler ve onun reformlarını ülkelerinde uygulamaya çalışmışlardır. Endonezya'da, bağımsızlığın lideri Sokarno, laik ulusçuluğu savunurken, Kemalizmi örnek almıştır.

Cumhuriyet'in kurulup, reformların yıpılıp, ulus-devletin kurumsallaşmaya, devlet öncülüğünde sanayileşmenin başladığı 1930'lu yıllarda, kendinden emin Türkiye açıkça Batı'ya yönelmiş, geri kalmış İslâm ülkeleri ile ilişkiler alt sırada bir öncelik olmuştu. Iran, Afganistan gibi bağımsız, Mısır, Irak gibi yarı bağımsız ülkelerle diplomatik ilişkiler kurulmuştu. Bunlar arasında, Iran ve özellikle Afganistan ile daha kuvvetli bir yakınlaşma olmuş, bu son ülkeye önemli askerî, sıhhî ve eğitimsel yardım yapılmıştır. 1937'de Iran, Afganistan ve Irak ile imzalanan Sadabad Anlaşması bu politikanın ürünüdür.

Genelde, Kemalistlerin kendi modellerini diğer Müslüman ülkelere yaymakla pek ilgilenmedikleri görülür. Modelin üstünlüğünden ve çağdaşlaşmak için başka seçeneğin olmadığından emin oldukları için, bu ülkelerin er veya geç yeni Türkiye'nin yolunda yürüyeceklerinden kuşkuları yoktu. O devrin pozitivist dünya görüşü, modernleşmenin tek yolunun Avrupa modeli olduğunu öngörüyordu.

Kemalist modeli dışarıda yaymak tezini, 1930'ların başında, Cumhuriyet rejiminin ideolojik öncüleri olmak isteyen "sol Kemalist" aydınlar grubunun kurduğu Kadro hareketi ve *Kadro* Dergisi savunuyordu. Çoğu eski komünist olan bu aydınlar, Türk Devrimi'nin evrensel bir boyutu olduğunu ve devlet önderliğine dayanan bu modelin, kurtuluşlarını arayan ülkeler için, kapitalizm ve komünizmden ayrı bir "üçüncü yol" olduğunu savunuyorlardı. Bu önemli fikir hareketi, komünizm ve solculuk düşmanı çevrelerin ve de Kemalizmin tamamen ülkenin kalkınma gayretlerine dönük, dışarıda macera istemeyen tutumu gibi nedenlerle, Atatürk'ün isteği ile durdurulmuş ve Kadrocular faaliyetlerine 1934'te son vermişlerdi.

Sömürge statüsünde olan ve kurtuluş uğraşına giren diğer Müslüman ülkelerle ilişkiler, yukarıda sözünü ettiğimiz bağımsız/yarı bağımsızlarla olan ilişkilerden daha da mesafeli olmuştur. Bunun nedeni, Batı'ya yaklaşan Türkiye'nin Avrupa'ya panislâmist amaçları olmadığını ve sömürge imparatorluklarının içişlerine karışmadığını göstermek istemesi idi. Neticede, Türkiye dış propagandasında önceliği kurtuluşlarını arayan ülkelere değil, yapılan reformları Avrupa kamuoyuna tanıtmaya veriyordu.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, 1945'lerden 1960'ların sonuna kadar çok sayıda Ortadoğu, Asya ve Afrika sömürgesi bağımsızlıklarına kavuşmuştu. Bu ülkelerin uluslararası düzeyde örgütlenerek "Üçüncü Dünya" ve "Bağlantısızlar" gruplaşmalarını oluşturmaları 1955'te yapılan Bandung Konferansı ile başlamıştır. Bu tarihî toplantının liderleri Nehru (Hindistan), Sokarno (Endonezya), Nasır (Mısır), Çu En Lay (Çin) ve Ho Şi Min (Vietnam) idiler. Bunların ilk üçü Kemalist hareket ile ilgilenmişlerdi. Fakat, Batı ile dış politika ve askerî bakımdan kenetlenmiş, NATO üyesi ve diğer gelişmekte olan ülkelerle -özellikle Balkanlar'da ve Ortadoğu'da- olan ilişkilerini, Kemalist devirde olduğu gibi kendi tercihlerinden ziyade ABD ve sömürge imparatorluklarının çıkarlarına göre düzenleyen Türkiye, Bandung Konferansı'na sırt çevirmişti. Kurtuluşlarını arayan veya gelişmekte olan ülkelerin güç birliğine giderek, Sovyet bloğu ile Batı bloğunun yanında, bir üçüncü blok yaratma gayretlerinin önemini anlayamamıştı. Oysa, yukarıda gördüğümüz gibi, Kemalizm 1919-1923 döneminde bu yaklaşımın öncüsü olmuştu. 1950'lerin ortalarında, Bandung'da doğan tarihsel harekete yabancı kalarak ve ulus-

lararası forumlarda, kurtuluşları için uğraş veren ulusların değil de, sömürge imparatorluklarının yanında yer alan Türkiye -örneğin, Birleşmiş Milletler'de Cezayir'e karşı Fransa lehinde oy kullanmak gibi- Üçüncü Dünya nezinde prestijini neredeyse yok etmişti.

Oysa, bu dönemde, geri kalmış ülkelerin, ekonomik ve sosyal alanlarda ilerlemelerini amaçlayan kalkınma ideolojisi, ve bunu gerçekleştirmek için toplumun tüm kaynak ve güçlerini bu yönde örgütleyip hareketlendiren "Kalkınmacı Devlet" *(Developmental State)* modeli, felsefesi ve hedefleriyle, Kemalist modele benziyordu. Kemalizm gibi, bağımsızlık, sanayileşme, modernleşme kalkınmacı devletin izlediği politikalardı. Türkiye bu benzerliği kullanarak, Batı ile birleşme amacından vazgeçmeden, bu ülkelerle ilişkilerini geliştirebilirdi. Batı fırsatı kullanamadı veya kullanmak istemedi. Üçüncü Dünya ile Kemalizme ilginç fakat mazide kalmış bir tarihsel deney olarak bakıyorlardı.

Sonuçta, Kemalizm Üçüncü Dünya'nın oluşmasından çok önce bu tipte bir ulusculuk ve bağımsızlık hareketi olmuş, fakat onun sayesinde kurulan modern Türkiye, en az 1970'lere kadar gelişmekte olan ülkelerden kopmuştur. Bu ülkeler Kemalizmden bir ölçüde esinlenmiş, fakat Müslüman olanlar dahil, hiçbiri modeli tam olarak uygulamamıştır. Türkiye'den başka Kemalist ülke olmamıştır.

Kemalizmin, 20. yüzyılın ikinci yarısında Türkiye sınırlarının ötesinde etkili olamamasının önemli bir nedeni kültürel alanda aranmalıdır. 1920'lerle 1960'lar arasında, kalkınma ve modernleşme Batı kültürünün, ve devlet-toplum modelinin tekelinde idi. Komünist kalkınma modeli bile, Batı'nın tarihsel oluşumunun içinden gelen bir modeldi. Marx önce Batı'nın komünist olacağını, oradan da Doğu'ya ve Güney'e yayılacağını düşünüyordu. Oysa, 1970'lerden sonra, kalkınma yollarının çoğulcu ve yerel kültürlerle iç içe olan bir süreç olduğu düşüncesi egemen oldu. Kemalizmin bugün için en geçerli olan, siyasete akılcı, pragmatik bir temel sağlayan yönünü ise, Türkiye hem kendisine uygulamakta hem de diğer gelişmekte olan ülkelere yaymakta başarısız olmuştur. ❐

DİPNOTLAR

1 *Türkiye İktisat Kongresi 1923, İzmir.* Derleyen: A. Gündüz Ökçün, Ankara, 1968.

2 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri,* Cilt 2, İstanbul Ankara, 1945-61, s. 12.

3 Iskender Gökalp ve François Georgeon (derleyen) "Kémalisme et monde musulman", *Cahiers du GETO* (Groupe d'études sur la Turquie contemporaine), Paris, Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, no. 3, Sonbahar, 1987.

4 *Atatürk'ün Tamim, Telegraf ve Beyannameleri,* Ankara, 1965, s. 258.

Yeni Osmanlılar'dan 1930'lara Anti-emperyalist Düşünce

AHMET KUYAŞ

Erken Cumhuriyet dönemi Türk siyasal düşüncesinde anti-emperyalizmin yeri görece önemsizdir. Düyun-u Umumiye'nin sona erdirilmesinden kapitülasyonların kaldırılmasına, toprak bütünlüğünün korunmasından içişlerine müdahalenin engellenmesine kadar, bazılarınca anti-emperyalist çabalar olarak değerlendirilecek birçok eylem içinde yetişmiş olmalarına karşın, geç dönem Osmanlı-Türk aydınlarının anti-emperyalist düşünceleri neredeyse yoktu denecek kadar zayıftır. Bu, Osmanlı devlet geleneğine ve Osmanlılık zihniyetine bağlı nedenlerinin yanı sıra, Osmanlı aydın kesiminin kendilerine uygun gördükleri modernleşme modeli ile açıklanabilir. Nitekim Yeni Osmanlılar'dan Jöntürklere kadar, geç 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyıl Osmanlı-Türk aydınlarının çok büyük bir çoğunluğu, Batı Avrupalıların güttükleri Osmanlı politikasını birçok yönden eleştirmelerine karşın, kendilerini temelde Avrupalı olarak görüyorlardı. Bu yüzden de, sömürge olsunlar ya da olmasınlar, Avrupa dışındaki uluslarla yazgı birliği demek olacak bir anti-emperyalist duyarlılıkları olmamıştır. Tam tersine, Güney Afrika'daki Boer Savaşı (1899-1902) sırasında Jöntürklerin neredeyse tümü İngilizlerden yana tavır almışlardı.

İlk bakışta Batı Avrupa karşıtı ya da anti-emperyalist gibi görülebilecek bir eleştirellik, Osmanlı-Türk düşüncesinde hemen Tanzimat'tan sonraki ilk nesille birlikte ortaya çıkmıştır. Yeni Osmanlılar denilen grubun, bugün bazılarının İslâmcı düşüncenin öncelleri olarak kabul ettikleri panislâmcı fikirleri, aslında Batı dünyasının gittikçe saldırganlaşması karşısında geliştirilen ilk ciddî savunu edebiyatını oluşturur. Nitekim, Yeni Osmanlıların kaleminden çıkan metinlere bir bütün olarak bakıldığında, "İslâmcılıkları"nın kültürel bir tutuculuktan çok, toprak bütünlükleri ya da toptan egemenlikleri tehdit edilen İslâm ülkeleri arasında dayanışma sağlama çabası sergilediği görülür. Yeni Osmanlılar'ın fikirlerinden ders çıkarmayı gayet iyi bilen Sultan II. Abdülhamit'in, bu fikir adamlarının Kanun-i Esasi'ye aldıkları halifelik kurumuna sıkı sıkıya sarılmasının nedeni de, "İslâmcı" olduğu iddia edilen çeşitli politikalarının bir bütün olarak Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Müslümanlara gayet sevimli gelirken, Osmanlı Müslümanlarını, hatta "İslâmcılarını" görece mutsuz etmiş ve bazılarını muhalefete, bir bölümünü de doğrudan doğruya isyana itmiş olması da göz önüne alındığında, söz konusu kurumu daha çok bir dış politika kozu olarak görmüş ve öyle kullanmak istemiş olmasıdır.

"Panislâmcılık" ya da ilk kez Batı dünyasında kullanılan biçimiyle "panislâmizm" terimine de II. Abdülhamit döneminde rastlıyoruz. Terimi ilk kullanan Fransız gazeteci bunu, Fransızların Tunus'u işgali karşısında İstanbul'da hüküm süren psikolojik atmosferi betimleme güdüsüyle yaratmıştır. Yaklaşık yarım yüzyıl önce Cezayir işgal edildiğinde böylesine canlı ve sesli olmayan bu kendiliğinden dayanışma duygusunu siyasal pratiğe somut olarak ilk aktaran da böylece II. Abdülhamit olmuştur. Üstelik, saltanatı sırasında Osmanlı dış politikasını tek başına yöneten II. Abdülhamit'in, bazı tikel olaylar karşısında pek haysiyetli bir çizgi tutturabilmiş olduğunu söyleyemesek de hem Alman imparatoru II. Wilhelm'e sömürgeleştirilmiş ya da sömürgeleşme tehlikesiyle karşı karşıya olan İslâm dünyasının kendi yanında canla başla savaşacağı sanısı vermekte, hem de aynı fikri bir korku biçiminde özellikle Fransız ve İngilizlere aşılamakta başarılı olduğunu ileri sürebiliriz.

İslâmî bir sözcük dağarcığıyla dile getirilmiş, erken bir ulusçuluk biçimi olan panislâmcılık, 20. yüzyıl başlarında, Osmanlı aydınlarının Batı Avrupa'yı daha iyi tanımalarıyla zayıflayarak, yerini etnik ulusçuluğa bırakmıştır. Buna koşut olarak, Batı Avrupa eleştirilerinin de yalnızca ulusçuluğun bir boyutu olarak yaşamaya mahkûm olduğunu, yani bir tek ulusçuluğun gereği olan egemenlik haklarına münhasır kaldığını, ancak zaman zaman, tıpkı II. Abdülhamit döneminde olduğu gibi, dış ilişkilerde koz olarak, bir tür uluslararası ilişkiler retoriği biçiminde kullanıldığını söyleyebiliriz. Nitekim, Ahmet Rıza veya Abdullah Cevdet gibi Jöntürk düşüncesini en iyi temsil eden kişiler, bazılarınca "emperyalizm" olarak algılanabilecek bir olgunun tümüyle bilincindeydiler. Hatta bunu küresel bir görüngünün birçok tezahüründen biri olarak ussallaştırmış, yani yalnızca Osmanlılara/Türklere/ Müslümanlara yönelik bir "düşmanlık", "haksızlık" veya "tecavüz" dizisi olarak değerlendirmemiş, ama sosyal Darvinistlikleri dolayısıyla neredeyse haklı görmüş ve "emperyalizm eleştirisi"nin de Avrupa düşüncesinin ve kültürünün bir parçası olduğunu söyleyerek küresel bir politika düşünmektense modernleşme yoluyla tikel, yani ulusal bir çözüm tasarlamışlardır. Onlardan sonraki en önemli düşünür olan ve Cumhuriyet dönemi uygulamalarının birçoğunun fikir babası olarak kabul edebileceğimiz Ziya Gökalp'de ise, anti-emperyalist denebilecek bir düşünün neredeyse izine bile rastlayamayız. Gökalp için çağdaş uygarlık, Avrupa uygarlığıydı ve Türklerin belli bir siyasal düzenle birlikte belli bir toplumsal iş bölümünü yaşama geçirmeleri, bu uygarlığın bir parçası olabilmeleri için yeterliydi. Tümüyle bu yönde düşünen II. Meşrutiyet ve erken Cumhuriyet dönemleri yazarlarından İbrahim Hilmi (Çığıraçan), henüz Birinci Dünya Savaşı sürerken yayımladığı *Avrupalılaşmak* (İstanbul, 1916) adlı kitabında, Türklerin Avrupalıları suçlamaktansa kabahati kendilerinde aramaları gerektiğinden dem vurur.

Birinci Dünya Savaşı ve Millî Mücadele dönemlerinde de anti-emperyalizm, Türk düşüncesinde ciddî bir yer tutmaktan çok, ulusal bir mücadelenin uluslararası düzlemdeki retoriği olarak karşımıza çıkar. Cihat ilan ederek özellikle İngiliz ve Fransız sömürgelerinde yaşayan Müslümanları isyana davet eden İttihatçıların da, Bolşeviklerin yardımını sağlama yolunda kapitalist Batı dünyası aleyhinde epey söz sarf eden ve büyük çoğunluğu İttihat ve Terakki kökenli olan Kuvayı Milliyecilerin de tam anlamıyla anti-emperyalist oldukları söylenemez. Cumhuriyet'i kuran nesil, kapitülasyonlardan kurtulup tümüyle egemen bir devlet yarattıktan sonra, Batı karşıtı, anti-emperyalist bir söylem pek kullanmamıştır. Modern dünya içerisinde, diğer devletler ve mil-

letlerle eşit koşullar altında yer almak, erken Cumhuriyet dönemi aydınlarının çok büyük bir çoğunluğu için yeterince tatmin edici olmuştu. Osmanlı borçlarının ya da kapitülasyonların ne denli korkunç şeyler oldukları, lise tarih kitaplarına girmiştir gerçi; ancak bu, Batı tarzı modernleşmenin gerekliliğini vurgulamak için düşünülmüş, temel bir çatışma nedeni olarak ussallaştırılmamıştır. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da, Türkiye'nin tam bağımsız olabilmesine çalışan neslin, sömürge dünyasına örnek olduklarının bilincinde olmalarına karşın, yaptıkları "devrim"i yaymaya, yurtdışına ihraç etmeye kalkışmamış olmalarıdır. Bu da, ulusal bağımsızlığın Batı uygarlığı çevresine doğru atılan bir ilk adım olduğuna ve ondan sonra Batı dünyasına karşı yöneltilecek öze ilişkin bir eleştirinin yersiz olacağına inanmalarının sonucudur. Daha sonraları epeyce faşizan bir düşünce çizgisi tutturacak olan Mehmet Safvet (Engin), 1928 yılında şöyle yazmıştır: "İslâmî Şark terbiyesiyle, sınaî Garp medeniyeti terbiyesini uzlaştırıp yeni bir terbiye meydana getirmek vâhimesinden uzak bulunuyoruz. Biz artık hedef ve istikamet itibariyle yolumuzu tayin ettik: Türküz ve Avrupalıyız."

Bununla birlikte, Birinci Dünya Savaşı ve Millî Mücadele yıllarının Türk düşüncesinde, marjinal kalmaya mahkum olsalar da, iki tür anti-emperyalist düşünce ve söylemin yeşerdiğini de söyleyebiliriz. Bunlar, biraz 19. yüzyıl panislâmizmini andıran ve daha sonraki takipçilerinden bazılarının, anti-komünizmleri nedeniyle Batı dünyasıyla garip bir *modus vivendi* de sağladığı, kimilerinin ise daha çok modernlik karşıtı bir çizgiye oturduğu İslâmcı anti-emperyalizmle, daha keskin ve uzlaşmaz olan sosyalist/komünist anti-emperyalizmdir. Bunların ikisinin de temelinde, kanımızca, yukarıda sözü edilen anti-emperyalist retoriğin Mütareke dönemi de dediğimiz yıllarda yoğunlaşmış olması yatar. Öyle görülüyor ki, bir yanda Millî Mücadele sürerken ulusçu gazetelerin Ankara'nın dış politikasına koşut olarak sömürge sorunlarına, özellikle de Fas'taki bağımsızlık hareketine ve bunun bastırılmasına önemlice yer ayırmaları, bir yanda Bolşeviklerin, tam anlamıyla dünya sosyalist devrimini gerçekleştirebilmek için olmasa da, en azından İngiltere ile ticaret ilişkilerini yeniden başlatabilmek için giriştikleri propaganda saldırısı, başka bir yanda da İtalya'da iktidarı yeni eline geçiren Mussolini'nin, bir süre sonra biçimlenecek olan "proleter uluslar" kuramının ilk belirtilerini yaymaya başlaması, ufak çapta bir zihniyet sarsıntısına neden olmuştur. Falih Rıfkı Atay gibi görece tutucu bir yazar bile, 1921 yılında yazdığı bir gazete makalesinde, Türk ulusunun bütün meslek mensuplarıyla birlikte, toptan "renc erbabı" (emekçi) olduğunu söyleyebilmiştir.

Bu yaklaşımın İslâmî türevi, hem meşruluk zemininin büyük çapta yitirilmiş olması nedeniyle, hem de İslâmcılığın Tek Parti döneminde "yeraltına girmiş" olması dolayısıyla, kendini İkinci Dünya Savaşı öncesinde pek göstememiştir. Ancak, sağlam bir ulusçuluk eleştirisiyle birlikte İslâmî eğilimli, anti-emperyalist bir söylemin, Ziya Gökalp'in kalesi olan İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Kürsüsü'ne kadar gelebildiğini, genç yaşta vefat ettiği için başka eser verememiş olan Mehmet İzzet'in *Milliyet nazariyeleri ve Millî Hayat* (İstanbul, 1923) adlı kitabında görüyoruz. Söz konusu kitabında ulusçuluğun bütün savlarını teker teker çürüten Mehmet İzzet, yeni zafere ulaşmış olan Türk bağımsızlık hareketinin asıl anlamını ancak evrensel bir boyutta ele alındığında bulacağını, bu boyutun da esir olan İslâm dünyası olduğunu ileri sürer.

Erken Cumhuriyet döneminin tek ikirciksiz ve katı anti-emperyalizmi, belki de Türk düşüncesinin yegâne anti-emperyalizmi, sosyalist/komünist anti-emperya-

Yerli malı kampanyaları, Kemalist bağımsızlıkçılığın simgesel eylemlerinden biriydi. Otarşik bir kalkınma idealini yücelten bu kampanya, bunun yanında orta sınıf kanaatkarlığına hitap ediyor ve genel olarak milliyetçi ideolojiyi yeniden üretiyordu.

lizmdir. O kadar ki, sosyalist fikirlere eğilim gösteren Türk aydınlarının büyük çoğunluğunun sosyalizme anti-emperyalist duyarlılıkları nedeniyle geldiklerini bile söyleyebiliriz. Türkiye Komünist Partisi üyeleri ve sonra *Kadro* dergisinin kurucuları Şevket Süreyya Aydemir ve Vedat Nedim Tör'ün anıları, bu konuda gayet açıktır. İkinci Dünya Savaşı sonrasının Üçüncü Dünya aydınları arasında da sıkça rastlanan bu entelektüel-ideolojik evrilme, geri kalmış ülkelerin modernleşme yanlısı aydınlarının karşılaştıkları önemli bir açmazın aşılmasına olanak tanıyordu. Nitekim, yetiştikleri kültürel atmosfer gereği, Batı Avrupa'daki modernleşme sürecini ufak tefek yerel farklılıklarla da olsa evrensel bir model olarak almaya yatkın bu insanlar, bir yandan da aynı Batı Avrupa'nın hegemonyasıyla, değişik biçimlerde ortaya çıkan tecavüzleriyle karşı karşıyaydılar. Sosyalist dünya devrimi, böylece oluşan aşk-nefret ilişkisinin aşılmasına yarayan, gayet uygun bir çözüm yoluydu. Sosyalizm, hem kendi ülkeleri için Batı Avrupa tarzında bir modernleşme, hem de Batı Avrupa'nın olumsuz, "emperyalist" yanlarından arınması anlamına geliyordu.

II. Meşrutiyet döneminde gayet zayıf olan sosyalist düşünce, yukarıda anlatılan nedenler dolayısıyla Millî Mücadele döneminde güç kazanmıştır. Bu dönemde ortaya çıkan, boyutları açısından önemli iki sol akımdan İttihatçı kökenli olanı, her ne kadar Bolşevik Rusya ile ilişkide ve sol bir söylem kullanıyor idiyse de, genel dünya görüşü açısından pek sosyalist sayılamaz. Ulusal Türk dış politikası dolayısıyla Bolşeviklerle, tıpkı Ankara gibi, aynı anti-emperyalist çizgide olması da, yine 19. yüzyıldan beri süregiden, ulusçu temelli anti-emperyalist retorikten öte bir şey değildi. Yine de, Millî Mücadele döne-

mi Anadolusunun bazı yörelerinde sosyalist nüveler oluşmasında rolü olmuştur. Fakat, Ankara'nın Sakarya muharebelerinden başarıyla çıkması sonucunda Bolşevikler için İttihatçı solu Ankara'nın yedeği olarak bekletme gereksinimi kalmamış, başka nedenlerle de ilişkilerin soğuması üzerine maskeler atılmış ve İttihatçı solun önderi Enver Paşa, gittiği Orta Asya'da Bolşeviklere karşı direnişin başına geçmiştir. Ancak, bu grupta yer almış bazı kişilerin, hemen 1921 sonbaharından başlayarak Komintern üyesi Türkiye Komünist Partisi'ne (TKP) geçtiklerini de unutmamak gerekir.

Mustafa Suphi ve arkadaşlarının öldürülmelerinden sonra merkez örgütünün İstanbul'da biçimlendiği anlaşılan TKP'nin bu kentte yürüttüğü yayın faaliyeti, 1920'lerin ilk yarısının en güçlü anti-emperyalist söylemini oluşturur. TKP, gerek Komintern'in resmî politikasını uygulamak adına olsun, gerekse bazı üyelerinin 1920'lerin hemen başlarında eğitim gördükleri Moskova'daki Doğu Emekçileri Komünist Üniversitesi'nde (DEKÜ) geliştirdikleri anti-emperyalist duyarlılığın dışavurumu biçiminde olsun, bu yıllarda yayımladığı *Aydınlık* gazetesi aracılığıyla Ankara'ya anti-emperyalizm adına tam destek vermiştir. Ancak, Lenin'in rahatsızlığı ve beklenen ölümüyle birlikte Komintern politikalarında görülen değişim, tam da bu anti-emperyalist destek konusu nedeniyle TKP içinde ciddi sorunlar yaratmış, hatta bazı partililerin partiyi savcılığa ihbar etmelerine neden olmuştur.

Komintern'in 1920 yazındaki ikinci kongresinde Lenin, bazı Üçüncü Dünya komünistlerinin de etkisi, ama temelde Bolşevik dış politikasının tercihleri nedeniyle Marksist düşünde kimilerine göre önemli bir yenilik, kimilerine göre ise sapma yaparak, ulusal kurtuluş savaşlarının dünya sosyalist devrimine önemli katkıları olabileceğini öne sürmüş, bunlara artık "burjuva demokratik" değil "ulusal devrimci" sıfatının verilmesini sağlamıştır. Artık Batı emperyalizmine önemli bir darbe indirdikleri varsayılan bu mücadelelere komünistlerin tam destek vermeleri gerekiyordu. Ahmet Cevat Emre, anılarında DEKÜ'ye konferans vermek için gelen Bolşevik önderlerin ve Komintern'in önemli üyelerinin, kendilerine sürekli olarak ülkelerine döndüklerinde emperyalizme karşı Türk ulusçularıyla aynı safta, omuz omuza savaşacaklarını, savaşmaları gerektiğini telkin ettiklerini söyler. Ancak, Ankara'daki yönetimi, kendisiyle anti-emperyalizm adına bir cephe oluşturma fikri dile getirecek kadar kararlı bir biçimde destekleyen TKP, 1924 Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nun yürürlüğe girmiş olduğu, Sovyetler Birliği'nde de iktidarın yavaş yavaş Stalin'in eline geçtiği dönemde Komintern ile anlaşmazlığa düştü. Sorun, iç içe geçmiş bir siyasal çözümleme ve doktrin sorunuydu. Artık Lenin'in fikirlerinden uzaklaşmaya başlayan ve "tek ülkede sosyalizm" anlayışına yönelen Komintern, TKP'yi, yeniden burjuva demokratik olarak gördüğü Ankara'ya karşı daha eleştirel olmaya ve ulusal bir cephe için çalışmaktansa daha dışlayıcı bir biçimde proletaryacı olmaya çağırıyordu. Öte yandan ise, yeni kurulan ulusal devletin, anti-emperyalizm adına desteklenmesi gerekiyordu. Üçüncü Dünyalı birçok komünistin öğretmenlik ettiği ve anlaşıldığı kadarıyla Sultan Galiyev'in fikirlerinin kalesi haline gelen DEKÜ çıkışlı TKP üyeleri, anti-emperyalizm adına ulusal devletin koşulsuz biçimde desteklenmesinde ısrarlı davranınca, TKP varoluş tarihinin en sert darbelerinden birini almış oldu ve parçalandı.

Lenin'in yukarıda anlatılan ulusal devrimci cephe kuramı, kalıcı bir doktrinden ziyade, geçici bir taktik olarak öngörülmüştü. Komünistler bu cephe içinde savaşırken bir yandan da ulusun önderliğini ele geçirmeye çalışacaklar ve zamanı gel-

diğinde ulusal kurtuluş mücadelesini sosyalist devrime dönüştüreceklerdi. Başta Rusya Müslümanları olmak üzere, az gelişmiş sömürge toplumlarının gerçeğinden hareket eden Tatar komünisti Mir Said Sultan Galiyev ise, bu toplumlarda yeterince gelişkin bir proletaryanın ve yeterli sayıda komünist kadronun bulunmaması nedeniyle, burjuva köktenciliğiyle oluşturulacak ortak cephenin sürekli, kalıcı olabilmesini istemiştir. Bu yüzden Moskova'da daha 1923'te gözden düşen Sultan Galiyev'in fikirleri DEKÜ'de yaşadığı gibi, Üçüncü Dünya komünistleri arasında da İkinci Dünya Savaşı'na kadar epey yankı bulmuştur. Galiyev'in TKP'nin DEKÜ mezunu üyelerini doğrudan etkileyip etkilemediğini tam olarak bilemiyoruz. Ancak, ayrı yollardan da olsa Lenin'in anti-emperyalist cephe taktiğini kalıcı bir politikaya dönüştürdükleri kesindir. Bu ise, TKP'nin bölünmesiyle ve dönem henüz Komintern dışında bir komünizmin hayal edilmediği bir dönem olduğu için, anti-emperyalist cephecilerin farklı bir şekilde örgütlenmesine yol açmıştır ki, 1930'ların *Kadro* hareketi böyle doğmuştur.

Ortaya çıkan bu sonucun, bazı komünistlerin ulusçu tercihlerinin ağır basmasına mı bağlı olduğu sorusu akla gelebilir. Kanımızca, burada belirleyici olan ulusçuluk değil, anti-emperyalizm olmuştur. Bunun kanıtı da, söz konusu kopmaya neden olanların daha sonra komünist örgütlenmenin mümkün olacağı koşulların oluşmasını beklemek yerine komünist düşünceyi burjuvazisi cılız, sanayisiz, proletaryasız bir ülkenin şartlarına uyarlamayı yeğlemiş olmalarıdır. Bu çaba da başlı başına anti-emperyalist bir güdüye dayanır, çünkü öz olarak komünizmin, hatta Marksizmin Avrupamerkezli bir sınıf mücadelesine dayanır olmaktan kurtarılması çabasıdır. Fikir babalığını Komintern'in Hintli delegesi M. N. Roy'un henüz 1920'de yaptığı ve sömürgelerin ulusal kurtuluş savaşlarını sosyalist dünya devriminin önkoşulu olarak gören bu yaklaşım, başta Şevket Süreyya Aydemir olmak üzere Vedat Nedim Tör ve İsmail Hüsrev Tökin gibi TKP'den ayrılan üç eski DEKÜ öğrencisinin 1932'de çıkarmaya başladıkları *Kadro* dergisinde dile getirildi.

Anti-emperyalist düşüncenin Türkiye'deki en özgün ürünü olan ve daha çok Şevket Süreyya Aydemir'in fikirleri çevresinde oluşan *Kadro* bu ciltte ayrıca ele alındığından, üzerinde fazla durmayacağız. Ancak Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesi üzerindeki büyük etkisi hakkında bir çift söz edilmesi de gerekir. *Kadro*'nun, öze ilişkin birçok konuda Cumhuriyet Halk Fırkası'nın düşünce ve eylem dizgesine uymadığı halde Tek Parti döneminin en keskin politikalarının görüldüğü bir zaman diliminde üç yıl yaşayabilmesi, o dönemde üniversite öğrencisi olan nesil üzerinde kalıcı bir etki yapabilmesi ve giderek "sol Kemalizm" diyebileceğimiz bir düşünceye, daha sonralarının "Millî Demokratik Devrim" düşüncesine esin kaynağı olabilmesi, çağdaş Türk zihniyetinde, özellikle de tarih bilincinde önemli bir yeri olan "Osmanlı Devleti'nin yarı sömürgeliği" kavramı üzerinde odaklanmış olmasının sonucudur. Bu da bize, Cumhuriyet döneminde anti-emperyalist düşüncenin ve eylemin çok zayıf olmasına karşın, ulusçuluğun türevi olarak anti-emperyalizmin Türk bilinçaltında aşılamamış, ancak bastırılmış ve zaman zaman su yüzüne çıkan bir sorun olarak hep kaldığını gösterir. Son yıllarda, Türkiye'nin Avrupa ile entegrasyonunun ciddî birtakım sorunlarla karşılaşıp yeniden çıkmaza girmesi üzerine gözlemlenen çeşitli tepkiler de bunu kanıtlar niteliktedir. ❐

Türkiye'de Korporatist Düşünce ve Korporatizm Uygulamaları

AYKUT KANSU

19. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa'da muhafazakâr düşüncenin yeni bir dalı olarak gelişen ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında küçümsenmeyecek bir siyasal etkinliğe ulaşan korporatizm, Kemalist rejimin kurucu kadroları ve politikaları için güçlü bir ilham kaynağı olmuştur. Korporatizm, siyasal ideolojiye yansımaları yanında, genellikle 'devletçilik' olarak kodlanagelen ekonomi-politika uygulamalarının asıl saiki olarak kendini göstermiştir.

KAPİTALİZME MUHAFAZAKÂR TEPKİLER VE KORPORATİZM

18. yüzyıl sonunda gerçekleşen iki devrim 19. yüzyıl boyunca dünyadaki ekonomik, sosyal ve siyasal yapıları çok hızlı bir şekilde değiştirdi. Önce İngiltere'deki Sanayi Devrimi, ardından da Fransız Devrimi geleneksel toplum düzenini temelinden sarstı. 19. yüzyıl boyunca baskın olan liberalizmin simgesel başlangıç noktaları olarak kabul edeceğimiz bu devrimler sonucu hem ekonomik hem de siyasal yapıdaki dönüşümler toplumları geleneksel bağlarından koparma noktasına geldi. Böylesi hızlı ve köklü bir değişimin toplumlarda tedirginlik yaratmaması mümkün değildi. 'Eski Düzen' olarak tanımlanabilecek devrim öncesi toplumsal ilişkileri ayakta tutan birçok yapı gerçekleşen bu devrimlerle sarsılmış ve önemli bir bölümü yıkılmıştı. Ancak, yeni oluşumların yarattığı tedirginlik, bir taraftan ortaya çıkan sorunlara yeni çözüm önerilerini gündeme getirirken diğer taraftan dönüşüme tepki duyanlarca eski yöntemlere dönülmesi ve geçmişin yeniden ihya edilmesi yönünde 'yeni' fikirler üretilmesine neden oldu (Landauer, 1983).

19. yüzyılın başlarında doğrudan karşı devrimci diye adlandırabileceğimiz dünya görüşü yüzyılın sonlarına doğru artık eski etkinliğini ve inanılırlığını yitirmeye başladı. Liberal dünya görüşünün ve bunun çelişkilerini liberalizmi dönüştürerek aşmaya çalışan Marksist düşüncenin karşısında yer alan erken 19. yüzyıl karşıdevrimci düşüncesi artık dönüşmüş olan yeni dünyayı kavramayı reddettiği için yüzyıl sonuna kadar pek bir varlık gösteremedi. Liberalizmden oldukça etkilenmiş olan 19. yüzyıl tutucu düşüncesi de artık geçmişe dönüşü değil, zaten dönüşmüş olanın daha fazla değişmesine izin vermeden verili düzeni muhafaza altına almayı savunmaktaydı. Böylece, ılımlı tutuculuğun yerleşik liberal düzene köklü bir eleştiri getirmesi olasılığı ortadan kalkmıştı.

Köklü eleştiri en tutarlı biçimde Marksist dünya görüşü tarafından geliştirilmiş

ve kapitalist toplumsal düzenin aşılması yönündeki siyasal çabalar ve örgütlenmeler bu görüş çevresinde toplanmıştı. Kapitalizm karşıtı bu söylemden etkilenen ve ona yüzeysel düzeyde oldukça benzeyen başka bir söylem de 19. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa'da şekillenmeye başladı. Marksist ve sosyalist düşünceye taban tabana zıt olmasına rağmen, '*korporatist*' olarak nitelenen bu akımın adı değişik ülke ve zamanlarda '*Hıristiyan sosyalizmi*' ve '*devlet sosyalizmi*' olarak anılmış ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde '*milliyetçi sosyalizm*' olarak zirve noktasına ulaşmıştır (Mises, 1981). Bu, kapitalizm ve sosyalizm dışında bir 'üçüncü yol' projesiydi.

Ekonomik düzlemde kapitalizme ve kapitalizmin getirdiği tüm ilişkiler ağına, siyasal ve toplumsal düzlemde de özgürleşmeye ve bireyselleşmeye temelden karşı olan korporatizm aslında dinî ideolojinin, egemen olduğu ve gerekçeleyerek desteklediği Ortaçağ toplumsal düzeninin yeni -yani, kapitalist- koşullar altında ihyası projesi olarak okunabilir. Gerek ekonomide ve siyasette, gerekse de toplumsal ilişkilerde bireyleri kontrol altına almayı ve insanların bireyselleşmelerinin önüne geçmek amacıyla onları yaşadıkları cemaatlerde zorunlu olarak katılmaları gereken kurumlar içinde tutmayı hedefleyen bir toplum projesi olarak korporatizm 19. yüzyılın son çeyreğinde Kıta Avrupasında ciddi bir biçimde tartışılır oldu (Coker, 1910). Özellikle Almanya ve Fransa'daki akademik çevrelerde itibar gören bu radikal muhafazakâr görüş Almanya gibi Bismarck yönetimi altında merkezileşen bir ülkede neredeyse devlet politikası olarak uygulamaya konuldu.[1] Fransa'da ise, korporatizmin daha yumuşak bir şekli olan 'dayanışmacılık' (*solidarizm*) bu ülkenin 'resmî' politikası olarak Birinci Dünya Savaşı öncesi dönemde uygulandı.[2]

'Eski Düzen'in ihyası projesinde, loncaların ekonomik açıdan güçlendirilmesi ve bunlara siyasî sistemde ağırlıklı roller verme arayışları, önemli yer tutmaktaydı. Kapitalist toplum öncesinin kurumu olan loncalar durağan bir ekonominin ve kontrollü bir üretimin en önemli unsurunu oluşturmaktaydı. Ustalık-çıraklık ilişkilerinin ve hiyerarşisinin egemen olduğu, istihdamı, üretimi, işçilik ücretlerini ve satış fiyatlarını denetim altında tutan bir kurum olan lonca sistemi kapitalist üretim metotlarına ters bir mantıkla çalışmaktaydı. Serbest piyasa koşullarına taban tabana zıt olan bu sistem 18. yüzyılda kapitalist ilişkilerin gelişmesi ile bir kenara itilmiş, ekonomik ve toplumsal işlevlerini yitirmiş, yavaş yavaş ortadan kalkmakta olan bir sistemdi.

Loncaların yeniden ihyası projesinin alternatif bir ekonomik model arayışında nasıl bir yere oturduğunu anlamak için, kapitalist ilişkilerin 19. yüzyıl başından itibaren hızlı bir şekilde gelişmesi ve toplumsal yapının her alanına nüfuz etmesi ile gerçekleşen dönüşümden rahatsızlık duyanların tepkisini çözümlemek gerekir. Bu tepkinin muhafazakâr kanadında yer alanlar kapitalizmin, 'Eski Düzen'de varolduğu iddia edilen kendi içinde çelişkisiz ve sorunsuz sağlam toplumsal yapıyı çökerttiğinden şikayet etmeye başladılar. Kapitalizm insanları bireyselleştiriyor ve kişilerin birbirlerine karşı olan sorumluluklarını yalnızca bireyler arasında akdedilen basit bir kontrata indirgiyordu. Yalnızca yeni bir ekonomik ilişkiler ağı olarak bakıldığında, kapitalizm, artık insanları birbirlerine bağlayan tek bağ olarak parayı bırakmış görünüyordu. 19. yüzyılın en önemli karşı devrimci kuramcılarından biri olan Le Play'in sürekli dile getirdiği gibi, artık yeni düzendeki fabrika patronu, serbest pazar ilişkileri içinde, 'Eski Düzen'in ekonomik bakımdan baskın olan aristokrat sınıfı gibi kendisine bağlı insanlara istediği şekilde hükmedemiyor, onların hayatlarını sürekli denetim altında tutamıyordu. Onla-

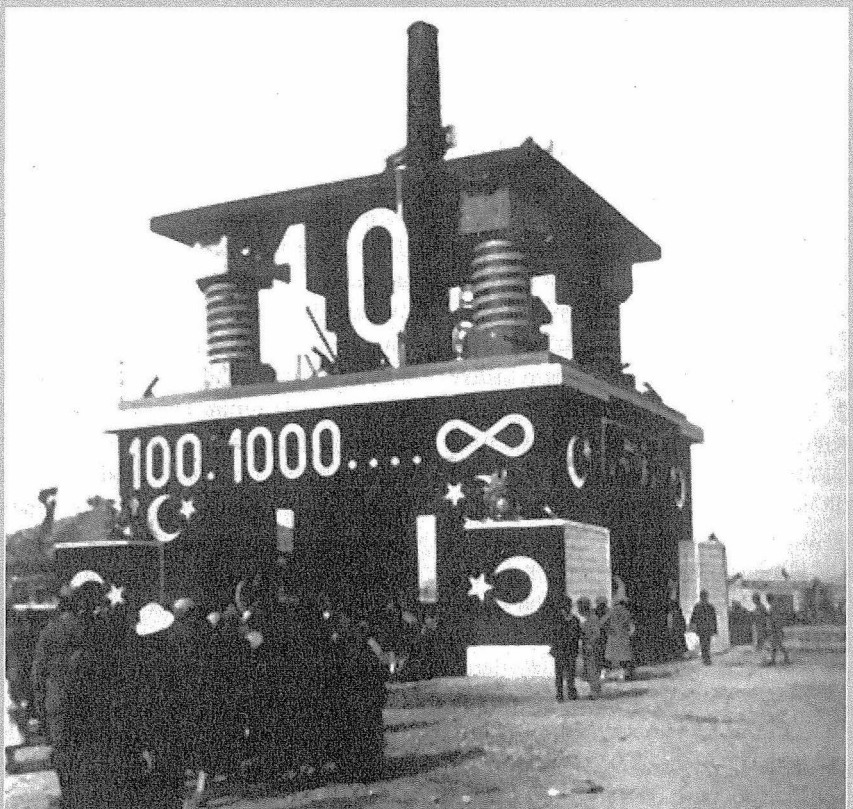
rı himaye edecek ekonomi dışı ilişkiler ağı da yok olmuştu. Bu durumda, baskın sınıfın ezilen sınıf üzerindeki etkisi artık eskisi kadar güçlü olamıyordu (Elwitt, 1974; Elwitt, 1986).

Muhafazakârların iddiasına göre, kapitalist sistemle birlikte ortaya çıkan bireyselleşme olgusu yüzünden artık hiç kimse başkasına karşı sorumlu olmadığından herkes kendi çıkarını önplanda tutuyor, kendi çıkarı doğrultusunda eskiden olmadığı kadar hareketli bir yaşantıya sahip oluyordu. Feodal yükümlülüklerin tasfiye olup veya gevşeyip insanların özgürleşmesiyle, kırsal ekonomide geçimlerini sağlayamayanlar bu hayatı terk ederek fabrikaların bulunduğu yerlere göç ediyorlardı. Ucuz işgücüyle beslenen bu fabrikalar gün geçtikçe sayıca artıyor, ölçekleri büyüyor ve 'işçi sınıfı' olarak adlandırılan yeni bir sınıf ortaya çıkıyordu. 19. yüzyıl boyunca 'Toplumsal Sorun' olarak nitelenecek olan, bu kitlesel işçi sınıfının doğuşu, muhafazakârların önemli bir tedirginlik kaynağıydı. Çünkü, köylü sınıfından farklı olarak, bu yeni sınıf patronları tarafından kolayca denetlenemiyordu; onları patronlarına bağlayan tek bağ iş kontratıydı.

Kapitalistleşmeyle birlikte ortaya çıkan bir diğer sorun da mülklü ile mülksüz sınıflar arasındaki gelir uçurumunun çok hızlı bir şekilde derinleşmeye başlamasıydı. Bu sorun, yüzeysel açıdan bakıldığında sosyalist söyleme benzeyen bir söylemle, aşırı muhafazakârlar tarafından işlenmekteydi. Fransa'da, ileride faşizmin fikir babalarından biri olarak anılacak olan Proudhon, 19. yüzyıl ortasında mülklü sınıfı, haksız kazanç sağladığı gerekçesiyle, hırsız çetesi olarak niteleyecekti.[3] Aşırı muhafazakâr radikaller açısından, kapitalizmin, toplum içindeki gelir dağılımını bozduğu ve toplumun mülklü ve mülksüz sınıfları arasındaki uçurumu derinleştirdiği için lanetlenmesi ve terk edilmesi, tamamen yok edilemiyorsa, hiç olmazsa denetlenmesi ve gelişiminin önüne set çekilmesi gerekiyordu.

Kapitalist toplumdaki bireyselleşme ve bireyler arasındaki gelir dengesinin aşırı bozulması, muhafazakârların bakış açısından, toplumsal yapıyı ciddî bir biçimde bozmaktaydı. 'Eski Düzen'deki toplumsal yapı cemaat şeklinde örgütlenmişti. Bu da, insanların bireyselleşmesine fırsat tanınmadığı, toplumun çok daha sıkı bir şekilde denetim altında tutulabildiği, toplumun değişik sınıfları arasındaki ilişkilerin ekonomik ilişkiler dışındaki alanları da tanzim ettiği bir toplumsal düzen demekti. Geleneksel otoriter ilişkilerin süregittiği bu toplumsal yapıda sosyal hareketlilik çok kısıtlı boyutlarda olmakta ve muhafazakârların önemle üzerinde durdukları kavramlardan biri olan *istikrara* halel gelmemekte idi. Sınıflar arasındaki hiyerarşik yapının bozulmaması anlamına gelen bu istikrar ortamında alt sınıfların üst sınıflara duyacakları saygı da zedelenmiyor, toplumdaki din kurumlarının belirlediği ahlâk kuralları sorgulanmıyordu. 19. yüzyıl boyunca tutucu sosyologların hemen hemen tüm zamanını işgal eden en önemli konu cemaat-toplum -yani, *gemeinschaft-gesellschaft*- ayrımıydı ve hemen hemen bütün sosyologlar, toplum içindeki düzenin muhafazası için cemaat yapısının tercih edilmesi üzerinde ısrarla duruyorlardı. Kapitalist toplumsal yapı öncesinin lonca ve benzeri örgütlenmelerinin ayakta tutulması, böyle bir cemaat yapısı için gerekliydi.

Cemaat yapısı, kendi içinde mütecanis grupların varlığı ile mümkün olacağından modern toplumun 'kozmopolit' olarak adlandırılabilecek karmaşık yapısı da korporatist düşünceye sahip olanlar tarafından şiddetle eleştirilmekteydi. 19. yüzyıl ve sonrasında Avrupa'da, 20. yüzyılda Türkiye'de görülecek olan azınlık karşıtı tutumlar ve özellikle Yahudi düşmanlığının temelinde cemaat yapısının bozulması endişesi yatmaktaydı. Özellikle kapita-



Türkiye Cumhuriyeti'nin 10. Yılı, büyük bir millî gurur tezahüratıyla kutlanırken, Cumhuriyet'in teknik ilerlemede attığı adımlar özellikle öne çıkmıştır. Çağın "makine" ve sanayi tutkunluğu, Türkiye'de de popüler modernleşme algısına ve Kemalist modernizme damgasını vurmaktadır. Ahmet Ağaoğlu'nun 1935'teki bir yazısındaki ifadesiyle "Türk alışverişe, hesaba, kitaba yaramaz" deyişinin boşa çıkarılması, Türk İnkılâbı'nın esaslı övünçleri arasında yer almıştır.

list gelişmenin nedenleri ve Yahudi düşmanlığı konusunda akademik çalışmalar yapan ve hayatının son yıllarında Hitler rejimine destek veren Werner Sombart son derece önemli bir devlet sosyalisti akademisyen olarak Yahudi düşmanlığını son derece 'bilimsel' bir yöntemle savunmaktaydı (Krause, 1962). Ona göre, para işlerinde son derece başarılı olan Yahudiler toplumların kapitalistleşmesinde önemli rol oynamışlardı. İçinde yaşadıkları toplumların esas parçası olmayan bu azınlık, toplumların kapitalistleşmesini hızlandırdığı ve cemaat yapısını çökertip yerine modern toplumun oluşmasını sağladığı için suçlanmalıydı (Sombart, 1962). Zaten 'cemaatin-dışı' olan bu azınlığın korporatist bir düzende yeri yoktu.

Cemaat yapısının egemen olduğu bir toplumsal düzende sınıf çelişkilerinin ve dolayısıyla sınıf çatışmasının yeri yoktu. Kapitalistleşmenin yol açtığı sınıf çelişkileri de, yine kapitalizmin dizginlenmesiyle ve denetim altına alınmasıyla, istikrarı bozmayacak düzeyde tutulmalıydı. Aşırı muhafazakâr ve korporatist düşünceyi sa-

vunanların iddia ettiği üzere, kapitalist ekonomi ve liberal toplumla birlikte oluşan liberal demokratik siyasal yapı korunması arzulanan cemaatçi yapıyı bozmakta ve toplumun kendi içinde çıkar çatışmalarıyla bölünmesini körüklemekteydi. Dolayısıyla, liberal bir toplumsal oluşumun siyasal kurumu olan parlamenter yapı ile çok partili sistem korporatistler tarafından şiddetle eleştirilmekteydi.[4] Bu eleştiri 19. yüzyılın sonlarına doğru özellikle Almanya, Avusturya ve Fransa'da oldukça taraftar buldu.[5] Akademik düzeyde parlamenter düzene en kapsamlı korporatist eleştiriyi getiren Léon Duguit çok partili sistemin iyi bir temsil mekanizması olmadığını ve vatandaşların her meslek dalında kurulacak olan korporasyonlardan seçilmiş temsilcilerin oluşturacağı bir meclis aracılığıyla temsil edilmesinin daha hakkaniyetli olacağını savundu.[6] Anayasa hukuku profesörü Duguit'nin yaptığı bu çağrı, 1922 sonrası faşist düzene geçen İtalya'da yankı buldu ve fikir babalığını yaptığı bu yeni anayasal yapı kendine İtalya'da kısmen de olsa yer edindi.[7]

TÜRKİYE'DE KORPORATİZM İLHAMI

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye politikasında aktif rol alanlar arasında, Fransa, Almanya ve İsviçre gibi ülkelerde eğitim almış olanların, korporatizmden çok fazla etkilenmiş olduklarını söylemek hiç de abartılı olmayacaktır. Bunda 'Batı düşmanlığı' olarak adlandırabileceğimiz olgunun payının da son derece yüksek olduğunu vurgulamamız gerekiyor. Aydınlanma Çağı düşünce sistemini sorgulayan Avrupalı bir entelektüel çevre 19. yüzyılın sonlarına doğru Batılı yaşam tarzı aleyhinde yoğun bir eleştiri kampanyası başlatmıştı.[8] Aydınlanma Çağı'nın temel değerlerini sorgulayarak reddeden bu entelektüel ve yarı entelektüel çevre azgelişmiş ülkelerde oldukça ciddiye alındı. Bireyselleşme ve özgürleşmenin getirdiği 'ahlâkî çöküntü'den kapitalist dünya ekonomisinin gelişmiş ve azgelişmiş ülkelerde ortaya çıkarmış olduğu yeni sorunlara kadar uzanan son derece geniş bir yelpazede yürütülen bu eleştiri özellikle azgelişmiş ülkelerde 'emperyalizme karşı çıkış' gibi algılanan ama aslında Batı'da üretilmiş bir Batı düşmanlığından hiç de farklı olmayan bir radikal muhafazakâr konumu pekiştiriyordu.

Türkiye'de kapitalist ekonomik ilişkilerin yasal bir güvenceye kavuştuğu ve desteklendiği, siyasal hayatın ise liberal demokratik bir yapıyla yürütülmeye çalışıldığı 1908 Devrimi sonrası günlerde bireysel hak ve özgürlüklerin o zamana kadar görülmediği şekilde genişlemesi doğal olarak kapitalist ekonomik düzen ve liberal toplumsal oluşum aleyhindeki fikirlerin daha keskin bir biçimde tartışılmasına neden oldu.[9] Çapı ve etkisinin sınırlı kalması nedeniyle sosyalist eleştiriyi bir kenara bırakacak olursak, Türkiye'de 1908 Devrimi sonrası yeni düzen aleyhindeki söylemin radikal muhafazakâr ideolojide odaklandığını söylemek yanlış olmaz. Zaman zaman mutlakıyetçi rejimi yeniden ihya etme çabasında olan klâsik muhafazakârlarla da ittifak yapan bu görüş özellikle Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı ile birlikte söylemine açıktan açığa Batı düşmanlığını da kattı. Şiirleriyle Avrupa'daki Hıristiyan sosyalizminin İslâmî referanslara dayanan bir benzerini geliştiren Mehmet Akif Ersoy'un 'tek dişi kalmış canavar' olarak nitelediği Batı, Türkiye'de de yeni kapitalist düzenden hoşnut olmayanların rahatça hücum edecekleri bir hedef haline geldi.

Toplumsal dönüşümün temelinde ekonomideki dönüşümün yattığı görüşünün yaygınlaşması ile, ekonomik yapının kontrol altına alınması yönündeki çabalar önplana çıktı. Burada ilginç olan nokta Türkiye'de ortaya atılan bu fikirlerde çok da tutarlı bir yaklaşımın bulunmamasıydı. 19. yüzyıl sonunda Avrupa'da

gelişen korporatist düşüncenin temel çıkış noktasını kapitalist ilişkilerin yaygınlaşması nedeniyle bozulmuş olan 'Eski Düzen'in yeniden kurulması fikri oluştururken, sorun Türkiye'de tartışıldığında bu eksen zaten varolmadığı iddia edilen kapitalist ilişkilerin ülkede yeşermesinin önüne geçmek eksenine kaydı. 'Anakronik' denebilecek bir şekilde, Türkiye'nin geri kalmışlığının nedeni olarak Türkiye ekonomisinin 19. yüzyıl başında geleneksel ekonomik yapılarını terk etmesi gösterilmekteydi. 1920'li yılların başında gerek iktidar bloğu içinde yer alan, gerekse iktidara dışarıdan entelektüel destek sağlayan çevrenin üzerinde önemle durduğu konu Türkiye'nin uzun vadeli ekonomik sorunlarının kaynağında Tanzimat döneminde yapılan reformların yattığı iddiasıydı. Cumhuriyet'in kurulması aşamasında iktisat vekilliği yapan Mahmut Esat Bozkurt 20. yüzyılda Türkiye'nin ekonomisindeki aksaklıkların ve sorunların kaynağında 19. yüzyıl başında lonca sisteminden vazgeçilmiş olmasının yattığını iddia etmekteydi. Loncaların kaldırılmasıyla ekonominin üzerindeki denetimin zayıfladığını, üreticilerin serbest piyasa koşullarına terk edilmesiyle ekonominin kötüye gittiğini iddia eden Bozkurt için yapılması gereken, loncaların ihya edilerek hem ekonomik hem de toplumsal yapı üzerindeki denetimlerinin artırılması idi. Gerek Mahmut Esat Bozkurt gerekse 1920'li yıllarda yayımladığı *Meslek* ve *Halk Gazetesi* ile Muhiddin Birgen 20. yüzyılda Türkiye'nin Batı'ya karşı vereceği ekonomik savaşta mücadelenin korporatist metotla yürütülmesi gerektiğine kamuoyunu ikna etmeye çalışmışlardır.

KORPORATİF DÜZEN TASARILARI

Avrupa'daki düşünsel etkisine yukarıda değinilen Duguit'nin Türkiye'deki anayasal gelişmeleri etkilemek bakımından İtalya'dakine benzer özel bir yeri vardır. Türkiye'de 'meslekî temsil' olarak çevrilen/bilinen korporatist siyasal yapılanmayı ilkin Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru İttihat ve Terakki Fırkası içindeki bir grup savunmuştur. Korporatif meclis düzeni hakkındaki bu görüşler ilk defa olarak Ali İhsan (Iloğlu) tarafından ortaya atıldığında İttihat ve Terakki Fırkası yöneticileri tarafından değerlendirmeye değer bulunmadı ve Iloğlu parti yönetimince dışlandı. Iloğlu'nun teklifine göre, ekonomik ve siyasal yapı korporasyonlar esasına dayanılarak yeniden örgütlenecekti.[10] Batı'daki radikal muhafazakâr korporatist düşünceden ithal edilen bu görüşe göre, toplumun sınıf çatışması ile bölünmesinin önüne geçmek amacıyla çıkarların çok partili bir sistemde olduğu gibi serbestçe temsil edildiği ve kamuoyu önünde çatışmaya girdiği bir düzen reddedilmeliydi. Yapılması gereken, işkollarını kendi içinde ayrı ayrı örgütlemek, aynı iş dalında çalışan işçi ve işverenleri tek bir çatı altında toplayarak ortak olduğu iddia edilen meslekî çıkarlarını bir uzlaşma ortamı içinde korumaktı. Liberal ve sosyalist düşüncede varlığı doğal kabul edilen çıkar çatışmasını temelden reddeden bu görüşe göre, uzlaşma ve dayanışma önplana alınmalı, bireysel ve sınıfsal çıkarların reddedildiği bu korporatif düzende çok partili hayata gereksinim duyulmayan bir siyasal ortam yaratılmalıydı.

Birinci Dünya Savaşı sonlarına doğru ortaya atılan ve sosyolojik boyutu da yine aynı dönemde Ziya Gökalp ve sonradan Cumhuriyet Halk Partisi içinde önemli bir rol üstlenecek olan Necmeddin Sadık (sonra: Sadak) tarafından tartışılan meslekî temsil projesi, 1920 yılında Meclis Ankara'da açıldığında yeniden gündeme getirildi. Bu sefer Kemalistler tarafından 1921 Teşkilât-ı Esasiye Kanunu tasarısı tartışılırken gündeme getirilen proje, tam teşekküllü bir korporatif yapıya dayanan bir anayasal düzen ku-

rulmasını hedeflemekteydi. Mahmut Esat Bozkurt, iktidar bloğunun resmî yayın organı *Hakimiyet-i Milliye* gazetesinde yazdığı seri makalelerde, konunun ekonomik boyutu ile siyasal boyutu arasındaki ilişkileri ön plana çıkarıyor, bu bakımdan loncaların ihyası gereği üzerinde duruyordu. Korporatist bir toplum tasavvurunun temelinde yatan fikir, toplumun yönetiminin serbest iradelerin 'kaotik' etkisine terk edilmemesi, zorunlu ya da 'doğal' üyeliğe dayanan birtakım örgütler aracılığıyla yürütülmesi gerektiğidir. Bozkurt vd.'lerinin anayasal modeli çerçevesinde de, yeni tasarlanan siyasal yapının temel taşını korporatist bir meclis oluşturacaktı. Bu meclisteki siyasal temsil, partiler aracılığıyla değil ülke genelindeki işkollarını temsil eden loncalar aracılığıyla yürütülecekti. Dolayısıyla, kapitalist ekonomik düzen öncesinin kurumu olan loncaların yeniden canlandırılması yalnızca ekonomik ve toplumsal açıdan değil, siyasal açıdan da son derece önemli görülmekteydi. Varolan meclisin yerine, tıpkı 1922 sonrası İtalya'da ve 1926 sonrası Portekiz'de kısmen gerçekleşeceği üzere, loncalar ve korporasyonlar şeklinde yeni baştan örgütlenecek olan ekonomik düzene paralel bir yeni meclis kurulmalıydı. Bu yeni yapıda değişik çıkarlar etrafında örgütlenmiş siyasal partilere ve bu partilerin girip yarışacağı seçimlere gerek kalmıyordu. Ya hiçbir partinin olmadığı ya da tek partili olduğu bir sistem tasavvur edilmekteydi. Ancak Kemalist yönetimin içinden Mahmut Esat Bozkurt ve Kemalistlere yakınlığıyla tanınan Muhiddin Birgen'in korporatizm lehine ısrarlı propagandasına rağmen, gerek Meclis içinde gerekse kamuoyunda büyük tepki gören tasarı sonunda reddedildi ve 1921'de yasalaşan Teşkilât-ı Esasiye Kanunu klasik prensipler üzerine inşa edilmiş bir anayasa özelliğini korudu (Demirel, 1994; Özbudun, 1992).

Korporatizm lehine görüşler her ne kadar Meclis içinde ve kamuoyunda reddedilse de, iktidarın mesleki temsil mekanizmasının oluşturulması ya da korporatif sistemin kurulması yönündeki çabalarını azaltmadı. Büyük tartışmalara yol açan bu çabalar esnasında, Ankara'da çıkarmaya başladığı *Tan* gazetesindeki muhalefeti ile yönetimi son derece rahatsız eden ve sonuçta siyasî bir cinayete kurban giden Ali Şükrü Bey, korporatif sistem aleyhinde en keskin ve kapsamlı eleştirileri dile getirmiştir (Demirel, 1996).

Korporatif projenin Meclis içinde ve kamuoyunda en fazla tepki toplayan iki noktasından birincisi, meclis yapısının radikal bir şekilde değiştirilmek istenmesi ve siyasal ağırlıklı bir meclis yapısından ekonomik ağırlıklı bir meclis sistemine geçilmesi çabasıydı. Bunun ilk sinyalleri anayasayı korporatif yönde değiştirmeye siyasal gücü yetmeyen yönetimin bu projeyi bir 'kongre' şeklinde gerçekleştirme çabası oldu. Tarihe 'İzmir İktisat Kongresi' olarak geçen kongre aslında her yıl toplanması planlanan bir iktisadî meclisin ilkini oluşturacaktı.[11]

İzmir İktisat Kongresi'nde iktisat vekili Mahmut Esat Bozkurt'un yaptığı konuşma korporatist bir düzende gerçekleştirilecek ekonomik yapı hakkında bilgi verirken uygulanacak ekonomik program hakkında da önemli ipuçları sunmaktaydı. Bozkurt konuşmasında şöyle demekteydi: "Yeni Türkiye iktisadiyatı mevcut iktisat sistem ve siyasetlerinin hiçbirinin aynı olamaz. ... Ne 'Bırakınız geçsinler, bırakınız yapsınlar," mektebinden, ne de sosyalist, komünist, *etatist* veya himaye mekteplerinden değiliz. ... Yeni bir iktisat mektebimiz vardır. Buna ben 'Yeni Türkiye İktisat Mektebi' diyorum. Yukarıda zikrettiğim mekteplerden hiçbirine mensup olmamakla beraber memleketimizin ihtiyacına göre bunlardan istifade etmeyi de ihmal eylemeyeceğiz. Yeni Türkiye muhlelit bir iktisat sistemi takip etmelidir. İktisadî teşebbüs kısmen devlet ve

kısmen teşebbüs-ü şahsî tarafından deruhte edilmelidir" (Boratav, 1974; Ökçün, 1971). Bu program İzmir'deki kongrede pek itibar görmeyen bir belge olarak kaldı ve kongreye davetli işveren grupları temsilcileri sonuç olarak liberal politikaların benimsenmesi yönünde oy kullandı. Korporatist projenin bu kongrede reddedilmesi, bu kongrenin sonraki yıllarda da düzenli bir şekilde toplanması fikrini fiilen ortadan kaldırmış oldu.

İkinci ve en az birincisi kadar önemli olan bir diğer itiraz noktası, 1923 yılında yapılacak seçimlerle ilgiliydi. Bu seçimlerde iktidardaki grubun dışında bir başka partinin seçimlere katılması istenmiyordu. Bu istek yine korporatist düzen tartışması içinde gerekçelendiriliyordu. Korporatist siyasal yapıda siyasal parti olgusuna zaten şüpheyle bakılıyordu, hele birden fazla partiye kesinlikle yer yoktu. Türkiye'de Tek Parti yönetimini meşrulaştırmak için geliştirilen söylem Batı'dakiyle kuramsal açıdan aynı temellere dayanmasına rağmen gelişmiş Batı ile azgelişmiş Türkiye arasındaki farklılıktan ötürü Batı'daki söylemden farklılaşır. Korporatist düşünce açısından Batı'daki sorun, kapitalizmin gelişmesi ve çok partili hayatın yerleşmesi sonucu toplumu böldüğü iddia edilen siyasal çıkar kavgasına son vermekti. Bu konuda Türkiye'deki korporatistlerin, özellikle de 1923 yılı başında kararlı bir şekilde tek parti üzerinde ısrar eden Ziya Gökalp'in savları Batı'dakinden farklıydı. Türkiye kapitalizm yolunda fazla mesafe kaydetmemiş bir ülke olması nedeniyle, toplum henüz Batı toplumu gibi çıkarları birbiriyle çatışan sınıflara bölünmemişti. Partilerin meşruiyet nedeni toplumdaki farklı sınıflara dayanmak olduğuna göre, toplumsal yapısı sınıflara bölünmemiş olan Türkiye'de farklı partilere de doğal olarak yer yoktu. Gökalp, böyle bir toplum yapısında tek bir partinin tüm vatandaşların ihtiyacını karşılayacağını düşünüyordu (Parla, 1993).

TEK PARTİ DÖNEMİNDE KORPORATİZM

Korporatist düşüncenin 1930'lu yıllarda en ateşli savunucu ve kuramcılarından biri olan Romen politikacı Mihail Manoilescu, tek parti kurumunun korporatist bir ekonomik düzenin üstyapısını oluşturan en önemli siyasal parçası olduğunu iddia ediyordu. Manoilescu'ya göre, nasıl ki 19. yüzyılda egemen olan ekonomik düzen liberal kapitalizm ve bu düzenle uyumlu siyasal üstyapı kurumu parlamenter çok partili sistemse, 20. yüzyılda da egemen olan ekonomik düzen korporatizm, siyasal yapı da tek partili bir düzen olacaktı. 1934 yılında yayımladığı ve *Le Siecle du Corporatisme* adını verdiği kitapta konunun ekonomik boyutunu irdeleyen Manoilescu, 1936 yılında yayımladığı *Le Parti Unique* kitabı ile de içinde Türkiye'deki Cumhuriyet Halk Partisi'nin de bulunduğu diğer tek partili korporatist rejimleri ele alıyor ve korporatist düzenin doğal parçası olarak gördüğü tek parti rejimini parlak sıfatlarla övüyordu (Manoilescu, 1934; Manoilescu, 1936; Manoilescu, 1941).

Türkiye'de 1923'ten başlayarak 1946 yılına kadar sürecek olan Tek Parti döneminde, 1923'te Ziya Gökalp'in ileri sürdüğü fikirlere benzer birçok fikir Tek Parti iktidarına meşruiyet sağlamak için tekrarlandı. Bunlardan belki de ideolojik olarak en etkili olanı, Türkiye'de üniversite sisteminin yeni baştan düzenlenerek korporatist düzenin gereklerine uydurulduğu 1933 yılından sonra her üniversite öğrencisinin almak zorunda olduğu 'İnkılâp Tarihi' ya da 'Devrim Tarihi' derslerinde okutulan metindi. Metnin yazarı, adı Tek Parti dönemiyle özdeşleşmiş olan Recep Peker'di. Peker'in 1935 yılında basılan *İnkılâb Dersleri Notları* adlı kitabı korporatizmin en açık ve net savunmasını yapmakla kalmıyor, hem sosyalist ve komünist rejimlere, hem de ağırlıklı olarak kapitalist ekonomik düzene ve liberal de-

mokratik rejimlere son derece sert saldırılarda bulunuyordu. Peker'e göre, çok partili rejim ülkeleri bunalımlara sürükleyen, devlet yapısını zayıflatan ve genel olarak istikrarsızlığa yol açan bir sistemdi. 'Millî birlik ve beraberlik' ile 'millî egemenlik' kavramları etrafında kurguladığı tarîşma ile Tek Parti rejimi arasında sıkı ilişkiler kuran Peker toplum içinde ortaya çıkabilecek çokseslilîği devlet açısından en büyük tehlike olarak görüyordu (Peker, 1935). Kitabın yazıldığı yıldan yarım yüzyıl sonra bile Peker'in kullandığı kavramlar çerçevesinde hemen hemen aynı tartışmaların bugün de liberal demokratik rejim aleyhtarları tarafından dillendirildiği dikkate alınırsa korporatist düşüncenin Türkiye'deki baskın siyasal söylemdeki yeri daha kolay anlaşılabilir.

Korporatist siyasal yapılar ne Türkiye'de, ne de bu politikaların Türkiye'den daha uzun süre egemen olduğu Portekiz ve İspanya gibi ülkelerde tam olarak uygulama alanına konulmuştur (Baudin, 1942). Meslekî temsil esasına dayanan bir 'ekonomik meclis' fikrî her ne kadar kuramsal düzeyde tartışıldı ise de bu fikir Mussolini'nin yönetimi altındaki İtalya'da bile tam olarak uygulama alanına yansımadı.[12] Buna karşılık, Türkiye'de meslekî temsil esasına dayanan bir meclis fikrinin 1920 ile 1923 arasında tartışılıp reddedilmesi, bu fikrin terk edilmesi anlamına gelmedi. 1923 yılından başlayarak Kemalist yönetim yanlısı basında, özellikle de Türkiye'de korporatist ekonomik politikaların ateşli bir savunucusu olan Muhiddin Birgen'in çıkardığı *Meslek* ve *Halk Gazetesi*'nde, korporatif ekonomik meclis fikri çok ısrarlı bir şekilde savunuldu. Bu fikre destek olarak da Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra liberal demokratik siyasal yapılara alternatif olarak birçok ülkede kurulması tartışılan ve bazılarında kurulan ekonomik meclisler gösterilmekteydi.[13]

Türkiye'de iktidarın bu konudaki ısrarlı çabaları, 25 Haziran 1927'de Âli İktisat Meclisi Kanunu'nu Meclis'ten geçirilmesiyle sonuç verdi. Yasaya göre, yirmi dört üyesi olan Âli İktisat Meclisi'nin fahrî başkanı başbakandı. Altı ayda bir on beş gün için toplanması planlanan meclisin yirmi dört üyesinden biri silahlı kuvvetler mensubu, on biri iktisat erbabı, onikisi de sonradan hazırlanacak bir talimatnameye göre iktisatla ilgili çeşitli devlet kurumlarından seçilecek uzmanlar olacaktı. Âli İktisat Meclisi'nin toplantı gündemlerini ve programlarını başbakanlık tespit edecekti. Yasayla kendine verilen görevleri, hükümetçe hazırlanacak iktisadî kanun ve nizamname tasarıları hakkında mütalâa vermek, iktisadî mevzuatta gerekli görülen değişiklikleri gerekçeli teklifler halinde hükümete sunmak, iktisadî ihtiyaçlarımız hakkında araştırmalar yapmak ve çeşitli iktisat akımlarını inceleyerek bunların Türk ekonomisi ile ilgilerini ve Türkiye'ye etki derecelerini araştırmak olacaktı.[14]

Bu iktisat meclisi pek bir varlık gösteremedi. Özellikle İstanbul'daki iş çevrelerinin hiç de olumlu değerlendirmediği bu proje Âli İktisat Meclisi'nin özel kesimden gelen üyeleri tarafından baltalandı ve ilk toplantısını ancak 1928 yılında yapabilen Âli İktisat Meclisi 1935 yılında ortadan kaldırılmak zorunda kaldı. Ancak, Âli İktisat Meclisi'nin lağvedilmesi de, korporatist projenin terk edildiği anlamında alınmamalıdır. Âli İktisat Meclisi'nin kurulma amacı Türkiye ekonomisini sıkı bir siyasal denetim altına almaktı. Sanayi alanında bu denetim 1933 yılında kurulan Sümerbank aracılığıyla sağlandı. Sümerbank'ın başına Âli İktisat Meclisi'nin başkanlığını yapan Nurullah Esat Sümer getirildi. Nurullah Esat Sümer korporatizme yürekten inanmış bir iktisatçıydı. Savaşın bitimine yaklaşıldığı ve Almanya'nın sonunun artık herkes tarafından görüldüğü 1945 yılı başlarında yayımladığı *Muasır İktisat Nizamı* adlı kita-

bında Almanya örneği üzerinden giderek korporatist ekonomik politikaların çağdaş dünyada uygulanan en iyi ve doğru politikalar olduğunu savunabiliyor ve liberal ekonomik politikaların çöktüğünü iddia edebiliyordu (Sümer, 1945).

DEVLETÇİLİK Mİ, KORPORATİZM Mİ?

Türkiye'deki korporatist düzen tasavvurunda üzerinde en çok durulması gerekli noktaları ekonomik politikalar teşkil etmektedir. Korporatist yönelimler doğrultusunda siyasal ve sosyal yapıda gerçekleşmesi arzulanan değişikliklerin hepsi aslında ekonomik alanda yapılan veya yapılması planlanan değişikliklerle birlikte anlam ifade eden ve bir bütünün parçasını oluşturan şeylerdi. Türkiye ekonomik tarihi anlatılırken genel olarak 'devletçi' düzenlemelerin 1930 yılından sonra yapıldığı, bu yıla kadar liberal iktisat politikaları uygulandığı iddia edilir (Boratav, 1974; Boratav, 1988; Kepenek ve Yentürk, 1996; Keyder, 1993; Kuruç, 1987; Tezel, 1994). Halbuki, dikkatli bakıldığında, hemen 1924 yılından itibaren liberal iktisat politikalarından uzaklaşıldığı göze çarpar.[15] 1927 yılında yasayla tüzel kişilik kazanan Âli İktisat Meclisi bu politikanın yalnızca bir cephesiydi.

Ekonomiyi liberal prensiplerden uzaklaştıran diğer ve daha önemli uygulamalar, Türkiye ekonomisinin tekeller aracılığıyla denetim altına alınması çabasında kendini gösterir. İlk olarak 'Müskirat İnhisarına Mütedair Kanun' ile 1924 yılı başlarında içki üretimi tekel altına alınmıştır. Çıkartılan geçici yasayla devlet fabrikaları kuruluncaya kadar özel teşebbüsün devlet denetimi altında üretim yapmasına izin verildikten sonra, 1 Haziran 1925'ten itibaren içkide tekel resmen yürürlüğe girdi. 22 Mart 1926 tarihli 'İspirto ve Meşrubat-ı Küuliye İnhisarı Hakkında Kanun' ile de her türlü alkollü içkinin üretimi ve ithali devlet tekeline verilmekte ve bu tekelin kısmen veya tamamen bir anonim şirkete devredilmesine hükümet yetkili kılınmaktaydı. Bu yasayla sert alkollü içkilerin dışında kalan şarabın da üretim ve ihracı serbest olmakla beraber yurt içinde satışı devlet tekeline devredilmekteydi. 28 Mayıs 1927 tarihli 'Alkol İnhisarının İdaresine Dair Tarihli Kanun' ile de içki tekelinin bir anonim şirkete devrine imkân veren hüküm de kaldırılarak tekelin doğrudan devletçe idaresi zorunlu kılındı. Kibrit üretimi ve satışı da yine 1924 yılında çıkarılan bir yasayla tekel altına alındı. 2 Haziran 1929 tarihli 'Kibrit ve Çakmak İnhisarına Müteallik Kanun' ile de kibrit ve çakmak taşlarının üretimi, ithali ve satışı devlet tekeline verildi ve çakmak taşı ve kibrit yapmaya mahsus her çeşit makine, alet ve edevatın özel kişilerce ithali, üretimi, nakli, alım ve satımı yasaklandı. Yasa yürürlüğe girdiği tarihte özel kişilere ait olan makine ve tesisler İnhisar İdaresi'nce satın alınmaya başlandı. Satmak istemeyen kişiler makine ve tesislerini bir ay içinde ihraç etmeye mecbur bırakılmaktaydı (Wikander, 1979).

Tekel altına alınan son derece önemli bir tarımsal ürün, tütündü. 26 Şubat 1925 tarihli 'Tütün İdare-i Muvakkatesi ve Sigara Kağıdı İnhisarı' ile 1883 yılında kurulan ve halk arasında kısaca Tütün Rejisi olarak bilinen Müşterek-ül-Menfea Devlet-i Osmaniye Duhan Rejisi 4 milyon lira ödenerek satın alındı. Bu yasayla da iç tüketime mahsus tütün alımı, işletilmesi, tütün ve sigara üretimi ve satılması doğrudan doğruya devletçe gerçekleştirilecekti (Boratav, 1974). 1930 yılında çıkan Tütün İnhisarı Kanunu, tütündeki tekeli pekiştirdi. Özel kişilere yalnızca ihracat amacıyla yaprak tütün ticareti yapmak hakkı veriliyordu, ancak bu amaçla yapılan ticaret de devletin kontrolü altında tutulacaktı. Bu kanun Meclis'te görüşülürken muhalif milletvekilleri sorunu genel bir devlet müdahalesi-ticaret ser-

bestisi sorunu olarak ortaya koymuşlar ve İnhisar İdaresi'nin rekabeti karşısında tüccarın tutunamayacağını ileri sürmüşlerdir. Hükümetin teklifini savunan milletvekilleri ise fiyat dalgalanmalarından ve düşük fiyatlardan tütün tacirlerini sorumlu tutmuşlar ve devletin gerektiğinde güçlü bir alıcı olarak piyasaya girmesinin çiftçiye büyük yararlar getireceğini iddia etmişlerdir (Boratav, 1974).

1920'li yıllarda devlet tarımsal üretime dayalı bir başka sanayi dalını da tekel altına aldı. Bu, uzun yıllar boyunca uygulanacak olan şeker tekeliydi. Türkiye'de ilk şeker fabrikaları 1920'li yıllarda özel girişimciler tarafından Alpullu ve Uşak'ta kurulmuştu. Ancak, 5 Nisan 1925 tarihinde 'Şeker Fabrikalarına Bahşolunan İmtiyaz ve Muafiyet Hakkında Kanun' ile, şeker fabrikaları kurmak ve işletmek için hükümet izni gerekli hale getirildi. Hükümet, şeker fabrikalarına özel bazı imtiyaz ve muafiyetler bahşetmeye yetkili kılınmaktaydı. Bu iki unsur, şeker endüstrisinde hem tekelci piyasa şartları, hem de hükümet kararnamelerine dayanan ölçüsüz teşvik ve ihsan dağıtma imkânları yaratmaktaydı (Boratav, 1974). 25 Ocak 1926 tarihinde çıkarılan 'Şeker İnhisarı Hakkında Kanun' ile şeker ithalatını tek elde toplamak için tekel kuruldu ve bu imtiyaz İş Bankası'na verildi. Alpullu ve Uşak fabrikaları İş Bankası'na devredilerek bu bankanın Türkiye'deki tüm şeker fabrikalarının sahibi olması sağlandı (Bayar, 1939: 174). Bu yasa hükümlerine göre, kurulmuş fabrikalarda üretilen şekeri satın almaya devlet mecbur tutulmaktaydı. Nihayet, 1935 yılında yapılan yeni bir düzenlemeyle Türkiye Şeker Fabrikaları A.Ş. kuruldu ve Sümerbank, İş ve Ziraat Bankaları eşit derecede hissedar olarak şeker tekelini işletmeye başladılar.

Kadınların kamusal alandaki varlığını meşrulaştıran Kemalist devlet feminizmi, bu varoluşu, belirli görevleri (başta "iyi" annelik) vurgulayarak ve cinsiyetsiz bir kimliğe zorlayarak ataerkil bir kayıt altına almıştır.

Devletin, özel girişimcinin faaliyet alanını daraltan ve bazı alanlardan bütünüyle el çektirten uygulamalarından bir diğeri, 14 Nisan 1925 tarihli 'Liman İşletmeler İnhisarına Dair Kanun' ile liman tekeli kurulmasıydı. 1 Temmuz 1926 tarihinde yürürlüğe giren ve Türk karasularında yabancıların Türk limanları arasındaki deniz ulaştırmacılığı hakkını sona erdiren Kabotaj Kanunu, aynı zamanda özel teşebbüsü de bu haktan yoksun bırakarak deniz taşımacılığı hakkını tekel yetkisiyle birlikte Seyr-ü-Sefain İdaresi'ne verdi.

Bu örnekler ve 22 Nisan 1925 tarihli 'Ticaret ve Sanayi Odaları Hakkında Kanun' ve 27 Eylül 1925 tarihli 'Ticaret ve Sanayi Odaları Nizamnamesi' ile Türkiye'deki bütün ticaret ve sanayi odalarının özerkliklerine son verilerek devlete bağlı birer kurum olarak çalıştırılmaya başlanması, Türkiye'de genellikle 'devletçilik' olarak adlandırılan korporatist iktisat politikalarının 1930'lu yıllardan çok önce uygulamaya konulduğunun birer kanıtıdır. Kısaca, 1923 yılında Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte, daha Cumhuriyet ilan

edilmeden önce kamuoyuna bizzat İktisat Vekili Mahmut Esat Bozkurt tarafından da açıklandığı üzere, liberal bir ekonomik düzenden Meclis içi ve dışı muhalefet kırılabildiği ölçüde uzaklaşılmıştır. 1929'daki Büyük Bunalım'dan sonra ise çok daha açık bir şekilde korporatist politikalar gündeme gelecektir (Tekeli ve Ilkin, 1977).

KORPORATİZM VE OTARŞİK ÖZLEMLER

Korporatist düzen, serbest ticarete temelden itirazı olan bir düşünceydi. Bu bakımdan, liberal iktisat politikalarının dış ticareti ilgilendiren kısımları da korporatist düşünce tarafından sürekli eleştiri almıştır (Manoilescu, 1929). Oldukça durağan bir ekonomik yapı öngören ve kapitalist mantığın "doğal" olarak varsaydığı "sınırsız ihtiyaç" prensibini reddeden korporatizm, kapitalizm öncesi cemaat yapılarında olduğu farz edilen ekonomik yapıyı yeniden ihya etmenin bir şartı olarak da ekonominin kendi kendine yeter olmasını, tüm ihtiyaçların yerel ekonomi tarafından karşılanmasını öngörmekteydi. Bu, kısaca, *otarşik* bir ekonomik yapı demekti. Korporatist modele göre, bir ülkenin kendi sınırları içinde kendi tüketeceği bütün malları üretebilmesi ve bunun sonucu olarak da herhangi bir dış kaynağa ihtiyaç duymaması, dışa bağımlı olmaması gerekmekteydi. Ancak çok gerekli görülen malların ithaline ve bunları karşılayacak oranda bir ihracata müsaade edilmeliydi. 1929 yılında patlak veren *Büyük Bunalım*, yalnızca Türkiye'de değil korporatist özlemlerin yeşerdiği bütün ülkelerde, bu özlemlerin gerçekleşmesi için sonuna kadar değerlendirilen bir fırsat olmuştur.

Kapitalizm üretimin sürekli arttığı ve tüketimin teşvik gördüğü bir düzendi. Halbuki korporatizm yanlıları için, ideal olan, fazla ve gereksiz tüketimin önlenmesi idi. Kapitalizm öncesi bir dünyanın tüketim aleyhindeki değer yargıları devletin benimsediği bir politika olunca tüm korporatist ülkeler gibi Türkiye'de de tüketimi ve üretimi sınırlayıcı kararlar ve bu kararları kamuoyuna benimsetmek için geliştirilen propaganda teknikleri uygulamaya konuldu. 'Tasarruf ve Yerli Mallar Haftası' olarak kutlanan günler, topluma tüketim alışkanlıklarının ve serbest ticaretin ülke çıkarları açısından mahzurlarının aşılanmasına vesile oldu. Kendi yağıyla kavrulan, kendi kendine yeten bir iktisat yaratma çabası ülke ekonomisinin işleyişini belirleyen öncellikler arasına girdi. İhracat ve ithalata getirilen yasaklarla 1930'lu yıllarda daralan dış ticaret hacmi, ekonomik başarının simgesi olarak sürekli vurgulanan bir gösterge oldu (Toprak, 1998).

Türkiye açısından, kendi kendine yeten bir ülke olmanın yolu 'üç beyazlar' olarak adlandırılan ürünlerin ülke sınırları içinde üretim ve tüketiminden geçiyordu. Yeterli buğday ve şekerin Türkiye'de üretilip tüketilmesi, ihtiyaca yetecek kadar tekstil ürününün yine Türkiye'den karşılanacak pamuk ile dokunması, resmen 'devletçi' olarak adlandırılan korporatist politikaların en önemli öncelikleri idi (Tekeli ve İlkin, 1977; Tekeli ve Ilkin, 1982). Özellikle buğday üretimi ve tüketimi açısından bakıldığında, kendi kendine yeterli olma projesinin hemen hemen aynı gerekçelerle Musssolini İtalyası'nda ve Salazar Portekizi'nde de uygulanmaya konulduğunu ve bu ülkelerde hedeflenen otarşik ekonominin önemli bir unsurunu oluşturduğunu belirtmek gerekiyor.[16]

Dünya çapındaki ekonomik bunalımın aşırı üretimden kaynaklandığı gibi bir sav ileri süren Şevket Süreyya Aydemir ve benzeri korporatizm yanlısı ekonomi bürokratları açısından, Türkiye'nin de böyle bir tehlikeye maruz kalmaması için üretimini en ince ayrıntılarına kadar planlaması gerekmekteydi. Bu planlama, tarımda nerede ne kadar ekim yapılıp hangi fi-

yattan nerede pazarlanacağı konusundan başlayıp sanayide hangi sektörün ne kadar üretim yapacağı, bunu hangi fiyattan kime, hangi koşullarda satacağına kadar alınacak tüm kararların merkezî devlet otoritesi tarafından belirlenmesi anlamına geliyordu (Jordan, 1939).

1930'lu yıllardan başlayarak tarımda Toprak Mahsulleri Ofisi, sanayide Sümerbank ve madencilik alanında da Etibank Türkiye'deki modern ekonominin tüm kurum ve kuruluşlarını denetim altında tutan yapılar olarak uzun yıllar varlıklarını sürdürdüler (Acun, 1947; Özbek, 1938; Paklar, 1961). Korporatist politikaların uygulama araçları olarak kurulan bu devlet kurumları ülke çapında malların fiyatlarını ve satış miktarlarını serbest piyasa mekanizması dışında geliştirdiler. 1930'lu ve 1940'lı yıllar boyunca sanayi üretimini denetimi altında tutan devlet, üretimi artıracağı ve kendisiyle rekabet edebileceği endişesiyle özel teşebbüsün, örneğin dokumacılık alanında, yeni fabrikalar açması şöyle dursun, elindeki fabrikaları yenilemesine, geliştirmesine ve kapasitelerini yükseltmesine çıkarmış olduğu yasa ve kararnamelerle engel oldu.[17] Bu politika o kadar başarılı oldu ki, Türkiye, İkinci Dünya Savaşı'ndan eskisine oranla daha küçülmüş bir ekonomik yapı ile çıkmakla kalmadı, aynı zamanda tarımsal üretimdeki payını sanayi lehine büyüterek daha az sanayileşmiş bir ülke haline geldi.[18]

KOOPERATİFLER VE KORPORATİZM

1933 yılında bankacılığın yeniden düzenlenmesi ile de Türkiye'de özel sektörün bankacılık alanındaki faaliyetleri daraltıldı ve yerel bankacılık bir devlet politikası olarak kösteklenerek özel bankacılığın tüm bankacılık içindeki payı düşürüldü.[19] Yatırımcıların ihtiyacı olan kredilerin böylece yerel kaynaklardan karşılanması engellendi. Ayrıca, yerel bankacılığın bilinçli bir şekilde yok edilmesiyle uzun vadede kredi işlerinin merkezî otorite dışında örgütlenmesinin önüne geçilmiş oldu. Yerel bankacılıktan boşalan yerin devlet denetimi altında kurulan kooperatifler tarafından doldurulması korporatist ve devletçi uygulamaların bir başka ayağını oluşturdu. Kooperatifler dağıttıkları krediler ve ellerindeki diğer yetkilerle tarımsal üretici ve esnaf üzerinde onları denetim altına alan bir mekanizma oluşturdular (Atasagun, 1934; Atasagun, 1940; Atasagun, 1943).

Kooperatifçilik hareketi 19. yüzyıldan beri kapitalizme karşı korporatist denilebilecek bir direnmenin önemli bir ayağını oluşturmaktaydı. Büyük işletmelerin ortaya çıkması ve fabrika üretiminin genel ekonomik yapı içinde egemen olmaya başlamasıyla birlikte kooperatifçilik hareketi de Avrupa'nın değişik ülkelerinde önem kazandı. Kooperatifçilik hareketi bir bakıma özel mülkiyet haklarına tecavüz etmeden modern kapitalist işletmelere karşı direnmenin yoluydu. Kapitalizm öncesi esnaf yapısını korumayı amaçlayan kooperatifçilik hareketi bu anlamıyla da korporatist ekonomik projede önemli bir yer işgal etmekteydi. Türkiye'de bu anlamıyla kooperatifçiliği, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne karşıtlığıyla tanınan Ahmet Cevat Emre fikir planında gündeme getirmiştir. Kooperatifçiliğin tarihini anlattığı *İktisadda İnkılâb* adlı kitabı Türkiye'de bu konuda yayımlanmış ilk kitaptır (Emre, 1912).

Kooperatifçilik akımı 1923'ten sonra devlet sosyalizmini benimsemiş aydınlar arasında oldukça yaygın bir şekilde tartışıldı (İleri, 1931). Mesleki temsil konusunda en ısrarlı kimselerden biri olan Muhiddin Birgen aynı zamanda çok ateşli bir kooperatifçi olarak 1930'lu yıllarda kooperatiflerin kurulması ve yönetiminde de çalıştı. Korporatist bir tasavvur çerçevesinde kooperatifçilik, özellikle küçük

tarım işletmelerinin devlet denetimi altında zorunlu olarak katılmaları gereken birlikler haline getirildiklerinde tarımsal üretimde hemen hemen her türlü kontrolün gerçekleştirilmesine olanak sağlamaları bakımından devletin önemle üzerinde durduğu bir konu oldu. Kooperatifçilik özlemi ve kooperatifçiliğin yaygınlaştırılarak geliştirilmesi talebi 1920'lerden bugüne kadar Türkiye'deki radikal sağın söyleminde de daima yer bulmuştur.

Özellikle devlet denetimi altında kooperatifleşme kırsal alanda korporatist bir toplum yaratmanın en önemli araçlarından biriydi. 1930'lu yıllarda 'Köycülük' adı verilen hareket, köy hayatıyla yakından uzaktan ilgisi olmayan korporatist düşünce sahiplerince geliştirildi. Bu, yönetici kadronun, kırsal hayatın sorunlarına gerçekçi çözümler üretmekten çok korporatist düzende sağlanacak istikrarlı ve durağan yaşantının kentsel alanlar dışında nasıl sağlanabileceği üzerine kafa yorduğu bir proje idi. Halkçılığın köye ve kırsal yapıya bakış açısı genellikle 'milletin efendisi' olarak yüceltilen köylünün nasıl kapitalist bir üreticiye dönüştürülmeden ve pazar ekonomisine eklemlenmeden köyde tutulabileceği sorunsalı etrafında şekillenmekteydi. 1930'lu yıllar boyunca amaçlanan, Türkiye'de küçük köylülüğün yaygınlaştırılması oldu.[20] Bu amaçla sürekli olarak gündeme getirilmeye çalışılan, ama siyasal yapıdaki güç dengeleri nedeniyle bir türlü tek partili Meclis'ten çıkarılamayan 'Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu' on beş yıla yakın bir zamandır durduğu raftan ancak 1945 yılında indirilip büyük bir zorlamayla yasalaştırılabildi.[21] Çıkarılan bu yasa, bir bakıma, kurulmasına vesile olduğu Demokrat Parti ile korporatist düzenin siyasal yapısının çökmesine neden olacaktı.[22] ❐

DİPNOTLAR

1 Ascher, Abraham (1963), "Professors as Propagandists: The Politics of the Kathedersozialisten," *Journal of Central European Affairs, 23*, s. 282-302.

2 Hayward, Jack Ernest Shalom(1960), "Solidarist Syndicalism: Durkheim and Duguit, I" *The Sociological Review*, Yeni Seri, *8/1* (Temmuz), s.17-36; Hayward, Jack Ernest Shalom(1960), "Solidarist Syndicalism: Durkheim and Duguit, II" *The Sociological Review*, Yeni Seri, *8/2* (Aralık), s.185-202.

3 Schapiro, J. Salwyn (1945), "Pierre Joseph Proudhon, Harbinger of Fascism," *The American Historical Review, 50/4* (Temmuz), s. 714-737; Douglas, Dorothy W. (1929), "P. J. Proudhon: A Prophet of 1848. Part I: Life and Works," *American Journal of Sociology, 34/5* (Mart), s. 781-803; Douglas, Dorothy W. (1929), "P. J. Proudhon: A Prophet of 1848. Part II," *American Journal of Sociology, 35/1* (Temmuz), s. 35-59.

4 Frantz, Constantin (1862), *Kritik aller Parteien* (Berlin: Ferdinand Schneider); Gooch, Robert K. (1927), "The Antiparliamentary Movement in France," *The American Political Science Review, 21*, s. 552-572.

5 Bowen, Ralph H. (1971 [1947]), German Theories of the Corporative State with Special Reference to the Period 1870-1919 (New York: Russell and Russell); Boyer, John W. (1981), Political Radicalism in Late Imperial Vienna: Origins of the Christian Social Movement, 1848-1897 (Şikago: University of Chicago Press); Boyer, John W. (1986), "The End of an Old Regime: Visions of Political Reform in Late Imperial Austria," The Journal of Modern History, 58, s. 159-193; Boyer, John W. (1995), Culture and Political Crisis in Vienna: Christian Socialism in Power, 1897-1918 (Şikago: University of Chicago Press); Elbow, Matthew H. (1966 [1953]), French Corporative Theory, 1789-1948: A Chapter in the History of Ideas (New York: Octagon Books, Inc.) Johnston, William M. (1972), The Austrian Mind: An Intellectual and Social History, 1848-1938 (Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press)

6 Douglas, Paul H. (1923), "Occupational Versus Proportional Representation," *American Journal of Sociology, 29/2* (Eylül), s. 129-157 ; Grimm, Dieter (1973), *Solidarität als Rechtsprinzip: Die Rechts- und Staatslehre Léon Duguits in ihrer Zeit* (Frankfurt am Main: Athenâum Verlag); Laborde, Cécile (1996), "Pluralism, Syndicalism and Corporatism: Léon Duguit and

the Crisis of the State (1900-25)," *History of European Ideas, 22*, s.227-244.

7 Schneider, Herbert Wallace (1927), "Italy's New Syndicalist Constitution," *Political Science Quarterly, 42*, s.161-202.

8 May, Henry F. (1956), "The Rebellion of the Intellectuals, 1912-1917," *American Quarterly, 8/2* (Yaz), s. 114-126. Herman, Arthur (1997), *The Idea of Decline in Western History* (New York: Free Press)

9 Toprak, Zafer (1977), "II. Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık," *Toplum ve Bilim*, No.1 (Bahar), s.92-123; Toprak, Zafer (1977), "Halkçılık İdeolojisinin Oluşumu," Reşat Kaynar (Der.), *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları, 1923-1938* (İstanbul: İstanbul Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi Mezunları Derneği Yayını) içinde, s.13-31.

10 Tekeli, İlhan ve Selim İlkin (1977b), "[Kör] Ali İhsan [İlloğlu] Bey ve Temsil-i Meslekî Programı," Reşat Kaynar (Der.), *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları, 1923-1938* (İstanbul: İstanbul Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi Mezunları Derneği Yayını) içinde, s.283-357.

11 Finefrock, Michael M. (1981), "Laissez-Faire, the 1923 İzmir Economic Congress and Early Turkish Developmental Policy in Political Perspective," *Middle Eastern Studies, 17*, s.375-392; Ökçün, A. Gündüz (1968), "1923 Yılında İzmir'de Toplanan Türkiye İktisat Kongresinde Kabul Edilen Esaslar," *A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 23/1* (Mart), s.53-100; Ökçün, A. Gündüz (1971), *Türkiye İktisat Kongresi, 1923-İzmir: Haberler, Belgeler, Yorumlar*, İkinci Baskı (Ankara: A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını)

12 Robson, William Alexander (1930-1935), "Functional Representation," Edwin R. A. Seligman ve Alvin Johnson (Der.), *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York: The Macmillan Company) içinde, *6*, s.518-523.

13 Lederer, Emil (1930-1935), "National Economic Councils," Edwin R. A. Seligman ve Alvin Johnson (Der.), *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York: The Macmillan Company) içinde, *11*, s.192-197; Lindner, Elli (1932), *Review of the Economic Councils in the Different Countries of the World* (Cenevre: League of Nations, Section of Economic Relations); Lorwin, Lewis Levitzki (1931), *Advisory Economic Councils* (Washington, D. C.: The Brookings Institution)

14 Koraltürk, Murat (1996), "Âli İktisat Meclisi, 1927-1935," *Ekonomik Yaklaşım, 23/7* (Kış), ss.47-64.

15 Arol, F. Hasan (1998), The Proceeding of the Turkish Economy during 1923-1930: Definition of an Illiberal Decade (Ankara: ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Yükseklisans Tezi)

16 Cohen, Jon S. (1979), "Fascism and Agriculture in Italy: Policies and Consequences," *The Economic History Review*, Yeni Seri, *32*, s.70-87; Corner, Paul (1979), "Fascist Agrarian Policy and the Italian Economy in the Inter-War Years," John Anthony Davis (Der.), *Gramsci and Italy's Passive Revolution* (Londra: Croom Helm) içinde, s.239-274; Cotta, Freppel (1937), *Economic Planning in Corporative Portugal* [Marcello Caetano'nun önsözüyle] (Londra: P. S. King and Son, Ltd.); Salvemini, Gaetano (1931), "Mussolini's Battle of Wheat," *Political Science Quarterly, 46*, ss.25-40.

17 Tekeli, İlhan ve Selim İlkin (1987), "Savaşmayan Ülkenin Savaş Ekonomisi: Üretimden Tüketime Pamuklu Dokuma," *ODTÜ Gelişme Dergisi, 14*, s.1-48; Wâlstedt, Bertil (1980), *State Manufacturing Enterprise in a Mixed Economy: The Turkish Case* (Washington, D. C.: The World Bank/Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press)

18 Eldem, Vedat (1946-1947), "Türkiye'de Sanayileşme Hareketi," *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, 8*, s.46-71.

19 Silier, Oya (1975), "1920'lerde Türkiye'de Millî Bankacılığın Genel Görünümü," Osman Okyar ve H. Ünal Nalbantoğlu (Der.), *Türkiye İktisat Tarihi Semineri; Metinler/Tartışmalar, 8-10 Haziran 1973* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları) içinde, s.485-533.

20 Birtek, Faruk (1985), "The Rise and Fall of Etatism in Turkey, 1932-1950: The Uncertain Road in the Restructuring of a Semiperipheral Economy," *Review, 8/3* (Kış), s.407-438; Birtek, Faruk ve Çağlar Keyder (1974-1975), "Agriculture and the State: An Inquiry into Agricultural Differentiation and Political Alliances: The Case of Turkey," *The Journal of Peasant Studies, 2*, s.446-467.

21 Barkan, Ömer Lütfi (1943), "Balkan Memleketlerinin Zirai Reform Tecrübeleri," *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, 4/4* (Temmuz), s.453-554; Barkan, Ömer Lütfi (1944-1945), "Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ve Türkiye'de Zirai bir Reformun Ana Meseleleri," *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, 6/1-2* (Ekim-Ocak), s.54-145.

22 Keyder, Çağlar ve Şevket Pamuk (1984-1985), "1945 Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu Üzerine Tezler," *Yapıt*, No.8 (Aralık-Ocak), s. 52-63.

Ülkü: *Halkevleri Mecmuası*

M. BÜLENT VARLIK

Cumhuriyet'in ilk yılları, "yeni" bir ulusun yaratılması amacına yönelik olarak geçmişin izlerinin ve etkisinin bertaraf edilmesine yönelik pek çok "tasfiye"nin yapıldığı, bir dönem olarak kabul edilebilir. Bu tasfiyelerden birisi de II. Meşrutiyet'in kısmî özgürlükçü ortamında kurulan, İttihat ve Terakki yönetiminin bir kesiminin görüşlerini yansıtan, 1930'larda sınırlı da olsa muhalif bir güç odağı olma niteliğini kazanan Türk Ocaklarının kapatılmasıdır. Türk Ocaklarının kapatılması ile ortaya çıkan boşluk 19 Şubat 1932 tarihinde Halkevlerinin kurulması ile doldurulmaya çalışılmıştır. Birçok konuda İttihat ve Terakki tarafından gündeme getirilen uygulamaların farklı bir mekân ve zamandaki takipçisi olan Kemalist rejim, Halkevlerinin kurulmasından sonra Türk Ocaklarının merkezî yayın organı olan *Türk Yurdu*'nun yerini tutmak üzere bir dergi çıkarmaya karar vermiş ve bunun sonucu olarak Halkevlerinin merkezî yayın organı olan *Ülkü*, Şubat 1933 tarihinde yayın hayatına başlamıştır.

Ülkü, Halkevlerinin merkezî yayın organı olmakla birlikte, ilk yayımlanan halkevi dergisi değildir. Halkevleri tarafından yayımlanan ilk süreli yayın Ağustos 1932 tarihinde çıkarılan (Eskişehir) Halkevi dergisidir. Bu noktada, Halkevlerinin Türkiye'de yerel basının gelişmesinde önemli bir katkısının olduğunu belirtmek gerekir. Süreli yayınların İstanbul dışına taşması ilk önce "vilayet gazeteleri" ile başlamıştır. Ardından, II. Meşrutiyet'in oluşturduğu iklimde Anadolu'nun birçok kentinde iktidar yanlısı-muhalif süreli yayınların çıktığı görülmektedir. Millî Mücadele yılları yerel basının yaygınlık kazandığı üçüncü evreyi oluşturmaktadır. Halkevlerinin açılması ile birlikte yeni bir yerel basın "dalgası" Anadolu'yu kaplamış, 1950'lere kadar 70 kadar il ve ilçede dergi yayımlanmıştır.

Ülkü'nün yayımlanmasını gündeme getiren önemli bir diğer etmenin de Kemalist "inkılâbın ideolojisi"ni oluşturmak amacıyla Ocak 1932'de yayın hayatına başlayan *Kadro* dergisi olduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır.

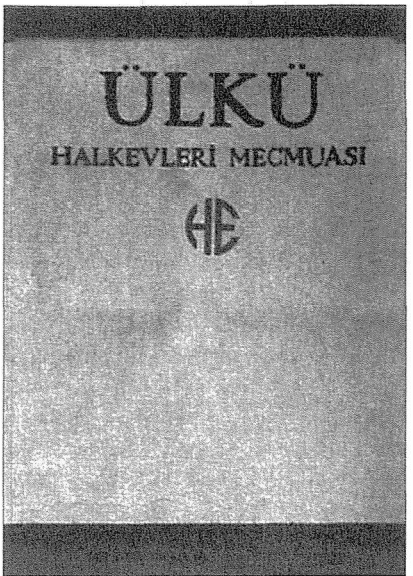
Adı bizzat Mustafa Kemal tarafından konulan derginin çıkış amacını ve neleri içereceğini Recep (Peker) ilk sayıda yer alan "*Ülkü* Niçin Çıkıyor?" (No: 1/Şubat 1933) başlıklı yazısında;

> "*Ülkü*, karanlık devirleri arkada bırakarak şerefli ve aydınlık bir istikbale giden yeni neslin heyecanını beslemek, cemiyetin kanındaki inkılâp unsurlarını ısıtmak, ileri adımlarını sıklaştırmak için... *Ülkü*, bu büyük yola katılanlar arasında kafa birliği, gönül birliği ve hareket birliğini yapmak için... *Ülkü*, millî dile, millî tarihe, millî sanatlere ve kültüre hizmet için... *Ülkü*, bütün bu gayelere hizmet yolunda çalışan Halkevlerinin ruhundaki hararet yazı vasıtasiyle yaymak için... çıkıyor.
>
> *Ülkü*'de büyük davaya inananların, buna Türk cemiyetini inandırmak, toplu ve heyecanlı bir millet kütlesi yaratmak hizmetinde vazife ve hisse almak isteyenlerin yazıları çıkacaktır."

satırlarıyla açıklamaktadır. Birinci yılın tamamlanmasının ardından yapılan bir değerlendirmede yaşanılan "inkılâp devrinde her münevver Türk'ün bir halk rehberi ve bir inkılâp yapıcısı" olduğu vurgulanmış, *Ülkü*'nün temel amacının da "hangi mesleğe mensup olursa olsun bütün münevverler arasında bir konuşma ve anlaşma vasıtası" oluşturmak olduğu belirtilmiştir (No:13/Mart 1934). Bu seçkinci yaklaşım ikinci yılın sonunda Nusret Köymen tarafından yapılan bir diğer değerlendirmede "*Ülkü*, okuyup yazma bilmeyen veya az bilenlerin faydalanacağı bir mecmua değil, memleket ve dünya meseleleri üzerinde kafası işleyen Türk münevverleri arasında bir fikir teşkilatlanması vücude getirmek isteyen, millî fikir ve kültür alanında önderlik edecekler için çıkan bir fikir ve kültür mecmuasıdır" (No: 25/Mart 1935) denilerek daha somut olarak ortaya konmuştur.

İlk sayıda yayımlanan "*Ülkü*'nün Yazı Bölümleri" başlıklı bir yazıda yayımlanacak çalışmaların; "edebiyat ve dil (şiir, hikâye, roman, tasvir, tetkik)", "güzel sanatlar (musiki, resim, heykel, mimarlık)", "tarih", "içtimaiyat ve felsefe", "iktisat ve ziraat", "halk terbiyesi", "yurt koruma", "kadınlık", "fen", "halk sıhhati ve nüfus", "spor, oyun ve eğlence", "köycülük", "bibliyografi", "halkevleri haberleri" ve "haberler, teklifler" olmak üzere on beş ana başlıkta toplanacağı belirtilmektedir. Aynı sayıda yer alan "Yazıların Umumi ve Müşterek Vasıfları Hakkında Muharrirlerimizden Rica"da da yazıların "mümkün olduğu kadar sade, alışılmış konuşma diliyle ve Öztürkçe kelimelerle, kısa cümleli, açık ve sarih bir ifade ile yazılmış olması", "inkilâpçılık, halkçılık, halk rehberliği, memleket ve millet sevgisi, neşe ve ümit, çalışma ve başarma heyecanını vermek mihverlerinden ayrılmaması" gerektiği vurgulanmıştır.

Bu başlıklar birkaç istisnai dışında ana



Ülkü Dergisi, koycülük akımının önemli mecralarından biriydi. Feyzullah Sacit Ülkü, köycülüğün hedefini 1923'te şöyle tanımlar: "... madem ki her feyiz, her kudret ve her saadet halktadır ve halktan doğar, öyleise halkımızı, Anadolu'nun temiz kanlı cevherli köylüsünü şuurlandırmalı, yenileştirmeli ve asrîleştirmeliyiz!" Köycülüğün heyecanlı ideologlarından Nusret Köymen'in bu bağlılığı, zaten seçtiği soyadında da kendini gösterir. Köymen, halk eğitimini, Türk İnkılâbını geliştirmenin ve tutundurmanın ana davası olarak benimsemiştir. Onun 1932'de söylediğine göre "talim ve terbiye, memur yetiştiren bir talim çerçevesi içinde sıkışmaktan" kurtulmalı, halk terbiyesine yönelinmelidir. Ve "...bütün vatandaşlar liste, düşüncede biribirleriyle ve devletle elbirliği yapmağı öğreninceye kadar halk terbiyemizin propagandacı ve rejimci olması zarurîdir."

hatları ile *Türk Yurdu*'nun yayın çizgisine paralellik göstermektedir.

Ülkü'nün Şubat 1933-Ağustos 1941 dönemini kapsayan 102 sayılık ilk serisinde imtiyaz sahipliği Nusret Kemal (Köymen) (No: 1-47) ve Fevziye Abdullah (Tansel) (No: 48-102), umumi neşriyat yönetimi ise Necip Ali (Küçüka) (No:1-51), Hasan Âli Yücel (No: 52-

73,75) ve Cevdet Kerim (İncedayı) (No: 74, 76-102) tarafından üstlenilmiş, 41. sayıdan itibaren direktörlüğü M. Fuad Köprülü yürütmüştür.

Ülkü'de, Kemalist entelijansiyanın önemli bir bölümünü oluşturan yaklaşık 350 yazar, dünya ve Türkiye'deki dönemsel gelişmelere bağlı olarak görüşlerini sergilemiştir. Bu görüşler, Kemalist yönetimdeki güç dengelerini ve dalgalanmalarını açıkça yansıtmaktadır. Gerek İtalya'daki, gerekse Sovyetler Birliği'ndeki gelişmeler yakından izlenmekte, bu ülkelerin deneyimlerinin sonuçlarının Türkiye'ye aktarılması için önerilerde bulunulmaktadır. Sözgelimi, Selim Sırrı (Tarcan); "İtalya'da Halk ve Gençlik Teşkilatı" (No:3/Nisan 1933) başlıklı yazısında "(İtalya'da) faşistlerin başardıkları işler, meydana getirdikleri eserler çok beğenilmeye layıktır. Bu büyük işin mükemmel olmasının asıl sebebini vatan sevgisi ve millî duyguların birliğinde aramak lazımdır" demektedir. Buna karşılık Nusret Kemal (Köymen); "Sovyetlerde Bayram ve Terbiye" (No:9/Birinci Teşrin 1933) makalesinde "Sovyet mekteplerinde ders dışı faaliyetlere de dersler kadar önem verilir. Bu faaliyetler arasında en mühimi 'cemiyetçe faydalı iş'tir. Bu iş için seçilmiş olan talebe heyeti köy çalışmalarını organize eder, kitap dağıtır, ümmilikle mücadele eder, siyasî terbiyeyi ve kollektifleşmeyi inkişaf ettirir ve din aleyhinde propaganda yapar" diyerek üstü kapalı da olsa Türk gençliğine örnek göstermektedir.

Üzerinde önemle durulan bir konu da "köy-köycülük meselesi"dir. Ağırlıklı olarak Nusret Kemal (Köymen)'in ideologluğunu üstlendiği köycülük konusuna özellikle derginin ilk kırk sayısında yer verilmiş, konu ile ilgili özel bir bölüm oluşturulmuş, köycülük ile ilgili anketler düzenlenmiştir. N. Kemal Köymen'e göre "köycülük bir meslek, bir ilimdir. Her Türk'ün sülûk etmesi (girmesi, benimsemesi) icap eden bir meslek, her Türk'ün kavraması icap eden bir ilim"dir.

Köycülük bölümünde zaman zaman siyasal iktidara "muhalif" sayılabilecek görüşlere de yer verilmiştir. Sözgelimi, Yalçın; "Kadınhanı Köylüsü Nasıl Borçlandı?" (No: 11/Birinci Kânun 1933) başlıklı yazısında "927 senesine kadar yıllar iyi gitti... Vaktâki, o mahut kuraklık geldi, artık köylü giyecekten vazgeçti, artık boğaz kavgası başladı... Tüccarların elinde buğday vardı. Onu, bir sene evvel köylüden alacak yerine almıştı. Köylüler, tüccarlara yalvardılar, yakardılar, aç kalmayalım da gelecek sene bire üç vermeğe razıyız dediler. Bu suretle bire verdiklerini üçe aldılar" diyerek köylülerin içine düştükleri durum bütün açıklığı ile anlatmaktadır.

Köycülük bölümündeki yazıların "resmî makamlar"ın tepkisini çektiği de görülmektedir. Ankara Yüksek Ziraat Enstitüsü'nde öğrenci olan Refik ve Ziya tarafından yazılan Bursa'nın Keles köyü ile ilgili bir yazı (No: 15/Mayıs 1934) üzerine Bursa Valiliği *Ülkü*'ye bir açıklama göndererek araştırmada iddia edildiği gibi "köylünün işinin ekseriya zamanında yapılmamasının", "köylünün kooperatifçilikten anlamadığının", "köylülerin Ziraat Mektebi'nden kaliteli yumurta temin edememesinin", "köylülerin hastaneye aracısız girememesinin" doğru olmadığını açıklamıştır!

Türk tarihi ve edebiyatı, Güneş-dil teorisi üzerine görüşler, iktisadî gelişmeler *Ülkü*'nün yakından takip ettiği konular arasında bulunmaktadır. Dergide zaman zaman Orta Asya tarihi, eski Türk kavimleri, Türklerin antropolojik nitelikleri üzerine yazılar da yayımlanmıştır. Dikkat çekici bir nokta ise *Ülkü*'nün sayfalarında yakın geçmişle ve özellikle Millî Mücadele dönemi ile ilgili yazılara yer

verilmemiş olmasıdır. Bu durum, yakın geçmiş ile "siyasî hesaplaşma"nın tamamlandığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Ülkü, Fuat Köprülü'nün yayın direktörlüğüne atanmasından sonra sürekli olarak nitelik değiştirmiş, "inkılâpçı heyecan"ını kaybederek adeta bir üniversite dergisi haline gelmiş, tirajının on beş binlere kadar çıkmasına rağmen Y. Kadri Karaosmanoğlu'nun deyimi ile "hiç kimsenin okumadığı ve belki de görmediği fikir dergisi" haline dönüşmüştür. Başta belirlenen "inkılâp için münevverler arasında ortak dil oluşturma" amacından uzaklaşılması sonucu olarak dergi kapatılmış ve farklı bir boyut ve farklı bir içerik ile yeniden çıkarılmaya başlanmıştır.

Ancak, her şeye rağmen, 1930'ların düşünce ikliminin en azından "resmî" kesimini temsil etmesi nedeniyle, *Ülkü*, Tek Parti yönetimi döneminin incelenmesinde en önemli kaynaklar arasında yer almaktadır.*

(*) Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: Zerrin Bayraktar; "*Ülkü Dergisi*: Halkevleri Merkez Yayın Organına Bir Bakış", İletişim, No: 1981/3, ss: 113-136 ve *Ülkü/Seçmeler* (1933-1941), (yay. haz.: Zerrin Bayraktar-Cem Alpar), AİTİA Yay., Ankara-1982.

Tek Parti Döneminde Halkçılık

M. ASIM KARAÖMERLİOĞLU

Zaman zaman popülizm ismiyle de kavramsallaştırılabilen halkçılık, 1980'lere kadar Türkiye siyasetinde yaygın kabul görmüş bir söylem olarak varlığını sürdürdü. Cumhuriyet Halk Partisi'nin Altı Ok'undan birisi, genç Cumhuriyet'in ideolojik söyleminde merkezî bir öğe ve siyasal yelpazenin sağından soluna hemen her kesimin bir şekilde vurguladığı bir ilke oldu halkçılık. Ancak, ilginçtir, halkçılık kavramının tanımı büyük ölçüde muğlak kaldı. Bu kadar çok kullanılan, fakat bu kadar az bilinen, basmakalıp birtakım tanımlamaların ötesinde tartışılamamış başka bir kavram Türkiye'de herhalde çok az vardır. Özellikle söz konusu olan halkçılık söyleminin analitik bir irdelenmesi olduğunda bu durum daha da geçerli olmaktadır. Oysa halkçılık söyleminin yerli yerince anlaşılması hem genel olarak Kemalizmi, hem de özel olarak Tek Parti dönemi Türkiyesi'nin siyasal rejimini daha iyi anlayabilecek ipuçları verebilecektir. Bu anlamda Kemalist halkçılık söyleminin analizi, örneğin demokrasiye bakış, çok partililik, devlet birey ilişkisi gibi alanlarda bize önemli açılımlar sunabilecektir.

Kavramın muğlaklığını gerçi biraz da doğal karşılamak gerekir, çünkü halkçılığın dünya literatüründe ele alınışı da Türkiye'den daha az muğlak değildir. 19. yüzyıl sonu Rusya ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki halkçılık ile 1930'lar ve 1960'lardaki biçimiyle Latin Amerika'daki örneklerinden belirli bir teorik bütünlük çıkarmak hemen hemen mümkün değildir. Rusya'da kentli aydınların tarımsal ve sınaî gerilik koşullarında köylülüğe referans vererek oluşturdukları devlet karşıtı sosyalizan ve radikal bir hareketken, ABD'de çiftçilerin devletin iktisadî müdahalesi açısından gündeme getirdiği, antitekel, biraz da yöresel bir hareketti halkçılık. Latin Amerika'daki halkçı hareketler ise işçi sınıfıyla orta sınıfları baz alan kentsel reformist hareketler olarak gündeme geldi. Farklı zaman ve mekânlarda halkçılık bazen devlet karşıtı bir hareketin söylemiyken, bazen devletlerin tepeden, son derece elitist ve kendi meşruiyetini sağlama aracı olabildi. Bir başka deyişle, farklı tarihsel bağlamlarda farklı halkçılık teorileri ve pratikleri gözlemlenebildi. Keza halkçılığın sağ ya da sol ideolojiye özgü bir olgu da olduğu söylenemez. Sola meyyal halkçı hareketler olabildiği gibi, sağ ve muhafazakâr ideolojilere yakın halkçı hareketler de olmuştur. Dolayısıyla halkçı söylem ve hareketler, çeşitli ideolojilere eklemlenmiş biçimde bulunabilmektedirler.

Halkçılık birçok kavram gibi ilk kez Cumhuriyet döneminde gündeme gelmiş bir düşünsel ve siyasal olgu değildir. Geç

Osmanlı'da özellikle Jöntürkler arasında halk kavramının ve olgusunun gündeme geldiğini söylemek mümkün. Bunda 1908 Devrimi'ne giden sürecin önemli bir rolü vardır. Jöntürk geleneğinin bütün içkin elitistliğine rağmen, Abdülhamit rejimine karşı, biraz da zorunluluktan, halkı yanına almak gibi bir nosyonun giderek gündeme geldiği gözlenmektedir. Bu anlamda halkçılığın ortaya çıkması doğrudan doğruya yeni bir aydın sınıfının, Osmanlı özelinde Jöntürklerin, ortaya çıkması süreciyle paralellikler gösterir. Aslına bakılırsa Osmanlı'da gözlemleyebildiğimiz bu gelişmeler benzer yapısal özellikler gösteren dünyanın başka ülkelerinde de geçerlidir. Köhneleşmiş *(ancien)* siyasal rejimler, içsel nedenler bir yana, özellikle uluslararası sistemde varlıklarını sürdürebilmek için modernleşme sürecini kendi elleriyle ve de yeni bir aydın kesimi yaratarak çelişik bir şekilde yaşarlar. Bir yandan devletlerarası konumları gereği modernleşme zorunluluğu hisseden bu rejimler, diğer yandan geleneksel iktidar biçimlerini korumaya çalışırlar. Bu çelişkilerle dolu süreç aynı zamanda yeni bir aydın tipolojisi yaratır. Modernleşmenin doğrudan bir ürünü olarak gündeme gelen aydınlar modernleşme sürecini hızlandırmak ve mantıksal sonucuna ulaştırmak isterken sık sık köhne devlet aygıtlarıyla çatışmaya girmişlerdir. Örneğin Jöntürklerin büyük ölçüde Abdülhamit rejiminin modernleşen okullarında yetişmeleri bu açıdan bir raslantı olmasa gerek. Devletle olan mücadeleleri radikalleştikçe de halkı yanına alma gereksiniminin arttığı ve aydınların daha radikal çözümlere yöneldikleri görülür. Bu noktada halkçı düşüncelerin serpilip gelişmesinde yeni bir aydın tipolojisinin doğması merkezî bir rol oynar. Bütün dünyada özellikle 19. yüzyıl sonlarında oluşan bu yeni tipoloji hem eski rejimlerin geleneksel hem de Batı Avrupa'nın organik burjuva aydınlarından farklı karakteristikler gösterir. Jöntürk muhalefetinin gelişim süreci yukarıda anlattığımız dinamiklerle büyük ölçüde örtüşür. Jöntürkler, örneğin Osmanlı'nın Balkan vilayetlerinde, halkı kendi yanlarına çekme amacıyla 1908 Devrimi öncesinde propoganda faaliyetleri yürütmüşler, bu nedenle de zaman zaman halkçı bir söyleme başvurmuşlardır. Bu anlamda halkçılık söyleminin oluşması ve halk kavramına giderek artan vurguyu aslında yeni bir aydın kuşağının doğmasıyla ilişkilendirmek yerinde olur. Dolayısıyla Rusya ve Osmanlı gibi kapitalizme geçişleri gecikmiş ülkelerde halkçılık köylülere ve onların taleplerine referans verilerek değil, yeni bir aydın tipolojisinin doğması ve onun gereksinimleri açısından değerlendirilmelidir.

Osmanlı'da halkçılığın gelişmesinde uluslararası ideolojik etkilerin de önemini vurgulamak gerekir. Bilindiği gibi siyasal, toplumsal ve ekonomik büyük altüst oluşların yaşandığı 19. yüzyıl aynı zamanda bir ideolojiler çağıydı ve dünyanın birçok yöresi ideolojilerin esin kaynağı verdiği hareketlerle sarsıldı. Osmanlı da bu durumdan vareste değildi. Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli cemaatlerinde, özellikle Ermeniler içerisinde, halkçı düşünce ve hareketler görmek mümkün. Özellikle Rus halkçılığı, Narodnizm, Ermeni aydınlarını, Hınçakları örneğin, derinden etkilemiş bir düşünce sistemiydi. Osmanlı Müslümanları da gerek Ermeni halkçı hareketleri dolayımında, gerekse Tatar göçmenleri üzerinden ve de Makedonya'daki popülist ihtilalci hareketlerin etkisiyle halkçı düşüncelerle 19. yüzyılın sonlarında tanışmışlardı. Jöntürk hareketi, her ne kadar esas olarak kendi mecrası içinde geliştiyse de, Ermeni devrimci hareketlerinin halkçı söylemlerinden etkilenmişti. Tatar aydınları söz konusu olduğunda ise İsmail Gasprinski, Yusuf Akçura ve Hüseyinzade Ali'nin Osmanlı'da halkçı düşüncelerin gelişmesinde önemli bir rolü oldu. Onların temsil ettikleri halkçı görüşler, her ne kadar Rus Narodnizmi gibi devrimci bir içe-

rik taşımasalar da, halkçılık üzerinden Türk milliyetçiliğinin teorisinin oluşturulmasına katkıda bulundu.

1908 Jöntürk Devrimi sonrası II. Meşrutiyet döneminde halkçı düşüncenin gelişimi söz konusu olduğunda iki aydının adları ön plana çıkar. Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp. Büyük ölçüde etnik bir Türk milliyetçiliğinin damgasını vurduğu *Türk Yurdu* dergisinin editörü Yusuf Akçura derginin ayırt edici özelliklerinden birisinin "halkseven" olduğunu vurgular. *Türk Yurdu* çevresinin 1912'de yayımladığı *Halka Doğru* dergisi ise bizzat halkçı düşüncelerin yayılmasını amaçlar. Akçura'ya göre halk kırların yoksul köylüleri, küçük esnaf ve kentlerin ücretli emekçilerinden oluşmaktaydı. Bir başka deyişle, Akçura'nın halk kavramıyla kastettiği görece yoksul kesimlerdi. Ona göre, millet ve halk aynı şey değildi ve halkın ayırt edici özelliği bir anlamda sınıfsal olarak belirlenmesiydi. Oysa İttihatçıların İzmir eski katib-i umumisi Celâl Bayar'ın 1918'de İzmir'de çıkardığı bir başka *Halka Doğru* dergisine göre halk orta sınıflar demekti, ki, niteliksel olarak Akçura'nın halk kavramının neredeyse tamamen zıddıydı. Bayar gibilerin orta sınıflara vurgusunda kuşkusuz Birinci Dünya Savaşı'nın haksız ve spekülatif ortamında palazlanan önemli bir Müslüman/Türk ve "orta sınıfın", İttihatçıların bilinçli politikalarıyla serpilip gelişmesi gerçeğinin izlerini görmek mümkündür. Benzer bir gözlemi muhtemelen Ziya Gökap de yapmaktaydı, ancak onun halkçılık anlayışı, pratikte değilse bile en azından söylemsel düzeyde, savaşın yaratığı aşırılıkları ve sınıfsal uçurumların üzerini örtmeye yönelikti. Gökalp'in bu kavramdan anladığı her iki yaklaşımdan da farklıydı. Onun için halk güzidelerin, yani eğitimli elitlerin, dışında kalan bütün katmanlardı. Eğitimin ve soyut bir elit kavramının çizdiği çerçeve içerisinde belirleniyordu halk kavramı. Dolayısıyla eğitimsiz bir toprak ağası da halktan birisiydi, yoksul bir köylü de. Gökalp için halk, aralarında çıkar çatışması olmayan, birbirlerini tamamlayan, sınıfsız, kaynaşmış değişik grupların tamamını ifade ediyordu. Durkheim'ın izlerini taşıyan bu dayanışmacı bakış Kemalist Cumhuriyet'e devredilen halk kavramını da büyük ölçüde belirledi.

II. Meşrutiyet Dönemi halk ve halkçılık kavramlarına içkin önemli bir kültürel boyutu da geçerken not etmek gerekli. Bu da, diğer birçok Batılı olmayan ülkede de gözlemlenen, uygarlık ve kültür, Gökalp'in deyimiyle, medeniyet ile hars ikileminde ortaya çıkıyordu. Gerçekten de 19. yüzyıl ortalarından başlayarak Batı'dan neyin ne derece alınması gerektiği önemli bir tartışma konusu olagelmişti. Dönemin değişik entelektüel çevrelerinde hakim olan anlayış teknoloji ve bilim gibi Batı'nın daha evrensel değerlerini almak, ancak bunu alırken de ülkenin kendi tarihsel, geleneksel ve özel hayata dair değerlerinin korunmasıydı. Dolayısıyla hars kavramından kastedilen bize özgü değerlerdi ki bunların da kaynağı halkta, Anadolu'da bulunmaktaydı. İşte bu anlamda halk ve halkçılık kendi değerlerimizi bulabileceğimiz bir rezervuar olmakta, Batı'nın evrensel bazı değerleri alınırken, onun özsel, yıkıcı ve bünyemize uymayan değerlerine karşı koruyucu bir zırh olmaktaydı. Bu tutum büyük ölçüde Cumhuriyet döneminde terk edilmiştir çünkü Batılılaşmayı bir bütün olarak almak gerektiği vurgulanmış, dolayısıyla da özellikle yönetici elitler arasında medeniyet hars türü ayrımlar giderek daha az vurgulanır olmuştur.

Halkçılık kavramının sıkça gündeme geldiği bir dönem de Millî Mücadele dönemiydi. Bu yıllarda halkçılığın gündeme gelmesinin bir nedeni toplumun değişik kesimlerini ortak mücadele etrafında mobilize etmekti. Beri yandan, bu dönemde çeşitli sol ve İttihatçı grupların kendi halkçılık anlayışlarıyla ortaya çıkmalarına bir tepki olarak, benzer bir söylemle bu grup-

Kemalist halkçılık ilkesi, bir kutupta liberal-bireyci, diğer kutupta sosyalist-kollektivist çağrışımlara karşı önlem almaya dikkat eden, korporatist bir anlayışı yansıtır. "Halk", sınıfsal veya toplumsal bir özne olarak değil, millilik vasfının otantik taşıyıcısı olarak düşünülür ve yükümlendirilir.

ların önünü kesme kaygısı da gözlenmekteydi. Yine aynı şekilde, Sovyetlerle iyi ilişkilerin geliştirilmesi için de halkçılığa vurgu yapıldığı vurgulanmıştır. Frunze ve Aralov gibi Sovyet diplomatlarıyla yapılan söyleşilerde sık sık halk kavramından emekçilerin kastedildiği izlenimi yaratılsa da böylesi bir bakış Atatürk ve çevresinde gözlemlenebilen başat eğilim hiçbir zaman olmamıştır.

Millî Mücadele halkçılığı söz konusu olduğunda gözden kaçırılan bir önemli tarihsel olgu da yerellik merkeziyetçilik ekseninde gözlemlenen çatışmayla ilgilidir. Millî Mücadele yıllarında yeşeren birçok hareket için halkçılık anti-elitizm ve merkezî bir devlet yaklaşımının tersinde somutlanıyordı. Anadolu'da gündeme gelen birçok yerelci ulusal kurtuluş hareketinin anti-bürokratik ve merkeziyetçilik karşıtı söylemini de aslında halkçılık bağlamında düşünmek gerekir, ki ne yazık ki bu konuda henüz ayrıntılı çalışmalar yapılmamıştır.

Halkçılık söylemi 1923 sonrası Cumhuriyet yıllarında da üzerinde önemle durulan bir söylem oldu ve zaman içinde çeşitli değişikliklere ve vurgu kaymalarına uğrayarak önemini muhafaza etti. Atatürk'ün *Halkçılık Programı* adlı metni daha 1921 yılında Anayasasının içeriğinde gözlemlenebilmekteydi. Nisan 1923'te kabul edilen 9 Umde'de ve CHP'nin Ekim 1927'deki İkinci Kurultayı'nda halkçılık düşüncesinin izlerini görmek mümkündür. CHP'nin 1931 ve 1935'teki Üçüncü ve Dördüncü Kurultaylarında Halkçılık diğer ilkelerin yanında partinin temel vasıflarından birisi olarak kabul edilmiştir. Süreç içinde değişmesine rağmen halkçılık anlayışında süreklilikler gözlemlemek mümkün. En genelde ve değişmeden süregiden halkçılıkla cumhuriyetçiliğin ilişkisiydi. Cumhuriyet'le beraber gündeme gelen halkçılık anlayışının en belirgin özelliği "hakimiyet-i milliye" kavramında somutlaşıyordu ve bu kavram cumhuriyetçilik ilkesinin altyapısını oluşturuyordu. Söylenmek istenen yeni rejimde siyasal iktidarın meşruiyet kaynağının halkta olduğuydu. Osmanlı hanedanından kaynaklanan meşruiyet olsun, dinsel kaynaklı herhangi bir meşruiyet olsun, artık yerini radikal ve kalıcı bir şekilde halkın egemenliğinde merkezlenen ve meşrulaşan bir söyleme bırakıyordu. Gerçi egemenliğin bölünmezliği ve halka ait olduğu 1920'de I. Meclis'te açık seçik gündeme getirilmişti, fakat Cumhuriyet'le beraber, gerçek yaşamın kendisinde halkın egemen olup olmamasının ötesinde, halk ve millet egemenliği kavramı söylemsel düzeyde iyiden iyiye perçinlenmiş oldu.

Halkçılık anlayışının altında yatan vurgu cumhuriyetçiliğe yönelik olduğu kadar milliyetçilikle de örtüşüyordu. Halk bir kere Gökalp'in tanımladığı biçimiyle algılandığında, neredeyse milletle özdeş-

Selim Sırrı Tarcan

HANDE ÖZKAN

1874 yılında Yenişehir (Mora)'da doğdu ve 1956 yılında İstanbul'da hayata veda etti. Lise eğitimini Galatasaray Sultanisi'nde gördükten sonra Berri-i Hümayun'da okudu. Ardından istihkâm subayı olarak İzmir'e tayin oldu (1896). İzmir'de kaldığı dört yıl boyunca *Hizmet* gazetesinde yazarlık da yapan Selim Sırrı'nın Galatasary Sultanisi'nde beden eğitimi hocası olan Faik Üstünidman'ın etkisiyle jimnastiğe duyduğu ilgi giderek arttı. Nitekim bu dönemde İdadî Mektebi'nden başlayarak çeşitli okullarda beden eğitimi dersleri verdi. Selim Sırrı'nın 1898 yılında İzmir'de, futbol oynayan ilk Türk olarak tarihe geçtiği de söylenir. İstanbul'a döndüğünde yüzbaşı olan Selim Sırrı bu dönemde sporla ilgili yazılar da kaleme aldı. Aynı zamanda birçok okulda beden eğitimi hocası olarak görev yaptı. Sporun eğitim açısından büyük önem taşıdığına inanan Selim Sırrı 1908 yılında beden eğitimi öğretmeni yetiştiren "Terbiye-i Bedeniye Mektebi"ni açtı. Henüz kendi jimnastik ekolünü geliştirmemiş olan Selim Sırrı bu okulda hocası Faik Üstündiman'ın da benimsediği aletli ve zor hareketlerden oluşan *John-Amoros* jimnastiğini uyguladı. Selim Sırrı'nın 1909 yılında devlet adına beden eğitimi öğrenimi görmek üzere İsveç'e gönderilmesi üzerine okul kapandı. İsveç'te *John-Amoros* okulu karşısında giderek yaygınlaşan yeni bir jimnastik okuluyla tanışan Selim Sırrı 1910 yılında Türkiye'ye döndü ve Osmaniye Mekabi'nin Terbiye-i Bedeniye Müfettişi oldu. Bu dönemde Erkek Öğretmen Okulunda vermeye başladığı beden eğitimi dersleri sayesinde İsveç'te öğ-

leşmişti gerçi, ama yine de halk kavramının bir nüansa işaret ettiğini görmek gerekli. Çokuluslu bir imparatorluktan, ister kültürel, ister etnik düzeyde temellensin, "tamamen" Türk olan bir kimliğe geçerken, toplumsal ve ekonomik düzlemde halk da yine ortak amaçlar etrafında birleşmiş, bölünmez, birbirine benzer ve birbirini bütünleyen, standartlaşmış bir toplumsal bütünlüğe işaret etmeliydi. Bir başka deyişle, milliyetçilik tarihsel, etnik ve kültürel bir tekdüzeliğe gönderme yaparken, halkçılık bu tekdüzeliği toplumsal dokuda temellendiriyordu. Elbette bütün bunlarla ilintili bir başka husus da Osmanlı'da kullanılan "millet" kavramının dinî birtakım çağrışımları olmasıydı. Halk kavramının bu noktada da işlevsel olduğunu, özellikle 1920'lerin başında işaret etmek gerekiyor.

Siyasal egemenlik anlayışının tek ve bölünmez bir tarzda tarifi emperyal yapılı ülkelerde ancak *birleştirici* ve *çoğulcu* bir millet ve halk anlayışıyla gündeme gelebilmişti. Nitekim Osmanlı'nın son döneminde gözlemlenen devletin merkezîleşme çabaları Osmanlıcılık türü bir ideolojik çatı altında çeşitli cemaatlerin toplamında somutlanan, ama yine de genel bir millet ve halk anlayışıyla uyumlandırılmaya çalışılmıştı. Ancak egemenliğin meşru kaynağının bir hanedan ya da dinsel bir simgede

rendiği beden eğitimi yöntemlerini yayma fırsatını buldu. Selim Sırrı'nın 1911 yılında açtığı "Terbiye-i Bedeniye Mektebi" de ilkine kıyasla çok daha bilimsel yöntemler kullanan, hem teorik hem de uygulamalı eğitim veren bir okuldu.

Selim Sırrı'nın spor alanındaki en büyük başarılarından biri hiç kuşkusuz, önce Osmanlı İmparatorluğu'nun ve ardından Türkiye'nin Olimpiyat Oyunları'na katılması konusunda gösterdiği çabadır. Olimpik hareketin Türkiye coğrafyasındaki ilk adımları, modern Olimpiyat Oyunları'nın kurucusu olan Baron Pierre de Coubertin'in Olimpiyat Oyunları'nı dünya genelinde yaymak için çalıştığı bir dönemde atıldı. Coubertin 1907 yılında Selim Sırrı'ya Osmanlı İmparatorluğu'nun Olimpiyat Komitesindeki temsilcisi olmasını önerdiğinde bunun mümkün olamayacağını söyleyen Selim Sırrı, kısa bir süre sonra II. Meşrutiyet'in tanıdığı dernek kurma özgürlüğünden yararlanarak 1908 yılında gazeteci Ali İhsan Tokgöz'ün

Selim Sırrı (Tarcan), folklor ve sporun, millet inşası ve modernleşme için kullanımının idealisti ve ideologu olduğu kadar, atak uygulayıcısıdır da.

başkanlığını, kendisinin de genel sekreterliğini üstlendiği Türkiye Millî Olimpiyat Komitesi'ni kurdu. Bu tarihten itibaren Uluslararası Olimpiyat Komitesi'nin toplantılarına katılan Se-

olmadığı durumlarda, millete ve halka dayanan bir anlayış haliyle tek ve bölünmez, içerisinde tezatların, sınıfların, farklılıkların minimuma indirgendiği bir halk ve millet kavramına da ihtiyaç duyar. İşte Cumhuriyet ile gündeme gelen "sınıfsız, kaynaşmış bir kitleyiz" şiarını bu anlamda tarihsel bağlamına oturmak gerekir. Dolayısıyla, genel kanının aksine, Türkiye'de "sınıfsız, kaynaşmış kitleye" vurgu sınıf çatışmasını esas kabul eden sosyalist ya da komünist hareketlerden çok Osmanlı'nın toplumsal ve siyasal yapısına karşı öne çıkarılmış, milliyetçi bir söylemin yapı taşlarından birisiydi. Vurguyu burada sosyalizm, komünizm korkusundan kaydırmak Tek Parti dönemi elitlerinin böyle bir korkudan uzak yaşadıkları anlamına gelmemeli elbette. Gerek 1917 Bolşevik Devrimi, gerekse de Balkanlar'da Birinci Dünya Savaşı sonrası büyük altüst oluşlar Türkiye'deki yönetici elitleri sarsmış, birçoğunu korkutmuştu. 1930'larda biraz da zorunluluktan devletçi bir sanayileşme sürecine girildiğinde parti içinde Recep Peker gibi katı anti-liberal ve anti-sosyalistlerin bir proleterleşme olgusunun doğmasından korktuklarını, her halükârda böylesi bir gelişmenin önünü ve önlemini almayı düşündüklerini, bunları açık seçik yazılarında ifade ettiklerini biliyoruz. Ancak yine de gerek işçi sınıfının sayısal gerekse de

lim Sırrı 1911 yılı boyunca komitenin düzenlediği toplantılarda Osmanlı İmparatorluğu'nu başarıyla temsil etti ve nihayet Budapeşte'de yapılan toplantıda (1911) Osmanlı Devleti resmî üye olarak kabul edildi.

Kırka yakın farklı spor dalıyla ilgili çalışması bulunan Selim Sırrı, 1913 yılında bir futbol federasyonunun kurulması için ilk girişimde bulunan kişidir. Ancak Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle bu girişim sonuçsuz kaldı. Selim Sırrı ayrıca kişisel çabaları sonucunda 12 Mayıs 1916 tarihinde Türkiye'de ilk *İdman Bayramı*'nın kutlanmasını sağladı. Sonraki yıllarda adı önce Kaim Cihan Müsabakalarına İştirak Cemiyeti ve Türkiye Millî Olimpiyat Komitesi olarak değiştirilen oluşumda genel sekreterlik görevini üstlendi. Cumhuriyetin ilanını izleyen günlerde Türkiye Millî Olimpiyat Komitesi'nin yönetiminde değişikliğe gidildi ve Selim Sırrı başkanlığa getirildi. Ancak Baron Pierre de Coubertin'in 1925 yılında Uluslararası Olimpiyat Komitesi'nden ayrılması üzerine Selim Sırrı da başkanlık görevini bıraktı, ancak komite bünyesinde çalışmayı 1930 yılına kadar sürdürdü. Millî Eğitim başmüfettişliğinde çalıştıktan sonra emekliye ayrılan Selim Sırrı bundan sonra da beden eğitiminin okullarda yaygınlaşması için çalıştı. 1933-1935 yılları arasında radyoda beden eğitimi ve sporla ilgili konferanslar verdi. 1935-1946 yılları arasında Ordu milletvekili olarak Meclis'te görev yaptı.

Selim Sırrı Tarcan Türkiye'de Batılı anlamda spor ve beden eğitiminin benimsenmesi ve yaygınlaşması yolunda emek veren en önemli isimlerden biridir. Selim Sırrı'nın düşüncesinde spor bir boş zaman eğlencesi ya da üstün bir becerinin getirdiği bir akrobatlık ya da maceraperestlikten ziyade, her insanın yapabileceği ve yapması gereken, hem bedensel hem de ruhsal gelişmede ve terbiyede önemli bir rol oynayan bir vasıtadır (Bilge, s. 49). Kendisi anılarında sporun Türkiye'ye ilk olarak jimnastik adı altında Galatasaray Sultanîsi ara-

eylemsel zayıflığı; beri yandan sosyalistlerin pek de kayda değer güçlerinin olmadıkları bir ortamda "sınıfsız, kaynaşmış bir kitleye" bu denli obsesif korkunun temelinde başka şeyleri aramak gerekir ki ilk başta akla gelen yakın geçmişteki bölünme sendromuyla benzer gelişmelere yol açabilecek bazı toplumsal ve etnik dinamiklerin hâlâ ülkenin özellikle belirli bir bölgesinde varlığını sürdürüyor olmasıdır. Kuşkusuz bir başka önemli neden de yönetici elitin, bir komünizm öcüsü göstererek, aslında toplumdaki her türlü farklılık ve çeşitliliğe olan tahammülsüzlüğü ve bu ortamda siyasal iktidarını herhangi bir meydan okumaya maruz kalmadan sürdürmesidir.

Jean Jacques Rousseau'dan etkilendiği açık olan bu tür bir siyasal demokrasi anlayışı halkı ve milleti olabildiğince soyut, somut tarihsel belirlenimlerinden arındırılmış, tek ve bölünmez tanımlayarak aslında tekile karşı genelin, bireye karşı devletin ya da kitlelere karşı halkın temsilcisi iddiasındaki iktidardaki elitlerin ellerini güçlendirmekteydi. Halk kavramının bir kere böylesi bir tanımı yapıldığında devlette olsun, sivil toplumda olsun, doğabilecek tüm partiküleristik iktidar odakları veya muhalefet, ister istemez halkın ve "genel çıkarın" düşmanı konumunda gösterilebilecekti. (François Furet'nin Fransız Devrimi sonrası halk ve milletin bu tür bir

cılığıyla girdiğini anlatmaktadır. Ancak bu dönemde yapılan beden eğitimi derslerinin bilimsel bir yönü olmayıp bedeni ve ruhu terbiye etmeyi de amaçlamamaktadır. Bedensel faaliyetler o dönemde daha çok kişisel bir beceri olarak algılanmakta ve uygulanmaktadır. Selim Sırrı'nın Galatasaray'da hocası olan Faik Üstünidman'ın uyguladığı yöntem, aletli ve zor hareketlerden oluşan Alman jimnastiğidir:

"O zamanlar bu dersdeki hareketleri (idmanlar bazı aletler üzerinde yapılan marifetlerden olduğundan) her kuvvetli, çevik adamın yapabileceği düşünülerek jimnastik hocalığı bir ustalık sanılıyordu. Ondan dolayı da bunun ilimle, fen-i terbiye ile, ruhiyatla, hıfzıssıhatla alakası düşünülmediği için bir Bonmarşe satıcısı jimnastik hocası olabiliyordu." *

Selim Sırrı ağır, sıkı disiplin, cesaret ve beceri gerektiren Alman jimnastiğine karşı çok daha kolay, vücuda fazla yüklenmeyen, herkesin yapabileceği ve insanın sağlığı açısından da fayda taşıyan hareketler içeren İsveç jimnastiğini benimsemiş ve bu okulun yaygınlaşması için çalışmıştır. Herkesin kendi vücuduna ve becerisine göre uyarlayabileceği bu jimnastik sistemi vücutta uyum sağlayarak ruhsal bir gelişimin de sağlıklı bir biçimde gerçekleşmesini amaçlamaktadır. Selim Sırrı'ya göre beden terbiyesi genel anlamda terbiyenin temelidir. Dolayısıyla jimnastiğin de sportif mahiyetinin yanında pedagojik ve psikolojik bir nitelik taşıması gerekmektedir. Selim Sırrı'nın düşüncesinde iyi beden terbiyesi almış bir halk, çok iyi teçhizatlı bir orduya bedeldir (Tarcan, Bugünkü Almanya, 1930). Keza Kemalizm de sporu ve beden eğitimini ulusal bütünlüğün pekişmesinde önemli bir araç olarak görmektedir. "Sağlam kafa sağlam vücutta bulunur" şiarı bir yandan Almanya ve İtalya'da gözlemlendiği gibi güçlü, sağ-

(*) Burada bahsedilen Galatasaray Sultanisi'nin üçüncü beden öğretmeni Martinetti'dir. Bir Fransız olan Martinetti aynı zamanda Beyoğlu bonmarşe satıcılarındandır.

özdeşleştirilmesiyle "devrim düşmanlarına" karşı uygulanan Jakoben terör arasında kurduğu ilişkiyi burada hatırlamakta fayda var.) Halkçılık anlayışının bu tür tarihsel, teorik ve pratik donanımlarla gündeme getirildiği ülkelerde ister istemez siyasal güce hakim olanın halkçı söylemi tekeline geçirmesiyle, yani kendisinin ve yalnız kendisinin halkı temsil ettiğini ilan etmesiyle, toplumdaki her türlü farklılığa kuşkuyla ve hoşgörüsüz yaklaşacağı aşikâr; özellikle de söz konusu ülke kişisel hak ve özgürlük kavramının güdük kaldığı, devletin keyfi yönetim tarzının geleneksel olarak güçlü olduğu, yönetenlerin yönettiklerine hesap verme geleneğinin zayıf olduğu bir ülkeyse. Sonuç olarak halkçı söyleminin gerçekten somut halk kitleleriyle pratikte buluşup buluşmadığı bir yana, bu tür bir halkçılık anlayışının "aydınlanmış despotculuğun" farklı bir biçimde sürdürüleceği ortamı hazırlamasına da şaşmamalı ve genç Türkiye'nin halkçılık anlayışında bu tür öğelerin gücünü görmek gerekli.

Halk kavramının bu tür bir soyutlukta ve nitelikte kavranmasının Cumhuriyet'in gelişim yönü açısından bir başka siyasal ve entelektüel anlamı da artık devletle yönetilenler arasında herhangi bir "aracı" kurum, yapı ya da toplumsal oluşumun gereksiz ve yersiz olarak görülmesidir. El-

lıklı ve zinde bir ırkın temellerini atmayı hedeflerken diğer yandan da spor etkinliklerinin ulusal bir sosyalleşme ve kaynaşma yöntemi olduğunu ortaya koymaktadır. Beden terbiyesi hem Selim Sırrı hem de Kemalist aydın çevresi açısından milletlerin en temel meselelerinden biridir. Hatta Tarcan'a göre 20. yüzyılın ilk yarısında "her millet fikirle beden arasında bir muvazenet tesisine" çalışmaktadır (Tarcan, Garpta Hayat, 1929).

Selim Sırrı sporculuğunun ve eğitimciliğinin yanı sıra folklor alanında yaptığı çalışmalarla da iz bırakmış bir aydındır. Folklor araştırmalarını millî bir vazife olarak ele almakta; folklorun büyük olaylar ve şahsiyetler üzerinde yoğunlaşan tarih biliminin tersine halkla uğraşmasını çok önemli bulmaktadır. Folklor bu anlamda hem milletin mazisini canlı tutmakta hem de bir ülkenin siyasî boyuttaki temsiline katkıda bulunmaktadır. Selim Sırrı'nın folklor tanımı bir hayli geniştir; folkloru "vücuda getiren şeyin hurafeler, anâneler, masallar, darb-ı meseller, destanlar, türküler, millî rakslar olduğunu söyler" ve "folklor disiplinine Avrupa'da yaşandığı gibi türler arasında belli bir hiyerarşi kurarak değil, tersine türlerin çeşitliliğini vurgulayacak bir şekilde" yaklaşır (Öztürkmen, s. 38,39). Selim Sırrı'nın Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde halk danslarına duymaya başladığı ilgi, Cumhuriyet döneminde halk danslarının millî bir sembol olarak evrilmesiyle neticelenir. 1896-1900 Yılları arasında kaldığı İzmir'de zeybek oyunuyla ilgilenen Selim Sırrı 1916 yılında kesin bir yöntemi ve belirli figürleri olan standartlaşmış yeni bir zeybek tasarlamaya başlar. Millî raksın bir salon dansı olmasının gerekli olduğuna inandığından sert hareketleri zeybekten çıkarır ve "neredeyse Oryantalist bir egzotiklik anlayışı içinde ... Batılı bir forma zeybek oyunlarının özgün motiflerini ekleme yoluna gider" (Öztürkmen, s. 227). Bilindiği üzere Ziya Gökalp'in ünlü hars-medeniyet ayrımının bir

bette bu durum Türkiye deneyimiyle sınırlı addedilemez. Ulusal devletler kendi halklarıyla mümkünse aralarında ne dinî, ne de dünyevî birtakım aracı kurumların oluşmasını tercih ederler. Oysa böyle bir durum emperyal yapılar söz konusu olduğunda çok da fazla sorun yaratmayacak bir tarzdır. Osmanlı döneminde belirli bir somutluk ve çeşitlilik ekseninde temellenmiş değişik cemaatler ile devlet yönetimi arasında çeşitli arabulucu (mediating) kurumlar vardı, aslına bakılırsa bu aynı zamanda bir gereksinimdi. Örneğin Müslüman cemaatler açısından tarikatların zaman zaman böyle bir işlevi yerine getirdiği söylenebilinir. Cumhuriyet'le olan ise bu ara mekanizmaların hepsinin ortadan kaldırılmasıdır doğal olarak. Dolayısıyla "Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" ilkesiyle kastedilen sadece egemenliğin kaynağının ve meşruiyetinin yeniden tanımlanmasının ötesinde, artık bir takım ara mekanizmalara da gerek olmadığı vurgulanmak isteniyordu. Artık önemli olan "halk" adına konuşma tekelini eline almak ve halkın dışına düşmemekti. Buradaki halk ve millet kavramlarının aşağı yukarı aynı şeyi ifade ettiği düşünüldüğünde, halkın ve milletin dışına düşmek neredeyse bir düşman konumuna düşmekle eşdeğer olacaktı mantıksal ve pratik olarak.

uzantısı olan ve Batı tekniğini yerli bir içerikle harmanlayan bu yöntem, müzikten dansa kültür alanındaki Kemalist reformların temel izleği olmuştur. 1916 yılındaki İdman Bayramı'nda sergilenen ve sonraki yıllarda kadınları da bünyesine katan Tarcan zeybeğinin en önemli noktası aynen sporda olduğu gibi kolektif, yani sosyallik içeren bir etkinlik olmasıdır. Bir yandan da Türkiye coğrafyasına özgü öğeleri Batı yöntemleriyle bir araya getiren son derece "medenî" bir millî dans olarak Türkiye'yi temsil edecektir. Ancak Mustaf Kemal'den de büyük övgüler almış olan Tarcan zeybeği hiçbir zaman Türkiye'nin millî dansı olamadan kültür tarihinin ve Kemalist modernleşme projesinin son derece ilginç deneylerinden biri olarak kalmıştır.

Sporculuğunun yanında eğitimci olarak da görülen Selim Sırrı Tarcan yabancı ülkelere yapmış olduğu gezilerinin ve radyo konferanslarının yer aldığı kitaplarında Batılılaşma mantığı üzerinden eğitim ve terbiyeye bakmış; genel kültür ve sosyal hayatla ilgili gözlemlerini bir "beden terbiyecisi" ve eğitimci olarak aktarmıştır. Yayımlanmış kitapları şunlardır: *Beden Terbiyesi: Oyun-Jimnastik-Spor* (1932), *Bugünkü Almanya: Yardımcı Kıraat* (1930), *Çelimsiz ve Anormal Çocuklar: İtalya'da 'Çocuklar Evi', Belçika'da 'Çifte Evler', Almanya'da 'Kinderheim'lar* (1944), *Çocuklara Sağlık Öğütleri* (1935), *Gençlerle Baş Başa Nasıl Mesut Olabiliriz?* (1944), *Halk Dansları ve Tarcan Zeybeği* (1948), *Köy Mekteplerinde Beden Terbiyesi* (1933), *Müziğin Dili* (1945), *Nasıl Konuşmalı* (1939), *Olmuş Şeyler* (1950), *Radyo Koferanslarım* (1935), *Selim Sırrı Tarcan: Hatıralarım, Spor Pedagojisi* (1943), *Şimalin Üç İrfan Diyarı: Finlandiya, İsveç, Danimarka* (1940), *Türkler'de Beden İdmanları* (193?), *Yaşama Bilgisi* (1942), *Yaşama Öğütleri* (1948), *Yeni ve Eski Olimpiyatlar* (1948), *Yurtdışında Londra'da Gördüklerim* (1948), *Vakitsiz İhtiyarlamanın Sebepleri ve Daima Genç Kalmanın Sırları* (1947).

Bir kere böyle tanımlanan halk kavramının siyasal yapılanma açısından da etkileri olduğunu düşünmek gerekiyor. Atatürk'ün daha Halk Fırkası'nı kurmak üzere çalışmalarını yürütürken sıkça vurguladığı gibi halk bir kere içinde tezatların ve çelişkilerin olmadığı bir bütünsel yapı olarak algılandığında, bu yapısal özelliğin siyasal biçime yansımasının bir Tek Parti modeli olması da az çok kaçınılmaz oluyor. Gerçekten de Atatürk'ün Halk Fırkası projesini anlattığı konuşması incelendiğinde ülkenin parti mücadelelerinden çok çektiği, aslında halkın yekpare bir bütün olduğu ve particiliğin ülkeye zarar verdiği türünden mesajlarla tek partici bir siyasal anlayışın ipuçlarını daha 1923 gibi erken bir tarihten itibaren verdiği gözlemlenmektedir. Dolayısıyla 1925 Takriri Sükun Kanunu sonrası fiilen Tek Parti rejiminin kurulmasının, dönemin tarihsel meşrulaştırıcı itkileri ne olursa olsun, düşünsel ve ideolojik kökenlerinin çok daha önceden halkçılık anlayışında somutlaştığını gözlemlemek olası. Dolayısıyla halkçılık kavramının böyle tanımlanmasının daha başından demokratik açılımların önünü tıkayıcı bir işlevi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Halkçılık söylemi tesanütçülük adı verilen Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'nin solidarizminin (dayanışmacılık) de önemli et-

Kemalist halkçılık, orta sınıf popülizminin yörüngesindedir. Belki milliyetçi köycülük söyleminin açılımları dışında, aşağı sınıflar görülmez/görünmezleştirirler. Millî kimliğin taşıyıcılığından soyunmuş 'yalın' haliyle halk, yani ahali, tekinsiz sayılır. "Cahil yığınlar", modernleşme ülküsü ve toplum düzeni/intizamı/inzibatı açısından tehdit olarak görülürler.

kilerini taşır. Durkheim'ın adına da zaman zaman atfedilen solidarist düşünceye göre toplum kendi içinde çatışan değil, birbirilerini tamamlayan unsurların oluşturduğu bir bütünlük anlayışı üzerine temellenir. Toplumda çatışma değil, ahenk, uyum esastır. Özellikle liberal düşüncenin bireyi öne çıkaran, toplumu ya da cemaati geri plana atan düşünce sistemine karşı toplumsal dayanışmayı öngörür ki bu yönüyle özellikle anti-liberal bir görüş olduğu gibi anti-sosyalist de bir içerik taşır. Gökalp gibi Osmanlı aydınlarını derinden etkilemiş tesanütçülük, Cumhuriyet aydınlarının da önem verdikleri bir düşünce sistemi olmuş, halkçı düşüncenin toplum tasavvurunu biçimlendirmiştir. Geç Osmanlı aydınlarında toplumsal yönü önde olan tesanütçülük 1930'lar Türkiyesi'nde toplumsal ahengin garantörü olan devlette, onun da üzerinden karizmatik şefte cisimlenen bir toplumsal harmoni projesine dönüşmüştür. Bu açıdan bakıldığında da Türkiye tipi halkçılığın gözlemlendiği ülkelerde lider kültüne yapılan vurguyu doğal karşılamak gerekir.

Yukarıda felsefî ve tarihsel köklerini çizmeye çalıştığımız Kemalist halkçılık anlayışının tepe noktasına ulaşması büyük ölçüde 1930'lu yıllarda olmuştur. Gerçi Gökalp'den gelen halk tanımı 1920'lerde rejimin önde gelenleri tarafından savunulmuş, halk kavramı tanımlanırken Türkiye'de henüz sınıfların, özellikle de işçi sınıfının ve burjuvazinin olmadığı, dolayısıyla "biraz parası olanlara da düşman olacak değiliz" biçiminde Atatürk tarafından konu ortaya konmuştur. Ancak 1930 hem ekonomide hem de siyasette bir dönüm noktası teşkil etmiş, bu tarihten sonra ekonomide devletçilik, siyasette ise daha da katılaşmış, içine kapanmış, yer yer aşırı

bir milliyetçiğin gözlemlendiği, devletle partinin bütünleştiği ve pekiştirildiği bir döneme girilmiştir. Bu anlamda, ilk bakışta biraz ironik görülmesine rağmen, 1930'ların Türkiyesinde halkçı bir söylem eskisine nazaran aydınlar ve yüksek devlet erkânı tarafından daha sık gündeme getirilmiştir. Örneğin Halkevleri, pratikte değilse bile, teoride halkçı ideolojinin tartışılacağı ve aydınların halka gitmesine yardımcı olacak kurumlar olarak ortaya çıkmışlardır çünkü Serbest Fırka deneyiminden dersler çıkaran yeni rejim kitle tabanını genişletme kaygısı gütmüştür.

Türkiye'de Tek Parti dönemi halkçılığının en önemli bileşenlerinden birisini köycülük teşkil eder. Gerçekten de Türkiye nüfusunun çok büyük bir bölümünü oluşturan köylülere yönelik böylesi bir halkçı tavır önemlidir. Ancak köycülükte somutlanan halkçılığın da elitist bir halkçılık olduğu, tepeden ve devletlü olduğu görülmektedir. Zaten Köy Enstitüleri pratiği bir yana bırakılırsa Türkiye'de köycülük söylemsel düzeyi aşamamış, köylü kitlelere mal olmamıştır. Köycülükten en genel anlamda amaçlanan köylülerin köylerinde kalması, böylece proleterleşmelerinin önlenmesi; eğitim götürülerek hem kültürel hem de ekonomik anlamda kırsal kesimin dönüştürülmesidir. Büyük ölçüde kentleşme ve sanayileşme karşıtı bir söylem olan köycülüğün dönemin entelektüelleri üzerinde etkili olduğu gözlenmektedir. Ancak köycülük o denli soyut, içeriğinde o denli toplumsal ilişkiler göz ardı edilerek gündeme getirilmiştir ki sonuçta, ironiktir, önemli ölçüde elitist bir hamle olmanın ötesine gidememiştir. (Köycülük üzerine daha ayrıntılı bir yazı için bakınız bu ciltteki *Köycülük* başlıklı yazı.)

Türkiye'de Tek Parti dönemi halkçılığı büyük ölçüde elitist, tepeden, bürokratik, anti-liberal ve anti-demokratik olmuştur. En güzel ifadesini "halka rağmen, halk için" sloganında bulan bu anlayışın yerleşmesinde Millî Mücadele yıllarında kitlelerin, özellikle de köylülerin, aktif hareketliliğinin bulunmaması da önemli bir rol oynamıştır. Gerçekten de köylüler Millî Mücadele'de aktif rol oynamamışlar, 1910'ların başından beri cephelerde çarpışan bu insanlar için bu son savaş da sanki diğerlerinin basit bir devamı gibi algılanmıştır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Yaban* adlı romanında da anlatılan aslında köylünün bu dönemdeki ilgisizliğidir. Hal böyle olunca zaten kuşaklar boyunca elitist bir gelenek içinde yetişen Cumhuriyet'i kuran kadrolar üzerinde tabandan bir baskı gelmemiş, kendilerini bu ortamda özellikle de kültürel olarak bağımsız hissedebilmişlerdir. Biraz da bu nedenledir ki toplumu dönüştürülecek bir proje olarak görmüşler, gerektiğinde halkın ne istediğinden, ne özlediğinden bağımsız olarak kültürel bir "süper Batılılaşma" programını uygulamaya geçirmeyi deneyebilmişlerdir.

Tek Parti döneminde görülen halkçılık 1946 sonrası büyük ölçüde değişmiş ve Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle daha az elitist, daha çok kamuoyunun düşüncelerini ve duygularını dikkate alan bir tarza geçilmiştir. Bunda kuşkusuz çok partili bir hayata geçilmesinin rolü olmuştur. 1960'lar ve 1970'lerde ise farklı halkçı politikalar gündeme gelmiş, ithal ikameci sanayileşmenin altyapısını oluşturduğu bir ortamda halkçılık da daha politik, aşağıdan, yavaş yavaş kentsel nüfusun da dikkate alındığı bir tür popülizm gündeme gelmiştir. 1980'li yıllarda askerlerin ve Turgut Özal'ın sürdürdükleri neoliberal politikalarla halkçılık söylemi sadece rafa kaldırılmamış, aynı zamanda halkçı olmak siyasal bir dinozorluk olarak telakki edilmiştir. ❐

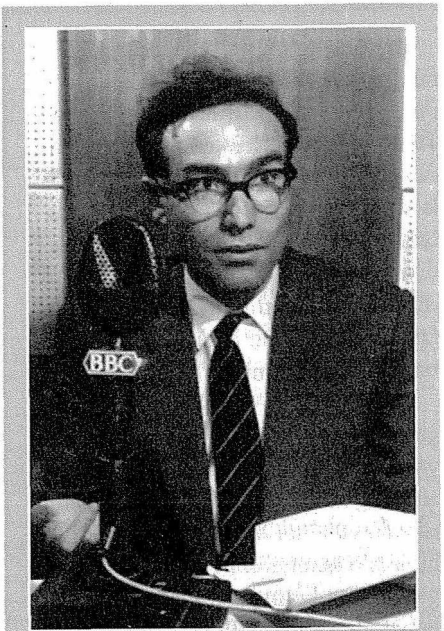
Türkiye'de Köycülük

M. ASIM KARAÖMERLİOĞLU

Türkiye'de 20. yüzyılın çok büyük bir bölümüne damgasını vurmuş en önemli özgünlüklerinden birisi ağırlıklı olarak bir köylü toplumu olarak kalmasıdır. Bunu söylemek bütün bu süreç boyunca gerek kentleşmenin, gerek kapitalistleşmenin gelişimini ve bunların ülke politikasının belirleyeni olduğu gerçeğini değiştirmiyorsa da, söz konusu olan toplumsal dokuya sinmiş bir köylü olma durumunun kendisini kültürde, demokratik geleneklerin zayıflığında ve buna benzer alanlarda gösteriyor olmasıdır. Köylü olma durumunun toplumsal ve kültürel yaşamdaki çeşitli etkileri ayrıntılı bir şekilde dikkate alınmadı oysa. Türkiye'de köy ve köylülük üzerinde kafa yoranların büyük bir kısmı konuyu yapısal yönlerinden ele aldılar, özellikle kırsal yapının ve üretim ilişkilerinin biraz da mekanik bir analizi bağlamında. Ancak bu olgunun ortaya çıkmasında ve sürdürülmesinde önemli bir yeri olan ideolojik tutumlar, yaklaşımlar, zihniyet, devlet politikaları gibi daha öznel etkenlerin rolü üzerinde yeterince durulmadı.

Oysa genelde kültür, özelde düşünceler, özellikle de siyasal hareketlere esin kaynağı olmuş ya da devlet politikalarına yön vermişlerse, tarihsel süreçte önemli ve etkin bir rol oynarlar. Aslına bakılırsa dünya tarih yazıcılığında 1980'ler sonrası giderek etkinliğini artıran kültürel tarihçiliğin teorisyenleri kültürün gerçekliğin kendisini dahi yeniden kurduğunu iddia etmektedirler. Bu açıdan bakıldığında Tek Parti döneminin ünlü köycülük söyleminin analizi bize Türkiye'deki bu köy ve köylü etkisi söz konusu olduğunda önemli ipuçları verebilir. Ayrıca karşılaştırmalı tarih açısından bakıldığında Türkiye'deki köycülük örneğinin genel olarak Avrupa'nın iki savaşarası entelektüel tarihine katkısını görmek açısından da köycülük hiç şüphesiz çok önemli.

Köycülük ve benzeri düşünceler 19. yüzyılının sonlarından itibaren gelişmiş kapitalist ülkelerde gözlemleniyor. Bunda en büyük etken kuşkusuz kentleşmenin ve özellikle de sanayileşmenin eskimiş toplumsal yapıları, tarzları, değerleri, kültürleri ve birçok diğer etmeni kökünden değiştirmeye başlaması. Bir başka deyişle köycü düşünceler kentleşmeye ve sanayileşmeye doğrudan bir tepki olarak gündeme geliyor, bu nedenle de kapitalist gelişmenin ileri aşamasındaki ülkelerde köycü akımların en belirgin özellikleri tepkisellikleri ve yüzlerinin "geçmişe dönük" olması. Özellikle bir kriz dönemi olan 1930'larda bu tür düşünceler tüm dünyada daha da yaygınlaşarak taraftar buluyor. Örneğin köycülük Almanya'da



Mahmut Makal'ın 1950'de yayımlanan Bizim Köy *romanı, Cumhuriyet tarihinin en fazla tartışma yaratan romanlarındandır. Roman, o zamana dek romantize edilen köyü, mahrumiyet içindeki olumsuz gerçekliğiyle işlemiştir.*

Nazi hareketinin önemli ideolojik dayanaklarından birisini teşkil ediyor.

20. yüzyıl boyunca görece daha az kapitalistleşmiş ülkelerde köycülük farklı nedenlerle gündeme geliyor. Özellikle de 1917 Rus Devrimi ve Birinci Dünya Savaşı sonrası Doğu Avrupa'yı kasıp kavuran köylü ayaklanmalarının yarattığı etkinin köy ve köylüye olan ilgiyi artırdığını not etmekte fayda var. Bu açıdan dönem boyunca gerek devrimci hareketlerin gerek devletlerin köylüye önem vermek gerektiğini gündemlerine aldıklarını görüyoruz. Gerçekten de, neticede 20. yüzyılın büyük devrimlerinin neredeyse hepsinde köylülük itici bir güç oldu. Dolayısıyla köylülük, bazı devrimci hareketler için bir "temel güç" olarak görünürken, siyasal iktidarını yeni pekiştiren rejimler için sosyalist ve işçi sınıfı vurgulu hareketlerin karşısında bir panzehir olarak tahayyül edildi. Bu tür ülkelerde köycülük zaman zaman tarım ağırlıklı bir modernleşme hareketinin de bileşeni oldu. Türkiye'deki köycü söylem ve hareket söz konusu olduğunda ise net bir sınıflama yapmak mümkün değil, burada hem tepkisel, yüzünü "geçmişe dönmüş," hem de "ilerlemeci" perspektifler bulmak mümkün.

Köycü düşünce ilk olarak Cumhuriyet öncesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde gündeme geldi. Bunda II. Meşrutiyet döneminde (1908-1918) Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkmasının önemli bir rolü oldu. Bu yıllarda köylülere karşı başlayan ilgi özellikle dönemin etkin dergilerinden *Türk Yurdu*'nda dile getirildi. Bu dergide Yusuf Akçura ve özellikle de Helpfand-Parvus milliyetçi ideoloji ve hareket için köylünün desteğinin önemini vurguluyorlardı. Kendisini köycü olarak tanımlayan ilk hareket ise Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıktı. Savaş sonrasında on beş tıp doktoru 'Köycüler Cemiyeti'ni kurup, köy hayatının zorluklarıyla mücadele konusunda eğitim vermek ve sağlık hizmetleri sunmak amacıyla 'halk'a gitmeye karar verdiler. Bu cemiyet aynı zamanda 1920'de yoğunlaşan yabancı devletlerin istilasına karşı bir direniş hareketinin örgütlenmesine de katkıda bulunmayı hedefliyordu. Cemiyetin kurucularından ve başkanlığına getirilen Dr. Reşit Galip 1930'ların başlarında maarif vekili olacaktı. Bu genç ve idealist doktorlar Batı Anadolu köylüleri arasında dinî misyonerler gibi çalışmış olmalarına rağmen, bu deneyimden kayda değer bir şey kalmadı. Gerçekten de Cumhuriyet'in 1923'te ilanından 1930'ların başına kadar geçen süreçte yeni rejimin köylüler hakkındaki entelektüel ve pratik ilgisi 'köylünün milletin asıl efendisi' olduğu söyleminin ötesine pek gidemedi.

Türkiye'de köye ve köylüye yönelik ilgi asıl olarak 1930'lu yıllarda gündeme geldi. Bunda kuşkusuz yeni rejimin siya-

Köy Enstitüleri

M. ASIM KARAÖMERLİOĞLU

Resmen 1940'da, fiilen 1930'larda gündeme gelen Köy Enstitüleri, Türkiye'nin yakın tarihinin en özgün eğitsel deneyimlerinden birisidir. Görünürdeki amacı köy çocuklarından öğretmenler yetiştirerek eğitim yoluyla kırsal Türkiye'nin yapısal dönüşümünün sağlanması olan Enstitüler 1940'lardan bugüne son derece önemli siyasal tartışmaların da odağı olagelmiştir. Köy Enstitüleri sol Kemalist çevreler için "gerçek" Kemalizmin en tepe noktasını oluşturmuş, sağcı ve muhafazakârlar içinse kendi siyasal çıkarları ve anti-komünist cadı kazanları için bir günah keçisi olmuştur. Öte yandan Köy Enstitüleri, Kemal Tahir gibi sosyalist eğilimli bazı yazarlar tarafından Tek Parti rejiminin ideolojisini yaymak amacıyla oluşturulmuş faşizan kurumlar olarak algılanmış ve şiddetle eleştirilmiştir. Türkiye'de herhalde pek az kurum bu denli farklı biçimde değerlendirilebilmiştir.

Köy Enstitülerinin tarihinde iki dönem vardır: Birincisi daha özgün dönem diye adlandırabileceğimiz ve 1946'da İsmail Hakkı Tonguç ve Hasan Âli Yücel'in görevden alınmalarıyla sona erer ki burada üzerinde durulacak olan bu dönemin damgasını taşıyan kurumlardır. Enstitüler 1946'dan resmen kaldırıldıkları 1954'e kadar farklı ve başlangıç amaçlarıyla çelişen bir karakter edinmiştir.

Köy Enstitüleri pratiğinin ve fikrinin gelişmesinde 1930'larda başlayan köye ve köylüye ilginin artmasını dikkate almak gerek. Bunda kuşkusuz siyasal rejimin 1930'lar başlarındaki krizini ve bu krizin hem rejimin toplumsal desteğini köylerde artırma ve de aydınları bu yönde seferber etmek de önemli bir rol oynamıştır. Özellikle Kemalist rejimin köylerdeki zayıflığı göz önüne alındığında, Enstitülerin rejimin ve Türk milliyetçiliğinin yeterince "milliyetçi" olmadığı düşünülen köylere götürülme projesinin de bir parçası olduğu görülür. Ayrıca tam da bu noktada bu kurumların ortaya çıkışını dönem boyunca son derece etkili olmuş köycülük ideolojisiyle de ilişkilendirmek yerinde olur. Kentleşmeye ve sanayileşmeye kuşkulu gözlerle bakan köycülük, örneğin, Köy Enstitüsünün mimarı Tonguç'u etkilemiş bir ideolojidir.

Enstitülerin oluşturulmasındaki en önemli nedenlerden birisi 1930'lar sal tabanının artırılması kaygılarının önemli bir yeri vardı. Bu dönemde köylere ve köylülere olan ilgiyi dile getiren birçok açıklama bulmak mümkün. Atatürk'ün söylevleri dahil birçok resmî söylevde kırsal bölgelerin gelişiminin rejimin en önemli görevi olduğu söylenmekteydi. Keza, rejimin propaganda organları olarak kurgulanan Halkevlerinin köycülüğe verdiği önemde, özellikle de Ankara Halkevi dergisi *Ülkü*'de Nusret Kemal Köymen gibi yazarların konu ile ilgili makalelerinde ya da devlet tarafından öğrenci ve öğretmenlerin yaz tatillerinde köylere gitmelerinin teşvik edilmesi gibi olgularda da değişen bu hava gözlemlenebilir. Daha da önemlisi, maarif vekaletinin köylerde eğitimi iyileştirmeye yöne-

sonlarında eğitim sisteminin içine girdiği krizdi. Kriz, bir yandan eğitilen işgücünün üretim sürecinden kopukluğundan kaynaklanıyor, diğer yandan kentli öğretmenlerin köy gerçeğinden kopuk ve yabancılaşmış olmalarından dolayı köylere gitmekte isteksizliğinde kendini gösteriyordu. Köy kökenli olmayanların köylerde öğretmen olarak ciddi, tutarlı ve sürekli bir şekilde kırsal Türkiye'nin aydınlanmasına katkısının olamayacağı düşünülüyordu.

Enstitülerin Türk eğitim sistemine en önemli getirilerinden birisi "yaparak öğrenme" ilkesinin gündeme alınmasıydı. Enstitülerde genel birtakım soyut bilgilerden çok "iş" kavramını merkez alan bir eğitim sistemi anlayışının öne çıktığı görülür. Bu tür bir yaklaşım 1940'lar Türkiyesi için son derece önemli olmasına rağmen, Enstitülerde anti-entelektüalizm diye tanımlanabilecek, soyut bilgiye karşı hasmane bir tutumun da varolduğunu vurgulamak gerekir ki böylesi bir tutum köycülük ideolojisinde de gözlemlenir.

Enstitüler her ne kadar 1930'ların düşünsel zemini üzerinde yükselmekle beraber birçok açıdan İkinci Dünya Savaşı döneminin özgül etkilerini de yansıtır. Örneğin Enstitüler devlet bütçesine minimum mali yük getirecek şekilde planlanmış, yapımında köylülere gerek arazi verme gerekse de çalışma yükümlülüğü açısından çeşitli zorunluluklar getirilmiştir. Enstitülerin yapımında ayrıca büyük ölçüde öğrenci emeği kullanılmış, bu durum birtakım çevreler tarafından devletin ucuz işgücü kullandığı yönünde eleştirilmiştir. Buna rağmen, gerek Enstitü öğrencilerinin gerekse öğretmenlerinin kuruluş sürecindeki şevkleri, çalışma azimleri ve idealistlikleri kayda değerdir. Bu kurumların kuruluş sürecinde olsun, eğitim öğrenim sürecinde olsun disiplinli, özverili ve azimli çalışma anlayışı dönemin teknolojik gerilikleri veri alındığı bir ortamda insan iradeciliğine başvurulması olarak değerlendirilebilir.

Köy Enstitüleri'nde 1946 yılında onu kuran aynı parti ve lider tarafından önemli bir değişikliğe gidildi. Hasan Âli gibi, Tonguç gibi Enstitü fikrinin gerçek sahipleri ve yürütücüleri görevlerinden alınıp yerlerine Enstitülere karşı hasmane tavırlarıyla tanınan insanlar getirildiler. Gerek bu değişiklik üzerine gerekse de daha sonra Enstitülerin kapatılması üzerine son derece yoğun ve politize tartışmalar cereyan etti ve aslında bugün dahi bu konuda değişik yaklaşımlar varlığını sürdürmektedir. Hiç şüphesiz bu tartışmaların ekseni Enstitüler olmasına rağmen teorik konumlanışların merkezî Kemalist rejimin niteliği ve Türkiye'nin yakın tarihine ne tür bir historiğrafik perspektifle bakılması gerektiğiydi.

lik projeler tasarlamaya çalışması da aynı döneme rastlar.

Köycüler köy hayatını ve köylüleri yüceltiyorlardı. Düşüncelerini inandırıcı kılmak için ütopik ve gerçekdışı bir köy hayatı ve iktisadı resmetmekteydiler. Köylüleri Türk milletinin aslını oluşturan, ulusal gelişmede belirleyici, saflığı bozulmamış, asil, akıllı ve değişime açık insanlar olarak tasavvur ediyorlardı. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nu, örneğin, şehirleri, köylerin zararına olarak üstün tutmakla sürekli eleştiriyorlardı. Osmanlı'nın bu ayrımcılığı, köycülere göre, milliyetçilik ve köylülük karşıtı oluşundan kaynaklanıyordu.

Köycü söylemin en ayırt edici özelliklerinden birisi şehirleşmeye karşı oluşuydu.

Enstitüler özellikle 1946 sonrası muhafazakâr çevreler tarafından şiddetle eleştirilmişlerdir. Bu eleştirilerin ilgi alanını daha çok Enstitülerin sözde komünist faaliyetleri oluşturmaktadır. Enstitüler CHP içindeki ve dışındaki birçok muhafazakârın komünist cadı kazanları için bir vesile olmuş gibi görünmektedir. Bu eleştirilerin temelinde Enstitülerde görev alan kişilerin, başta Tonguç olmak üzere, komünizmden etkilendiği yatar. Oysa bu eleştiri yersizdir. Aslında Tonguç zamanının Kemalizminin yılmaz bir savunucusuydu. Öte yandan Tonguç'a illa da bir sıfat yakıştırmak gerekirse, onu geç Osmanlı'da ve Türkiye'de çok daha önemli ve etkili bir geleneğin, korporatist/solidarist geleneğin içinde görmek herhalde daha doğru olur. Bu yönde bir başka iddia Enstitülerin Sovyet eğitim sisteminden esinlendiğiydi. Bu eleştirinin de yersiz olduğunu vurgulamak gerekir. Sanayileşmeyi, kentleşmeyi ve proleterleşmeyi gündeme alan Sovyet sistemi herhalde köycülükten etkilenmiş bir Enstitü pratiğine taban tabana zıt bir sistemdi. Buna benzer daha farklı eleştiriler de aynı çevreler tarafından dile getirilmiş, örneğin öğrencilerin komünistleştikleri, dine, orduya ve devlete itaat etmeyen öğrencilerin yetiştirildiği, Enstitü kütüphanelerinde solcu kitapların okutulduğu bunlardan bazılarıdır ancak bu eleştirilerin sağ/muhafazakâr bir oportünizmin ötesinde çok da fazla anlamı yoktur.

Enstitülerin doğası ve kapatılmasına ilişkin soldan gelen değerlendirmeler daha karmaşıktır. Bu değerlendirmelere göre Enstitü deneyimi Kemalist hareketin varsayılan iki kanadı arasındaki iktidar mücadelesine kurban gitmiştir. Bu senaryonun temelinde Kemalist "Devrimin," ki bazen son derece yanlış bir şekilde "burjuva-demokratik devrim" olarak teorileştirilmiştir, birisi "devrimi" sola çekmeye çalışan, diğeri de muhafazakâr olan iki kanat arasındaki mücadelenin tarihi olarak kavramsallaştırılması yatar. Daha özgün bir deyişle bu iki kanattan birisini küçük-burjuvazi, diğerini ise büyük toprak sahipleri ile burjuvazi oluşturur. Bu senaryoda Köy Enstitüleri, başını Kemal Atatürk ve özellikle İsmet İnönü'nün çektiği ilerici kanadın devrimi sola çekme girişimi olarak sunulmuştur. Hal böyle olunca Enstitülerin kapatılması da diğerlerinin bu ilerici grup üzerindeki galibiyeti olarak açıklanır.

Bu değerlendirmenin de gerçekliğe uygun olmadığını belirtmek gerek. Gerçi Tek Parti döneminde yönetici sınıfın monolitik bir blok oluşturmadığı doğrudur. Ancak ülkenin temel meselelerinde büyük bir ideolojik farklılık olduğunu iddia etmek de biraz abartılıdır. Özellikle Enstitüler söz konusu olduğunda CHP içindeki ayrılıkların Ens-

Hitler dönemi Almanyası gibi pek çok ülkede de benzer bir eğilim görülmesine rağmen, bu ülkelerde köycülüğün daha çok sanayileşmenin sonuçlarına ve özellikle de bir işçi sınıfı bilincine ve bu sınıfın faaliyetlerine karşı duyulan korku ve endişe üzerine temellendiğini görmekteyiz. Türkiye'deki köycülerin önemsedikleri sanayileşmeye karşı olup olmamak değildi; her ne kadar 'köycü'lerin çoğunda sanayileşmeye karşı oldukça eleştirel bir tavır söz konusu idiyse de, ulusal bir sanayinin gerekliliği hemen herkes tarafından kabul ediliyordu. Türkiye'nin ne de olsa ekonomik gelişmeye gereksinimi vardı. Ancak vurgu, köylüler için bir sanayinin kurulmasındaydı. İlginç bir şekilde, Batı Avrupa'nın tarihsel deneyimi ola-

titülerin açılmasında ya da kapatılmasında önemli bir rolü olduğu doğru değildir. Enstitüleri diğerleri gibi Kemalizmin "ilerici" kanadı olarak tahayyül edilen kişiler de kapatmak istemişler, hatta pratikte Enstitüleri bu kişiler kapatmışlardır. Bu konuda ilk akla gelen kişi elbette İsmet İnönü'nün kendisidir. Oysa öyle görünüyor ki Enstitülerin hem açılmasında hem de kapatılmasında CHP ileri gelenlerinin büyük çoğunluğu hemfikirdiler. Enstitülerin gündeme geldiği günlerde parti içinde bu konuda geniş bir uzlaşmanın olduğu görülmektedir. Örneğin Emin Sazak gibi Batı Anadolulu büyük bir toprak sahibi ve daha sonra Demokrat Parti'nin liderlerinden olacak birisi Enstitülere kuruluşunda tam destek vermiştir. Ayrıca kapatılma sürecini de zamanın Kemalistleri arasında bir çatışma ya da Kemalizmin farklı bir yorumlaması olarak algılamak kanımca yerinde bir bakış açısı değildir. Küçük bir azınlık dışında Köy Enstitülerin bir cadı kazanı içinde yok edilmelerinde zamanın önde gelen ve sonrada sol-Kemalist olarak görülen CHP önderlerinin katkısını gözden uzak tutmamak gerekir.

Enstitülerin kapatılmasında bu kurumların açıldığı bölgelerde büyük toprak sahipleriyle mücadele etmesinin büyük bir rol oynadığı düşünülür. Oysa büyük toprak sahipleri Cumhuriyet'in ilk yıllarından yakın zamana kadar iktidar bloğunun her zaman önemli bir gücü oldular. Gerçi Enstitüler büyük toprak sahiplerine uzun vadede potansiyel bir tehdit oluşturabilecekse bile, varoldukları süre içerisinde büyük toprak sahiplerine karşı kayda değer bir mücadele yürütülmedi. Enstitülerin böyle bir mücadelenin bayrağı olduğu yargısı, yakın tarihimizle ilgili başka birçok önemli konu gibi, 1960'ların sol literatüründe üretilen bir mittir. Gerçekte büyük toprak sahipleriyle Enstitülerin mücadele ettikleri ampirik veriler tarafından doğrulanmamaktadır. Zaten Enstitülerin açıldığı yörelere dikkatle bakıldığında buralar büyük toprak ağalığından çok, küçük toprak sahipliğinin yaygın olduğu yerlerdir. Gerçi büyük toprak sahipleri muhtemelen Enstitüleri uzun vadede "potansiyel" bir tehdit olarak algılamış olabilirler, ancak yaşandığı dönemde bu kurumların kapatılmaları için önemli bir neden olarak bunu görmek yaşanan gerçekliği abartmaktır. Bu tür yaklaşımlar biraz da Kemalizmin sosyalizmin ya da sosyal demokrasinin bir varyantı olduğu yanılsamasından türerler. Gerçekte CHP liderleri 1960'ların ortalarına kadar hiçbir zaman kendilerini şu ya da bu şekilde solda tanımlamamışlar, bilakis Tek Parti döneminde sol hareketi genel olarak sert bir biçimde bastırmışlardır.

Gerçekte Enstitülerle amaçlanan

rak gördükleri belirli bir sanayileşmeye karşı olmakla beraber bu deneyimden farklı bir tür sanayileşme beklentisi ve isteği mevcuttu. Köycülerin öngördükleri sanayileşme süreci köylüleri köylerinden etmeyecek, teknolojik gelişme sağlanırken geleneksel üretim ilişkilerine pek dokunulmayacaktı.

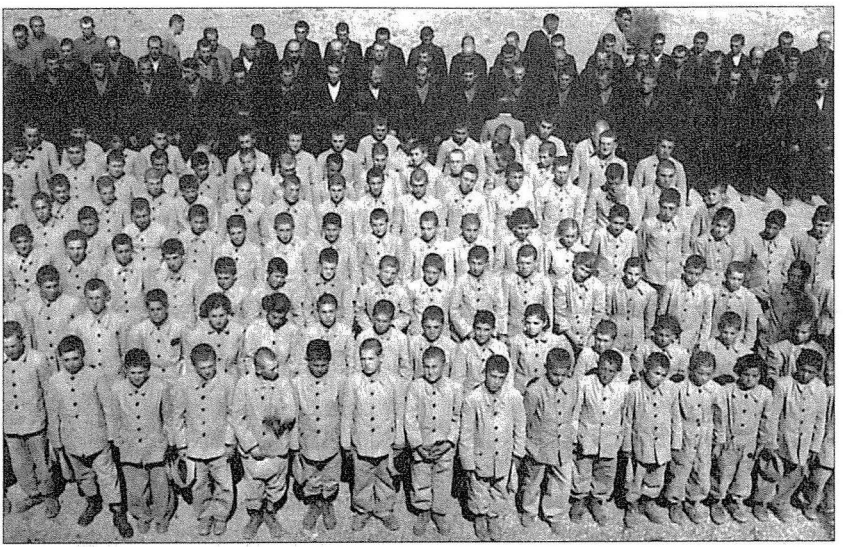
Türkiye'deki köycülere göre sanayileşmeden daha da kötüsü şehirleşmeydi. Şehirler kozmopolitizmi, sınıf çatışmalarını, işsizliği, ekonomik buhranları, işçi grevlerini, devletin kısıtlı toplumsal kontrolünü, kısacası onların kafasındaki her türlü yozlaşmayı simgeliyordu. Örneğin Nusret Kemal Köymen'e göre, asıl sorun sanayileşmeden ziyade, şehirleşme olgusunda yatıyordu, çünkü bu olgu, her şeyden ön-

köylünün gerikalmışlığını yenmektir ama bu olgunun nedeni toplumsal ilişkilerde, örneğin toprağın belirli kişilerin ellerinde temerküz etmesinde, değil, köylünün doğaya karşı çaresizliğinde görülür. Doğaya hükmetmek, doğayı sömürmek, üretimi artırmak, teknolojiyi geliştirmek, akılcı olmak ve bu gibi hedeflerle anlatılmak istenen de budur. Köy Enstitüleri yayınlarında olsun, konuyla ilgili o dönemde basılan kitaplarda olsun "doğayla mücadele" konusuna çok önem verilir ve bu tema sürekli vurgulanır. Örneğin kendisi de Enstitü öğretmenliği yapmış Cavit Orhan Tütengil 1948 yılında köyün en büyük sorununun cehalet ve üretim araçlarının iptidailiği olduğunu düşünür. Vurguyu toplumsal ilişkilere yapan yazılar ise yok denecek kadar azdır. Kısacası, 1960'lar sonrası tahayyül edilen Köy Enstitüsü imajının tersine, gerçek deneyimin kendisi kırsal yaşamın dönüşümünün motorunu toplumsal ilişkilerin değiştirilmesinde değil, köylünün doğaya karşı savaşımında görür ki bu yaklaşım da 1930'larda yaygın olan köycülük ideolojisiyle örtüşmektedir.

Enstitü deneyimini anlamamızı zorlaştıran ve sıkça gözden kaçırılan nokta Enstitülerin varolma nedenlerinin ve başlangıçtaki beklentilerin bu kurumların zaman içinde evrildiği biçimiyle çelişkiye düşmesidir. Bu açıdan ilk olarak vurgulanması gereken Enstitülerde gelişen halkçılığın elitist yönetici sınıfın beklentilerinin çok ötesine ulaşmasıdır. Tek Parti döneminin bütün halkçı söylemine karşın, yönetici sınıf için halkçılığın sınırı söylemsel düzeyi aşmamasıydı. Bir başka deyişle, bütün Kemalist iddiaların tersine, bu halkçılıkta elitlerle halk arasındaki ayrımın korunması esastı. Köy Enstitüleri pratiği ise belki de ilk defa varolan biçimiyle halkçılığı söylemden gerçekliğe taşımanın işaretlerini veriyordu. Tek Parti dönemi o denli elitistti ki sadece halka biraz daha şevkat ve saygıyla yaklaşmak ortalama köylüler için önemli olabiliyordu. "Memleketin Efendileri" efendiliklerini gerçekte hiç göremişlerdi. Enstitülerde, özellikle Tonguç'un sayesinde, köylülere daha fazla saygı ve özgüven veren bir ortam yaratılmıştı ve bu durum itaat etmenin aslî norm olduğu elitist bir dönemde potansiyel bir tehlike teşkil ediyordu.

Birincisiyle ilintili öngörülmeyen ikinci bir gelişme de Enstitülerden yetişen öğrencilerin nitelikleriyle ilgiliydi. Bu öğrencilerin kendilerine biraz fazla güvenen ve haksızlıklara tahammül edemeyen tipler olduğu görülmeye başlanıyordu. Bunun nedeni muhtemelen Enstitülerdeki "Yaparak Öğrenme" anlayışının klasik şehir okullarına göre daha fazla inisiyatif almayı gerektirmesi ve bu yolla daha fazla özgüve-

ce, sanayileşmeyi zaten ortaya çıkaran durumdu. Yani kendi başına sorun sanayileşmede değildi. Çünkü sanayileşmeden önce de şehirlerde, sınıf çatışmaları gibi her halükârda kaçınılması gereken toplumsal sorunlar, kendini zaten göstermekteydi. Köycülüğün şehirleşme karşıtlığının doğal bir sonucu şehirlere göçün önlenmesiydi. Bununla bağlantılı olarak da köylülerin köylerinde tutulması köycülerin önemle üzerinde durdukları konuların başında gelmekteydi. Bunu sağlayabilmek için köylerin geliştirilmesinin hayati önem taşıdığını iddia ediyorlar, bu sağlanamadığı takdirde köylülerin köylerde bulamadıkları hakları ve rahatı, şehirlerde aramaya girişmeleri olasılığı üzerinde duruyorlardı



Arifiye Köy Enstitüsü öğretmen ve öğrencileri. Köy Enstitüleri, öncelikle Cumhuriyet rejiminin kitlelere ulaşma ve "inkılâp nesilleri" yetiştirme ihtiyacının bir sonucuydu. Aynı zamanda, köycülüğe yönelik romantik halkçı ve milliyetçi ilginin arttığı bir dönemin aranışlarına uygun bir projeydi. Korporatist bir sanayileşme ve kalkınma modelinin nüvesini oluşturacakları da umularak yürürlüğe kondu. Bütün bu çok yönlü -ve kısmen çelişik- ideolojik beklentilerin yansımasını bulduğu Köy Enstitüleri, bilhassa kapatılmalarından sonra, sol Kemalizm ile milliyetçi-muhafazakâr anti-komünizm arasında bir kutuplaşmanın konusu olacaktır.

ni olan öğrenciler yaratılmasıydı. Enstitü yayınlarında ve özellikle de anılarda birçok öğrencinin yaz tatillerinde başlarının devlet memurlarıyla belaya girdiğini görmek mümkündür. Bu öğrenciler insan yerine konulmak istiyorlar, her türlü adaletsizliğe karşı çabucak başkaldırma eğilimine giriyorlardı. Ancak böylesi bir insan tipolojisi Tek Parti döneminin normlarına taban tabana zıttı. Rejimin sahipleri çizmenin aşıldığını düşünmeye başlamışlardı.

Bir başka beklenmedik gelişme de Enstitü öğrencilerinin kendi aralarında kolektif bir zihniyet geliştirmeye başlamalarıydı. Birlikte yaşayan, çalışan ve öğrenen öğrenciler arasında böylesi bir kolektif bilincin ortaya çıkması aslında pek şaşırtıcı değildi. Bu bilinç siyasî nitelikli değildi ancak radikal Po-

Köycülere göre köylerin ve köylülerin bir başka meziyeti, köy iktisadiyatının şehir ve sınaî iktisadiyatından görece üstünlüğüydü. Köy iktisadiyatının küçük üretim tarzına bir hayranlık duyulmaktaydı, çünkü böylece köy haneleri üretimdeki temel birim olarak kalabiliyordu. Hanelere dayalı tarımsal ekonomi de, çiftçilerin sanayi üretiminin karakteristiği olan yabancılaşmadan uzak kalmalarını sağlıyordu. Üreticiler kendi topraklarında çalıştıkları için, hem iktisadî hem psikolojik açıdan işlerine karşı daha hevesli ve ilgili olabilmekteydiler. Böylece daha ahenkli ve huzurlu bir toplumun altyapısı oluşuyor, ayrıca hane halkının merkezde olduğu bir üretim yapıldığından, ücretli emek gerekmiyordu. Ücretli emek

pülist ve sol söylemler böylesi bir zihniyetle donanan insanları daha hızlı cezbedebilirdi ve hiç şüphesiz bu durum rejim için potansiyel bir tehlike olarak algılandı. Nitekim Enstitü mezunu birçok yazar ve düşünürün sonraları sol yelpaze içinde yer almalarına şaşmamak gerekir.

Benzer bir başka gelişme de Enstitülerin köylü öğrencilerin ve civar köylülerin dünyasını giderek dış dünyaya açmasıydı. Enstitüler sayesinde köy yollarının yapılması, elektrik gelmesi, radyo dinlenilmesi gibi faaliyetler muhafazakâr birçok kişi tarafından köylülerin ufuklarını zenginleştiren ve köylülüğün toplumsal mobilitesini artırabilecek tehditler olarak algılandı. Oysa projenin gündeme getirilmesinde arzulanan köylüleri daha fazla köylerine bağlamak, şehirlere göçmelerini engellemekti. Bu açıdan Enstitüler köylülerin kentlere gelmesinin önünü alabilecek, bu anlamda toplumsal mobiliteyi sınırlayabilecekti. Engin Tonguç'un da belirttiği gibi, "Köy Enstitüsü girişiminin amaçlarından birisi, sınıfından kopmayacak, kopamıyacak, sınıf değiştirerek, çıktığı sınıfın çıkarlarını savunmaktan vazgeçmiyecek köylü aydın yetiştirmekti." Benzer şekilde bu düşünce dönemin yaygın ideolojisi muhafazakâr bir korporatizmin statik toplum öngörüsünün de ayrılmaz bir parçasıydı. Gelgelelim Enstitüler dış dünyayı daha fazla merak eden, daha fazla mobilite isteyen öğrenciler yetiştirme durumuna gelmişti. Nitekim birçok Enstitü mezunu soluğu şehirlerde almakta gecikmedi.

Beşinci ve belki de en önemli beklenmedik gelişme 1946 sonrası dünya konjonktüründeki değişmeydi. Nazizmin ve faşizmin yenilgisiyle birlikte Tek Parti rejimleri tüm dünyada gözden düşmekteydi. Bunlar artık biraz fazla göze batmaya başlamışlardı. "Özgür" dünyanın yeni lideri Amerika da Türkiye gibi ülkelerde çok partili rejime geçilmesi taraftarıydı. Türk aydınları ve yönetici sınıfı da savaş sonrası yeni bir dönemin başladığını kuvvetle sezmekteydi. İşte bu koşullar altında bir Tek Parti yönetimi kurumu olarak planlanan Köy Enstitülerinin çok partili hayatta yaşaması son derece güçtü, çünkü Enstitüler, Halkevleri gibi, CHP iktidarı ile özdeşleştirilmiş kurumlardı. Gerçekten de, İsmet İnönü'nün yıllar sonra söylediği gibi, Enstitüler ancak Tek Parti rejiminde yaşayabilirlerdi.

İkinci Dünya Savaşı sonrası Köy Enstitülerinin harcanmasının altında yatan bir neden de İsmet İnönü'nün kendi siyasal manevraları için Enstitüleri kullanmasıdır. Bu bağlamda altı çizilmesi gereken en önemli nokta, genel kabulün tersine, bu kurumların kapatılmasında İnönü'nün birinci dereceden kat-

gibi yabancılaşmış bir işgücünün bulunmaması hem üretim sürecinde hem de daha genelde toplumsal yaşamda kültürel ve psikolojik yozlaşmayı önlüyordu. Kısacası, köycülerin kırsal yaşamı yüceltmelerinin en önemli nedenlerinden birisi işçi sınıfının yokluğuydu. Köylüler, şehirlerdeki işçi sınıfının tersine, isyancı ve kozmopolit eğilimleri olan bir sınıf değildi. Köylülerin ayırt edici özelliği muhafazakârlıklarıydı. Köymen'e göre bu muhafazakârlık, şehirlerdeki ahlaki yozlaşmaya karşı toplumsal bir 'güvence' oluşturuyordu. Köylülerin çoğu küçük mülk sahibi ve bir nevi müteşebbis oldukları için, 'proletaryaya' dönüşmeleri pek ihtimal dahilinde değildi. Öte yandan, şehirlerdeki sanayileşme, Köymen'e göre, yarattığı

kısı olduğudur. Bu noktayı Niyazi Berkes anılarında çok net bir biçimde ortaya koyar. Ona göre Enstitülerin gözden çıkarılabilmesinin nedeni bu kurumların İnönü'nün anti-komünist manevraları için malzeme teşkil etmesidir. İnönü bu dönemde birisi içsel, diğeri dışsal iki nedenle bir anti-komünizm "yaratmak" hesabındadır. Birinci neden ülke içinde yeni gelişen muhalefete "komünizm" suçlaması atarak hem onların sola yönelmelerini, birtakım solcularla ilişkilerini kesmek, hem de bir çamur atma kampanyası ile muhalefeti yıpratmak. İkinci neden ise dış dengeler açısından bir anti-komünizm kampanyası ile Müttefiklere şirin görünmek ve ülkenin 1930'lar ortalarından savaşın bitimine dek ortalığı kaplayan Nazi yanlısı politikalar ile içine düştüğü yanlızlıktan bu yolla kurtulmak. Bu nedenlerle İnönü yoğun bir anti-komünist kampanya "icat" eder. Önce sosyalist partilere izin verilir, hem de Recep Peker hükümeti tarafından! Sonra da üniversite olayları, *Tan* olayları, sosyalist partilerin kapatılması gibi nedenlerle kentlerde "tehlikeli" bir komünizm olgusunun varlığı sezdirilmeye çalışılır. Ancak en az bunun kadar önemlisi hem ülkenin içine hem de dışına komünistlerin köylere kadar her yeri sardığını gösterebilmektir. Köy Enstitüleri ise, ne yazık, bu iş için yegâne ve biçilmiş kaftan olur. Sadece kentleri değil, köyleri de saran bu tehlikenin kırlardaki yatağı ve merkezi Enstitülerdir! İnönü'nün Enstitüler için kılını bile kıpırdatmaması Berkes'in görüşlerinin pek de yabana atılmaması gerektiğini gösteriyor.

Köy Enstitüleri 1960'lardan başlayarak genel olarak Türkiye solunda saygın bir yer edindi. Bunda hiç kuşkusuz Enstitü mezunu aydınların kendi kurumları üzerine yazdıkları ve kendi yapıtlarında köy gerçeğini gündeme getirmelerinin önemli bir rolü olmuştur. Türkiye solunun özellikle 1960'larda ve 1970'lerde köye ve köylüye olan ilgisi dolayısıyla sadece Maoculuğun dünya çapındaki prestijini aşan, Türkiye'deki Enstitü ve köycülük geleneğiyle de açıklanabilecek bir olgu olsa gerekir. Bu anlamda sosyalist sol ile Kemalist solun kaynaşmasında Enstitülerin önemli bir tarihsel malzeme sağladığını göz ardı etmemek gerekiyor. Bu dönemin sosyalistlerinin köyü ve köylüyü yüceltmeleri çoğu kez kentsel çalışan sınıfları yeterince dikkate almaması pahasına oldu. Dahası sosyalistler içinde köycü bir kültürel iklimin yaratılmasında bu tarihsel mirasın önemli bir rolü olduğu söylenebilir. Dolayısıyla gerek bugüne olan etkisiyle olsun, gerekse geçmiş zengin bir tarihsel deneyim olsun, Enstitüler ülkemizin tarihinde özgün yerlerini korumaya devam ediyorlar.

işbölümüyle insanları makinaların uzantısı haline getirmekteydi. Dünyadaki birçok köycü ve popülist düşünür gibi, Türkiye'de köycülüğü savunanlar da işçilerin sanayileşmenin getirmiş olduğu gayri insani işbölümü ile kişisel karakterlerini kaybedeceklerini düşünüyorlardı.

1930'larda birçok köycü, ulusal kültürün 'saf' ve 'tamamen' korunmuş olduğu yerlerin köyler olduğunu vurguluyordu. Elbette köycülerin ulusal kültürün köylerde olduğu savı, sadece köycülük söylemine atfedilemez. Kırları saflığı bozulmamış kültürel niteliklerin bir deposu olarak gören bu tür bir anlayışı, aslında, Türk milliyetçiliği dahil birçok milliyetçi hareketin tarihinde görmek mümkündür. Örneğin, 1900'lerin başları gibi erken bir

dönemde, ünlü İttihatçı ideolog Ziya Gökalp de, bir milletin gerçek millî özelliklerinin köylüler arasında bulunabileceğini savunanlardandı. Benzer bir vurguyu Anadoluculuk adı verilen ideolojik akımda görmek de mümkündür. Birçok milliyetçi hareket, köycü bir bakışı olsun ya da olmasın, millî kültür ve kimliğin köklerinin köylerde bulunabileceğine inanıyordu. Milliyetçi bakış açısından bu yaklaşım son derece doğaldı, çünkü şehirler ister etnik, ister kültürel, ister ekonomik olsun, her türlü kozmopolitizmi simgelemekteydi.

Köylere atfedilen bir başka üstünlük, Türk ırkının asıl olarak buralarda korunmuş olduğuydu. 1930'ların köycülerinde, özellikle de Halkevlerinin köycülüğünde, ırkçı faaliyetlerin bulunup bulunmadıkları, varsa ne oranda olduğu, sorusu bu yazının sınırlarını aşıyor. Ancak ırkçı öğelerin kesin olarak bulunduğunu, Türk ırkı ile ilgili incelemelerde biyolojik ve antropolojik araştırmalara dayanıldığını, 'ırk' kavramı tanımlanırken 'kan'a referans verildiğini, Türk dili ve ırkının üstünlüğü ile ilgili tartışmaların yapılmış olduğunu bu bağlamda belirtmek önemli. Köycü düşünürler besbelli değişik ırkçı söylemlerden zaman zaman yararlanmışlardır. Yine de, 'ırk' kavramına yaklaşımları, başka ırklara ve kültürlere karşı saygıyı da kapsıyordu. Örneğin, benzer bir köycü söylemi olan Alman 'Blut und Boden' ideolojisi ile karşılaştırıldığında, Türkiye'deki köycü düşünüşün daha az saldırgan ve dışlayıcı olduğunu görmek mümkündür. Bununla beraber Türkiye'de İkinci Dünya Savaşı sırasında görülen aşırı ırkçı hareketlerin köycülük söylemlerinde, örneğin Remzi Oğuz Arık gibi kişilerde, çok açık seçik bir ırkçılığın köycülükle örtüştüğü de görülmektedir.

Türkiye'nin kırsal yapısının dönüşümü için eğitimin en önemli etken olduğunu söylüyordu köycüler. Çünkü köycü düşünürlerin çoğuna göre köylerdeki ekonomik ve sosyal gerikalmışlığın nedeni, toplumsal yapı ve ilişkilerdeki sorunlardan çok, eğitimdeki yetersizlikti. Toplumsal ilişki ve mücadelelerin önemi üzerinde durmuyorlar, bunun yerine doğanın zorlukları ve köylülerin cehaletleriyle ilgileniyorlardı. Bu nedenle de, amaçlarına ulaşmak için yapılması gerekenin köylülerin eğitilmesi olduğunu düşünüyorlardı.

Eğitimin toplumsal dönüşüm açısından taşıdığı öneme inanmalarına rağmen, eğitim konusunda genel geçer görüşlerden farklılaşıyorlar ve köylülerin eğitiminin, şehirlilerinkinden farklı bir şekilde ele alınması gerektiğini savunuyorlardı. Her şeyden önce köylüler şehirlerde değil, köylerde eğitim görmeliydi. Köyü hedefleyen bir eğitim sistemi köy hayatının gereksinimleri üzerine kurulmalıydı. Bu nedenle köycüler şehirlerde gerçekleştirilen genel, soyut eğitime karşıydılar. Köydeki eğitim sisteminin şehirlerden bütünüyle farklı olmasını ve özellikle de mesleki eğitime dayanmasını istiyorlardı. Başarılı bir eğitim reformunun gerçekleşmesinde kilit rolün yeni ve farklı bir köy öğretmenleri kuşağının ortaya çıkması olduğu düşüncesi köycüler arasında yaygındı. Bu noktada en büyük rol köy öğretmenlerine düşecekti. Bu öğretmenler, her şeyden önce köylüler arasından devşirilmeliydi, çünkü şehir kökenli öğretmenler ilk fırsatta şehirlere geri dönme eğilimindeydiler. Şehirli öğretmenler köy hayatının çetin zorluklarına katlanmayı istemiyorlardı. Bu nedenle, öğretmenler hem köyleri terk etmeyecek bir bilinçle eğitilmeli, hem de bu öğretmenlere köylerde bazı ekonomik ayrıcalıklar verilmeliydi. Köy eğitimi ile ilgili bu tür düşünceler 1940'da faaliyete geçen Köy Enstitülerinin çekirdeğini oluşturdular.

Toplumsal dönüşümün eğitim yolu ile sağlanacağı düşüncesi bizi köycülük söyleminin bir başka önemli özelliğine götürür: iradecilik vurgusu. Köycüler, eğitim

Aşar vergisinin kaldırılmasından sonra, tarımsal artığın sanayie doğrudan aktarılması sağlanamadığı gibi, küçük üreticilerin ve tarımsal üretimin gerilediğine ilişkin tespitler vardır. Aşarın kaldırılmasında, köylünün rejim karşısındaki hoşnutsuzluğunu yatıştırma ve vergi-veren olmaktan gelen bir talepkarlığı engelleme kaygısının da payı aranmalıdır.

gibi öznel etkenlerden, özellikle de yapısal belirlenimlerden bağımsız olarak insan iradesinin gücünden çok fazla şey bekliyorlardı. Örneğin iradecilik üzerine bir makalesinde Köymen, insanların şehirleşme karşıtı ve köycü bir perspektifle kendi hayatlarına müdahale edip, yaşamlarının olaylar ve tarihin akışı tarafından belirlenmesini engellemeleri gerektiğini söylüyordu. Köycülerin bu ütopik beklentisinin bir noktada yerinde olduğunu görmek gerekiyor, çünkü Türkiye'nin şehirleşme ve sanayileşme yönündeki tarihsel gelişimi her ne kadar değiştirilemese de, devlet müdahalesi ile bu süreçlerin en azından kontrol altında tutulabileceğini görmüş olmalılar ki Türkiye'nin 20. yüzyıl deneyimi bu durumu doğrular niteliktedir.

Yukarıda en rafine biçimlerini anlattığımız köycülük söylemi 1930'lu yılların ortalarından itibaren özellikle rejimin önde gelenleri tarafından yeniden yorumlandı. Halkevleri köycülüğü diye adlandırabileceğimiz 'romantik' köycülük düşüncesi yerini daha az rafine, ancak kurumsal bir yanı da bulunan bir 'devlet köycülüğüne' bıraktı. Örneğin 1936 yılında rejimin önde gelen simalarından Celâl Bayar, Köymen gibi köycülerle giriştiği tartışmada sanayileşmenin önemi vurguluyor, ancak bunun ülkenin kırsal yapısının gerçekliğiyle ilişkisi içinde ele alınmasını da istiyordu. Keza bu dönemde *Ülkü*'de köycülük hakkında çıkan yazılarda da kayda değer bir olduğu gözlemlenmektedir. Ancak bu durum, Türkiye'de köylülük sorununa karşı ilginin ve tartışmaların azaldığı anlamına gelmiyordu; aslında Türkiye kırları ile ilgili konular, özellikle de resmî çevrelerde, yoğun olarak tartışılmaya devam etti, hatta daha da önem kazandı. Özellikle de 1937'den itibaren, devlet destekli bir köycü söylem, her ne kadar yukarıda tasvir etmiş olduğumuz saf haliyle olmasa da, köycülüğün birçok unsur ve fikirleri-

ni kullanarak, toprak reformu tartışmalarıyla ve Köy Enstitülerinin gündeme gelmesiyle, doruk noktasına ulaştı ki her iki konu da Türkiye'de önemli tartışmaların odak noktasına oturabildi. Halkevlerinin köycülük faaliyetleri ve söylemi köylüyü ve köyleri dönüştürmede başarılı olamadı gerçi ama köycülük söylemi hiç şüphesiz aydınları ve iktidar çevrelerini etkiledi. Sonraları Köy Enstitülerinde yer alan aydınlar arasında, örneğin, bu söylemin etkilerini görmek mümkün.

Dolayısıyla köycülülüğün Kemalist aydınlar arasında hatırı sayılır bir etkisi olduğunu vurgulamak gerekiyor. Köycülük Kemalizme paralel, ona karşıt ya da ondan ayrı, bağımsız bir söylem, bir hareket oluşturmadı. Köycü söylem büyük ölçüde çeşitli zamanlarda ve biçimlerde Kemalizmle eklemlendi. Burada tabii şunu sormak gerekiyor: Kemalizm diye değişmeyen, eni sonu belli bir ideoloji var oldu mu? Aslına bakılırsa Marksizm, liberalizm türü evrenselci ve belirli ilkelerin ana hatlarını çizdiği bir ideoloji değildi Kemalizm. Realpolitik anlayışın son derece önemli olduğu, pragmatizmin ve milliyetçiliğin damgasını vurduğu bir zihniyetti daha çok Kemalizm. Bir zihniyet (mentalite) olması onun daha güçsüz olduğu anlamına da gelmemeli, *bilakis* asıl olarak bir zihniyet olduğu için daha güçlü ve uzun soluklu bir varlığı olabildi Kemalizmin. Bu nedenledir ki Bülent Ecevit'ten Necmettin Erbakan'a, Mümtaz Soysal'dan Kenan Evren'e ve Alparslan Türkeş'e çok değişik dünya görüşlerinin savunucularının kendilerini Kemalist olarak tanımlayabildiklerine tanık olduk, ki bu kişilerin o zihniyet dünyasını paylaşmaları anlamında Kemalistlikleri bence samimidir. Bu zihniyetin ana unsurlarını millî birlik ve beraberliğe olan aşırı vurgulu bir milliyetçilik, sürekli iç ve dış düşmanlarca kuşatılmışlık atmosferi içerisinde yaşamak, devletin kutsanması ve devlet çıkarlarının gerektiğinde toplumun ve bireyin çıkarlarının önünde tutma, her düzeyde farklılığın ve toplumsal farklılaşmanın hoş görülmemesi ve anormal karşılanması ve seçkincilik gibi noktalar teşkil ediyor. Köycülük bu zihniyet dünyasına belirli bir tarihsel bağlamda katkısı olması anlamında Kemalizme eklemlendi. 1930'ların ve 40'ların Türkiye'sini sınıfsal farklılaşmalardan, kentleşmeden, sanayileşmenin tahripkâr sonuçlarından korumak güdüsünün damgasını vurduğu Kemalist zihniyet dünyası için anlamlı bir işlevi yerine getirdi köycü söylem, üstelik Kemalist halkçı düşünce ve pratiğinin sonraki kuşaklar için belirli bir radikalizm biçiminde algılanmasına yol açan bir yanılsama da sağladığı düşünülebilir. 1950'ler sonrası farklılaşan ve değişen Türkiye'nin gereksinimleri açısından farklı biçimlerde köycülüğün bazı temalarının gündemde tutulduğunu da söylemek mümkün, üstelik Kemalizmi günün koşullarına göre yeniden tanımlayan değişik dünya görüşlerinden çevrelerce. Örneğin Türkiye solunun 1960'lardaki ve 1970'lerdeki Maoculuğu biraz da köycü gelenekle eklemlenmiş bir Kemalizmin güçlülüğünden kaynaklandı belki de. Benzer şekilde günümüzün Ertuğrul Özkök ve Kemal Derviş gibi medyatik isimlerinin dahi 1970'ler sonlarında 'Köylü Derneği' üyesi olması sadece konjonktürel bir rastlantı mı?

Köycülük tarih yazımı açısından da son derece önemli oldu. 1930'lu yıllar Türkiye tarihyazımında genellikle devletçi bir sanayileşmenin hak etmediği ölçüde öne çıkarıldığı görülür. Oysa genel olarak köycü söylem ve pratikler, bir başka deyişle dönem boyunca süregiden yaygın sanayileşme ve şehirleşme karşıtlığı, genelde hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Aslında Tek Parti dönemindeki köycü söylemin varlığı dahi ülkenin hayati önem taşıyan konularında devlet politikaları bağlamında bir netliğin olmadığını, bilakis bu politikalar söz konusu olduğunda

muğlaklık ve eklektisizmin boyutları hakkında fikir vermektedir. Bu durumu çeşitli örneklerde görmek mümkün: Celâl Bayar, 1936 yılı gibi geç bir tarihte Türkiye'nin bir tarım ülkesi mi yoksa sanayi ülkesi mi olacağı konusunda bir fikir birliğinin olmadığını söylüyordu. Keza sanayileşmenin 1920'lerde kurulmuş on dört hükümetin programlarında önemli bir yer almaması pek de sürpriz olmasa gerek. Benzer şekilde, dönemin önde gelenlerinden Maarif Vekili Reşit Galip'in köycü eğilimleri ile tanınmış birisi olması sadece basit bir tesadüf sayılamaz. 1940'ların ilk yarısında CHP'nin genel sekreterlik görevine, yani partinin ideolojiden sorumlu bölümünün başına getirilen Mahmut Şevket Esendal'ın da, 'sanayi ve sanayileşmiş medeniyetin düşmanı' olarak tanınan birisi olması bütün bu konularda bazı ipuçları vermiyor mu?

1930'larda sanayileşme için elverişli koşulların oluşmasına ve bu yönde aydınlar ve devlet kadroları içerisinde arayışların güçlenmesine rağmen, muhafazakâr ve köycü görünüm ile sanayileşme ve şehirleşmenin toplumsal ve siyasal sonuçlarına karşı duyulan büyük tedirginlik, bu yöndeki tüm girişimlerin derinliğini ve boyutunu kısıtladı. Dinamik ve örgütlenmiş bir sivil toplumun oluşmasından ve çalışan sınıfların siyasal faaliyetlerinin gelişebileceğinden duyulan korku ve endişe döneme önemli ölçüde damgasını vurdu. Elbette bu tür potansiyel gelişmelerden duyulan korkunun altında, iktidar tekeline değişik toplumsal güçler tarafından meydan okunabileceğine yönelik derin bir korku da vardı. Aslına bakılırsa kırsal bölgelerdeki toplumsal ilişkilerin çözülmesini önlemek konusundaki uzlaşının, bu ilişki ve yapının çözülmesinden çok daha önemli bir uzlaşı alanı olduğu söylenebilir. 1930'ların ortalarında başlayan ve 1937 yılından sonra iyice yoğunlaşan toprak reformu tartışmaları bile, kırsal bölgedeki sosyal ilişkileri değiştirmekten çok, öncelikle, idealize edilmiş bir Osmanlı toprak sistemine geri dönüşü amaçlıyordu. Bütün bu örneklerin de açıkça gösterdiği Türkiye'de devlet ve aydınlar entelektüel düzeyde ne sanayileşmek yönünde ne de kırsal yapıda dönüşümü sağlayabilmek için iyi tasarlanmış, sistematik ve tutarlı politikalar sunabildi. İktidar çevreleri bir yandan ekonominin gelişmesini, bununla bağlantılı olarak da bir miktar sınaî gelişmeyi istiyor, diğer yandan böyle bir gelişmenin sonuçlarından tedirginlik duyuyordu. Bir yandan kırsal yapının dönüştürülmesi gerektiği yönünde heyecanlı nutuklar atıyorlar, diğer yandan oralardaki geleneksel dokuyu yüceltip, korumaya çalışıyorlardı. Tüm bu kaygılar, belirsizlikler ve ikircikli davranışlar, Türkiye'nin şehirleşmesini ve sanayileşmesini çok daha erken gerçekleştirmesine yol açabilecekken, bunun gereksindiği radikal siyasal uygulamalar gerçekleştirilemedi. Bunun nedenini sadece yapısal, nesnel kısıtlamalarda değil, ideolojide ve zihniyette de aramak gerekiyor. Demek ki erken Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki resmî ideolojinin belirsiz ve eklektik tutumunun da Türkiye'de köylülüğün 1980'lere kadar ağır basmış olmasında önemli bir rolü olsa gerek. ❐

Kemalist Ekonomi Görüşü: Kesitler

BİLSAY KURUÇ

GİRİŞ

Cumhuriyet'in başlangıç dönemi, bir ulus-devlet kurma seferberliğidir. Dönemin ilkeleri ve ruhu 1789'dan ve onun şekillendirdiği 19. yüzyılın gelişmelerinden esinlenmiştir. Ve çöken İmparatorluğun külleri üzerinde geçmiş yüzyılda Avrupa'da kurumsallaşmış olan bir ulus devlet modelinin kurulması amaçlanmış görünüyor. Kemalist çizgi bu kuruluş içinde somutlaşacaktır. Ekonomi anlayışı, politikası ve kurumlaşmaları ile Kemalist ekonomi denilebilecek bir model bu kuruluşun payandası olacaktır. Model, ekonomide hem bazı evrensel esasları benimseyecek, hem de ülkenin ve zamanın özel koşullarını dikkatle izleyerek yerleşecek ve süreklilik kazanacaktır. Bu esaslarla özel koşullara göre izlenen politikaların birlikte hamur edilmesi 1930'larda Kemalizmin ekonomideki özgün modelini ortaya çıkaracaktır. Zaman, toplum yapısında ve siyasette farklı etkenler yaratarak değiştikçe özgün modelin tazelenme ihtiyacı doğacak, tıkanmalar ve geçersizlikler yaşanacaktır.

Yazımız ekonomide Kemalist özgün modeli ve bunun hangi koşullarda değişme geçirdiğini, bunların sosyal sistemde ve siyasetteki koşullarla bağlantısını yorumlayan bir kısa denemedir.

ÖZGÜN MODEL

1) Ekonomide Kemalist özgün modelin benimsediği evrensel esasların başında malî disiplin gelir. Hedef kendi malî disiplinine sahip bir ulus devlet olabilmektir. (Çünkü, İmparatorluğun çöküşünde malî zaaf ve disiplinsizlik etken olmuştur.) Malî disiplinin esin kaynağı 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın başlangıcında Avrupa (ve dünya) sahnesinin belli başlı aktörleri olan imparatorlukların ve ulus-devletlerin iktisat politikası çerçevesidir. Bu politika uluslararası alanda altın standardı olarak bilinen titiz kabuller üzerine kuruludur: Ülkenin bütçesi denk olacak, hatta fazla verecek; dış açıklar geçici olacak ve tercihen dış fazlalarla rezerv birikimi sağlanacak; ve bu titizlikler sayesinde ülkenin belirli bir altın miktarına göre "ayarda" tutulan parası sağlam ve döviz kuru sabit olacak. Paranın sağlamlığı için, ayrıca para yönetimi de siyasetin etkilerinden korunacak (depolitize edilecek). Bu ana kabullere bağlı malî disiplin ekonomiyi (gerekirse zaman zaman deflasyonla yönetme pahasına) enflasyondan uzak tutacaktır.

Özgün Kemalist modelin, altın standardı dünyasının malî disiplin esasını benimsemiş olması normaldir. Çünkü, o zamanda "normal" bir iktisat politikasının niteliklerinden birincisi budur ve henüz

dünyada farklı iktisat politikası anlayışları filizlenmemiştir. "Normal"den sapışlar ise tehlikelidir. Tehlikenin en son somut örneği 'Harbi Umumi'de (Birinci Dünya Savaşı'nda) bu disiplini bırakarak savaşın finansmanı için para basmış ve bunun sonunda o tarihlerde olağanüstü bir şey olan enflasyona sürüklenerek yıkılmış imparatorluklar (ve bunları son döneminde yaşamış Osmanlı İmparatorluğu) olmuştur. Kemalist modelin sahipleri bu somut gözlemden hareket ederler ve bu tehlikeyi kurdukları ulus-devlet için çok ciddi sayarlar.

2) Ülkenin özel koşullarının başında bir gerçek geliyor: Nüfusun yüzde 80'i köylüdür. Cumhuriyet rejimi bir köylüler ülkesinde kurulmaktadır. İzlenecek politikalarda da öncelikli iki nokta ortaya çıkıyor: (a) Kaç kuşaktır savaşa götürülen köylüyü artık savaşsız ve tarlasını dilediği gibi ekebildiği bir dünyada yaşatmak; (b) köylüyü çiftçi haline dönüştürebilmek. Henüz 1922'nin Mart ayında Mustafa Kemal'in "Türkiye'nin sahibi hakikisi ve efendisi, hakiki müstahsil olan köylüdür" (yani, çiftçidir) sözü öncelikli noktaları göstermiştir.

Köy Kanunu (1924) ve Aşarın Kaldırılması (1926) Kemalist modelin ilk adımlarıdır. Köyde ve tarımda numune çiftlikleri, ziraat okulları, tohum ıslah istasyonları ile başlayan ulus devlete özgü yeni kurumsallaşmanın son adımı ise 1940'ın Köy Enstitüleridir.

3) *"Cumhuriyet Türkiyesi'nin eline menkul kıymet stokundan tamamen mahrum, arazi itibariyle harabeler gösteren, iktisadi faaliyet itibariyle mümaresesiz (bir becerisi olmayan) fakat azimli vatandaşlardan başka bir şeyi olmayan, iktisadi muvazene (denge) itibariyle geniş mikyasta açık veren bir ülke geçti. Bu noktayı daima göz önünde tutmalıdır. Böyle bir vaziyette ne yapılır? Cumhuriyet Türkiyesi bir nokta üzerine teveccüh etti (yöneldi): Memleketin istihsal kuvvetini (üretim gücünü) artırmak. İktisadiyatta (ekonomide) esas olan, memlekette istihsal kuvvetlerini yaratmak, artırmaktır."*

1930 yılının İktisat Vekili Mustafa Şeref Bey (Özkan) ekonomide Kemalist modelin, ülkenin özel koşullarında benimsediği ana çizgiyi gösteriyor: İşin candamarı ülkede sermaye birikiminin yaratılmasıdır.

Sermaye birikimi Kemalist özgün modelde iki ayak üzerine oturur: Birincisi, demiryollarıdır ("Anayurdun dörtbaştan demir ağlarla örülmesi"). 1924 ile 1937/38 arasında yılda ortalama 200 km'lik demiryolu inşaatı ile sürdürülen bir yatırım programı ve bunun yanı sıra yürütülen "hat millîleştirmeleri" kırsal kesimi açmak ve tarımı canlı tutmak, inşaata sürekli bir ekonomik etki kazandırmak, ulus devletin siyasal sınırlarına erişmesini ve sahip olmasını sağlamak ve etkili bir kontrol şebekesi oluşturmak gibi birkaç hedefi birden gerçekleştirmiştir.

İkincisi, sanayi programlarıdır. 1924-40 arasında özel kesim sanayii yer yer hatırı sayılır ayrıcalıklarla teşvik edildi ve hızlı gelişti. Ancak, teşvik de görse, özel sanayi ulus devlete ekonomide ve özellikle savunmada sağlamlık verecek ölçek ve türde bir ekonomik baz ve hareket veremedi, veremeyecekti. Oysa, bu sağlamlık Cumhuriyet'in kurucuları için kritik önemdeydi ve keyfe bırakılamazdı. Özel kesimin rejimi ayakta tutabileceği ve sağlamlaştırabileceği düşüncesi, özellikle 1929/30'dan sonra artık rağbet görmedi, hatta riskli bulundu. Sanayileşmenin rejim için önemi artmıştı ve bu noktada ekonomide ağırlık merkezinin devlet kesimine verilmesi izlenecek tek yol olmuştu (1930-32). "Devletçilik", demiryolu politikasının dışında farklı uygulamalara da açık bir terimdi. Fakat, somutlaşabilmesi sanayi programları ile (1933'den başlayarak) oldu. Devletçilik sanayileşme arzusu ile özdeşleşti ve bu baz üzerinde gelişti.

4) Kemalist özgün model dünya konjonktürü bakımından ilginç bir ara dönemde oluşturuldu ve yerleşti. 1920'li ve

1930'lu yıllar egemen güce göre biçimlenip yönetilen bir dünya düzeninin (bir "Pax"ın) olmadığı, birbirleriyle zıtlaşmaları artan büyük devletlerin her işe karışamadığı dönemdir. Yıkılan imparatorluğun yerine yeni devletin böyle bir dönemde kurulmuş olması bir yönüyle şanstır; Cumhuriyet'in ilk kuşaklarının bağımsızlığı öğrenmeleri gibi müstesna bir fırsat sunar. Öteki yönüyle, bazı işleri zor ve zorunlu kılmaktadır: Yeni ve bağımsız bir devlet savunma işini tümüyle kendi başına üstlenmek ve harcamalarını da yüksek tutmak zorundadır. Bu, halkı yeni rejime ısındırabilmek için gerekli olan öteki harcamaları sınırlayıcı etkendir.

5) Cumhuriyet rejimi, 1789'u ve onun 19. yüzyıldaki çizgilerini izleyerek orta sınıf değerleri ve radikal özlemleri ile kurulmuştur. Meşrutiyet'ten devralınan pozitivizm ve akılcılığı potasında eriterek çağdaş bir dünya görüşüne ve mertebesine sahip bir topluma erişmek, bunun için gündeminde hukuk sisteminden bilim ve tekniğin örgütlenebilmesine kadar olabildiğince reform ve yeni kurumlaşmaya yer vermek bir tutkudur. Kemalist kadro içinde bu yönden dayanışma, yaklaşım ve irade tutarlılığı yüksektir.

Özgün modelin bu radikal orta sınıf özelliği, uygulamada sosyal sistemde daima mutabakatları gözeterek kendine yol açmıştır. Ekonomideki uygulamaları ile yükselen sınıfları teşvik etmiştir. Fakat bu tutum siyasal tercihleri ve yansımaları bakımından bir *modüs vivendi* düzeyinde kalmıştır. Kemalist özgün modelin ekonomideki çizgisine daima orta sınıf değerleri ve mülahazaları öncülük etmiştir. Başka bir temsilci sınıfı veya tabakası yoktur.[1] Geniş anlamda, yeni toplum ve yeni devlet için bir yeni "millî iktisat" yaratmayı amaçlamış, ancak bunu kendine özgü bir politikalar demeti ile ve yükselen sınıflara angaje olmaksızın yürütebilmiştir.

Cumhuriyet rejiminin başlangıç dönemi sayılabilecek 1923-39'da, ekonomik konjonktür elverişli olduğu, ekonomik paylar genişlediği veya iyimserlik bozulmadığı sürece, başta sanayi, finans ve ticaret kesimleri olmak üzere yükselen sınıflar Kemalist modele zaman zaman tam, zaman zaman ölçülü destek vermişlerdir. Rejimin radikal fakat daima mutabakatları gözeten orta sınıf tercihleri usta politikalarla uygulanmış ve yükselen sınıfların bir *modüs vivendi* içinde kalmaları sağlanmıştır. Siyaset alanındaki gelişmeler (önce, 1923'den başlayarak siyasette ve devlette geçmişten kopuşu getiren değişiklikler ve sonra, 1931'de başlayan Tek Parti dönemi) 1920'lerin yükselen sınıflarını aktif biçimde ilgilendirmemiş, tedirgin etmemiştir. Ekonomide de böyle olmuştur: Payları küçülmediği veya bu olasılık görünmediği sürece günün yükselen sınıfları iktisat politikasındaki radikal değişikliklere karşı tavır almamışlar, tersine, (1933'ten itibaren devletçilik çizgisini kabullerinde olduğu gibi) radikal değişikliklerin kendileri için yarattığı fırsatları çabuk benimsemişlerdir.

Vurgulamak gereken bir nokta, Kemalist özgün modele itici gücünü veren orta sınıf değerlerinin aydınlanma kültüründen beslenmesidir. Bu özgün modelin oluştuğu ve yerleştiği dönemin belirgin özelliğidir (1923-39) ve modelin zorlandığı, tıkandığı ve tazelenmesine girişildiği dönemleri de kapsayarak 1950'ye kadar önemini korumuştur. Eğer "aydınlanma, modern orta sınıfın siyasal ilkokulu" (Hauser, 1951[cilt 3]: s.93) olarak kabul edilirse, burada, orta sınıfın Cumhuriyet'in başlangıç döneminde yükselen sınıfları yönlendirebilen, onlara mesafeli durmayı gözeten ve böylece ulus devletin kuruluş dengelerini koruyabilen bir siyasal olgunluğa sahip olduğunu iddia edebiliriz.

MODELİN SIKIŞMA VE TIKANMALARI

Ekonomide Kemalist özgün model 1930'lu yıllarda şekillenmiş, sorunları önemli öl-

çüde çözerek gündemi sanayi aklı ile düzenlenebilen yeni bir aşamaya getirmiş, böylece, yeni devletin muhtaç olduğu ulusallığın da temeli olmuş ve kadrolarına yön duygusu kazandırmıştır. Bunlar 1930'da, ekonomide geçmişten kopuşla ivme kazanmıştır. Siyasette geçmişten kopuş 1923'te başlamış, ancak, ekonominin işleyişinde temelden değişikliğe girişilmemişti. 1931'de başlayan Tek Parti dönemi, ekonominin derinleşen buhran koşullarında daha kontrollü yönetilmesine, ama daha önemlisi devletçiliğin bir yeni sanayi tabanına oturması için radikal sayılacak tasarımlar yapılmasına olanak vermiştir.

1) 1929'dan itibaren ekonomide hissedilen sıkışma, 1930'dan sonra buhrana dönüşmüştür. Her buhran öğreticidir ve o zaman da şunu berraklaştırmıştır: Cumhuriyet rejimine karşılaşılacak buhranları aşma gücü verecek çapta bir sermaye birikimi sağlayabilmek şarttır. Bu ihtiyacı karşılayabilmek için, yeni politika çizgisi olan devletçiliğin kaynaklarını gerçekçi biçimde saptayarak işe başlamak gerekmiştir. (1931): Devletin olanakları sınırlıdır. Eldeki sınırlı olanakların yanı sıra ekonomideki rantlara da el koyabilmek ve sanayide hamle yaparak sermaye birikiminin ölçeğini büyütmek işin esasıdır. Ekonominin karar merkezinde bulunan İktisat Vekili Mustafa Şeref Bey, bu noktayı görmüş ve Başvekil İsmet Paşa'nın desteğini alarak 1932'de hamleyi yapmıştır. Doğal olarak, 1920'lerin yükselen sınıflarının tepkilerini de o toplamıştır.

1932'nin hamlesi, Kemalist özgün modeli ilk kez ve günün derin buhran ortamında ticaret, sanayi ve finans kesimlerinin ve büyük toprak sahiplerinin ortak muhalefeti ile karşı karşıya getirir. Sonuçta bir uzlaşma noktası bulunacaktır. Mustafa Şeref Bey'in iktisat vekilliğinden ayrılışı üzerine, finans kesiminin aracılığıyla uzlaşma gerçekleşir ve İş Bankası Umum Müdürü Celâl Bey (Bayar) vekil olur. Ancak, ticaret, sanayi ve büyük toprak sahiplerinin 1920'li yılların ekonomik düzenine dönüş arzuları gerçekleşemez. Yükselen sınıfların rantlarına dokunulmaması, fakat 1932'de geri dönülmezlik kazanan sanayi hareketi için yeni bir model oluşturulması (Sümerbank) üzerinde mutabakat sağlanır (1933). Uzlaşmaya aracı olan finans kesimi yeni yatırımlardan pay alacaktır ve bunun Celâl Bey ve finans kesimi tarafından ifadesi "sanayileşme hareketine hız verilebilmesi için bütün millî kuvvet kaynak ve unsurlarından çok istifade etmek lazım geldiği"dir. Özetle, Kemalizmin yükselen sınıfların ekonomik paylarını sabitleme veya küçültme yolundaki ilk girişimi ile model sıkışmış, fakat, özel kesimin de ekonomide yeni devletçi birikimden pay alabileceği bir rötuşla 1930'lardaki uygulama şansını kazanmıştır.

2) Varılan uzlaşma bir kararsızlık tablosu yaratmaz. Kemalist çizginin (orta sınıfın) projesi sürecektir. Parti çatısı altında bir siyasal muhalefet hareketi doğmaz. Ekonomi 1934'ten sonra büyümeye geçecek ve (toprak sahipleri de dahil) herkesin payı yeniden genişlemeye başlayacaktır. Ekonominin makro istikrarı buhran koşullarında da, büyüme ortamında da malî disiplin sürdürülerek korunur. (Makro istikrar yükselen sınıfların birinci sorunu değildir.)

3) Bu ilk sıkışmadan sonra, modelin ciddi biçimde sıkışmaya başlaması ve tıkanması İkinci Dünya Savaşı koşullarında olacaktır (1940-45). Savaş yılları Türkiye'nin savaş dışı kalmayı ana politika çizgisi olarak sürdürdüğü yıllardır. İnsan ve toprak kaybını sıfırda tutmayı amaçlayan bu politikayı sürdürmenin ekonomik maliyeti kaçınılmaz olarak yüksektir. Ordusunu 150 bin kişiden bir milyonun üzerine çıkarmak zorunda olan, böylece tarımda üretici nüfusu beş yıldan uzun süre tüketici haline getiren, başka bir kaynağa da sahip olmayan ülke kısa sürede darlık içine düşer. Sanayi hareketini sürdürecek olan kamu yatırım programlarına kaynak

"İstiklal-i tam için şu düstur var: Hakimiyet-i Milliye, hakimiyet-i iktisadiye ile tarsin edilmelidir. Bu kadar büyük gayeler, bu kadar mukaddes, azametli hedeflerin... tahakkuk-u tammını temin için yegane kuvvet, en kuvvetli temel iktisadiyattır." (Atatürk)

ayrılamaz ve bunlar geliştirilemez. Üretimdeki gerileme ve gelirlerdeki düşme sürekli hale gelir. Devletin gelirleri yetersiz kaldığı için, büyüyen savunma gerekleri para basarak karşılanır. Sonuç, daralan ekonomide kıtlıklarla enflasyonun sürekli olarak ve birlikte yaşanmasıdır. Bu yirmi yıldır görülmemiştir ve bunun da sonuçları olacaktır.

4) Önemli sonuç, bu savaş ekonomisinin hesapta yokken yeni sınıfları yükseltmesidir. Bunların başında savaş ekonomisinin kıtlık ve enflasyon ortamında hemen oluşan ikinci piyasada (karaborsada) ürününü pahalıya satma olanağı bularak zenginleşen köylü ve buna aracılık yapan tüccar gelir. Zenginleşen kesim, büyük köylü kitlesi içinde küçük bir zümredir. Ancak, bu zenginleşmenin önemi köy kesimi içindeki farklılaşmayı birdenbire keskinleştirmesidir. Aynı şeyi tüccar için de düşünmek gerekiyor: Karaborsanın organizatörü tüccar ticaret kesiminin sadece bir parçasıdır. Ancak, yarattığı farklılaşma Kemalist özgün modeli bozacak ve ilk kez değişik siyasal sonuçlar yaratacak niteliktedir: Sonuç rejimin (ve modelin) arkasındaki mutabakatların çözülmeye başlamasıdır:

> *"Şuursuz bir ticaret havası, haklı sebepleri çok aşan bir pahalılık belası, bugün vatanımızı ıstırap içinde bulunduruyor. Bizim gördüğümüz en tehlikeli hastalık, iki seneden beri, cemiyetimiz içinde Cumhuriyet hükümetlerini muvaffak etmemek için estirilmiş olan zehirli havadır. Acı ile hatırlamalıyız ki milletin iaşe işlerini tanzim etmek yolunda Cumhuriyet hükümetlerinin sarfettikleri gayretlere, iki seneden beri, cemiyetimiz tarafından hiç yardım edilmemiştir. Bulanık zamanı, bir daha ele geçmez fırsat sayan eski batakçı çiftlik ağası ve elinden gelse teneffüs ettiğimiz havayı ticaret metaı yapmaya yeltenen gözü doymaz vurguncu tüccar ve bütün bu sıkıntıları politika*

ihtirasları için büyük fırsat sanan ve hangi yabancı milletin hesabına çalıştığı belli olmayan bir kaç politikacı, büyük bir milletin bütün hayatına küstah bir surette kundak koymaya çalışmaktadırlar." (Vurgular benimdir.)

İsmet Paşa'nın (cumhurbaşkanı) 1942 Kasım ayında daha önce ve sonra rastlanmayan bir keskinlikle ve işin sınıfsal özelliklerine işaret ederek dile getirdiği şey,[2] yeni ve Cumhuriyet rejimi için zor bir ortamda bazı sınıfların yükselerek mutabakatları çözmesidir. Rejimin her şeye siyasal sezgilerle ve stratejik sonuçlarıyla bakma yeteneğine sahip iki yöneticisinden ikincisi, yirmi yıllık mutabakatı çözmekle yeni yükselen sınıf temsilcilerinin savaş sonunda uygun bir hava yakalarlarsa siyaset sahnesine birlikte çıkacaklarını ve Kemalist özgün model karşısında yer alacaklarını bilircesine konuşmaktadır.

5) İşin merkezinde köy ve toprak sorunu vardır. Cumhuriyet yönetimi bunu başından beri iyi bilir. Ancak, Kurtuluş Savaşı'ndan başlayarak sürdürülen mutabakatlar (ki bunlara "eski batakçı çiftlik ağası" da dahildir) rejimin kuruluş aşamasında siyasal istikrar için önemli sayılır. İstikrarı önemli saysa da, yönetim köye girmeye kararlıdır. Daha 1920'lerin sonunda, ileride köyde çiftçi olabilmiş ve rejimi sahiplenmiş görmek istediği o günkü topraksız ve az topraklı köylüye, yalnız Hazine'den değil, büyük toprak sahiplerinden alarak dağıtım yapmak için ilginç bir yol bulmuştur. Ancak, rejimin siyasal topluluğu içinde yer alan büyük toprak sahipleri buna direnirler ve daha da direneceklerini belli ederler.[3]

1930'ların ortalarında (yani, sanayi programları başarılı oldukça ve tek partili siyasal model işlemeye devam ettikçe) toprak ve tarımın yönetimin gündemine gitgide artan bir ağırlıkla yerleştiği görülecektir. İsmet Paşa, 1936'nın son günlerinde "toprak işleyenin" sloganını vurgulayarak "şimendifer (demiryolu) ve sanayi işlerinde olduğu gibi, 1937'den itibaren ziraatımızı ve çiftçilerimizi kalkındırmak için...planlı ve iştirakli bir çalışma devresine" girileceğini ve tarımda "ilk plan(ın) 1000 ziraî kombina üzerine tesis olunacağını ve dört sene(lik)" olacağını söyler. Ancak, tasarlanan toprak ve tarım politikasının resmen bu kadar vurgulanmayan boyutu köyün düzeninin ve siyasal yönetiminin Kemalist özgün modelle bağdaşacak biçimde yeniden şekillendirilmesidir. Sorunu en yalın biçimde Falih Rıfkı Atay dile getiriyor (1936):

"İçine girilmeyen köy yerinden oynamaz. Bütün değişiklikleri, yeni şartları kerpicinin içinden seyreder durur. Köyün katı görenek ve güvensizlik kabuğunu kurarak onun harimi içinde yer almamız lazımdır... Ankara etrafındaki köyleri dolaşınız: Büyük merkez hiçbirine örnek olmamıştır ve olamaz." (Vurgular benimdir.)

6) 1930'ların ikinci yarısındaki bu yeni durumu, kısacası, rejimin arkasındaki mutabakatın toprak sahiplerinden filizlenecek muhalefetle zedelenmeye başlayacağını yönetimin değerlendirmemiş olması düşünülemez. 1939'da başlayan ve seyri kestirilemeyen büyük savaşın belirsizliği içinde bile olsa köy davasına radikal bir çözüm arayarak adım atılması, bu davanın Kemalist model için artık ertelenemez bir noktaya geldiğini gösteriyor. 1940'ın hemen başında Köy Enstitüleri köye yeni bir insan ve işbirliği modeli getirerek köy ekonomisinde farklı bir düzene gidişin öncüsü oluyor. Enstitü, Cumhuriyetçi (Kemalist) bir köy organizasyonu ve ulus devlet yapısına oturacak bir köy yapısı arayışıydı. Ancak, toprak reformu ile buluşmadıkça aranan çözüme varılamazdı.

Beş buçuk yıl süren dünya savaşı biterken, 1945'de, gündeme getirilen Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ile Enstitü ade-

ta bir kerpetenin iki ucu gibi birleşerek, mülke kavuşmuş ve Mustafa Kemal'in 1922'deki arayışıyla "hakiki müstakil olan köylü"yü (bir anlamda Kemalist çiftçiyi) bulmaya yönelmiş görünüyor.

7) 1945'te, Türkiye'de beş yıllık bir kıtlık ve enflasyon ortamında kendi kendine yetmeye çalışmış bir ekonominin bütün insanları yorgundur; siyasal potansiyel yönünden pasiftir veya cansızdır. Kemalist modelin sahibi olan orta sınıf takatsizdir ve parti eskimeye yüz tutmuştur. Buna karşılık, savaş yıllarında zenginleşen köylü, aynı yolla zenginleşen tüccar ve hoşnutsuz sanayici bu ortamın yükselen sınıfları olduklarını hissederek siyaset sahnesine çıkmaya hazırdırlar. Sahneye çıkarlar ve köyün yeni bir model içinde değişmesine karşı duran tavırları ile siyasete başlarlar. Buradan başlamaları doğaldır. Çünkü, geçmiş beş yılın koşullarında hemen tüm kesimleriyle mecalsiz kalmış toplumda başarılı olabilmek için bir siyasal meşruiyet tartışması başlatmak gerektiğini algılamışlardır. Ve tıpkı rejimin sahibi olan Cumhuriyet yönetimi gibi, bir köylüler ülkesinde siyasal meşruiyetin reel bazının köy ve toprak sorununda yattığını bilmektedirler. Böylece, kendilerini siyaset sahnesine takdim ederek Kemalist modelden ve orta sınıfın vesayetinden kopmaya yönelirler.

Kopuş ve başarı ancak bu takdimi büyük bir siyasal çıkışla yaparak, adeta bir meydan savaşı ile olurdu. Belki başlangıçta (Dünya Savaşı'nın sona yaklaştığı günlerde) böyle bir tablo yoktu. Ama, gelişme böyle oldu. Tarihin cilvesi, (yani, Cumhuriyet rejiminin köy ve toprak sorununu artık geciktirmeksizin çözme zorunluluğu) yükselen sınıflara Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu'ndan daha iyi bir meydan savaşı fırsatı sunamazdı. İkinci Dünya Savaşı biterken başlayan bu savaş Kemalist özgün model için sonun başlangıcı oluyor.[4]

MODELİ TAZELEME GİRİŞİMİ

Kemalist özgün modelin köy ve toprak rejimini değiştirerek köyü ve tarımı arzuladığı biçimde ekonomisine ve siyasal kurumlaşma alanına katma hamlesi gerçekleşemedi. Köy Enstitüleri gibi (1940) Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu da (1945) yasalaştı. Ama, sonuç hem kısa hem de uzun dönemli etkileriyle yenilgi oldu. Ekonomide sürekli daralma ve bundan doğan hastalıklar ile birlikte partinin siyasal dinamizminin ve kitlesel gücünün tükenmeye yüz tutması Kemalist modelin özgün çizgisini sürdürecek kurumsal değişikliklerden en yaşamsal olanını gerçekleştirme şansını sıfırlamıştı. Kemalist çizginin tepe noktasında yapılması halinde yerleşebilecek olan büyük bir kurumsal değişme zorunlu nedenlerle çizginin inişinde yapılınca bekleneni veremediği gibi, ülkede siyasal eylem gücü de artık başka ellere geçiyordu.[5]

Bunun yanı sıra, dünya konjonktürü, hele Türkiye'yi önplanda etkileyen birkaç yönü düşünülürse Kemalist özgün modelin işleklik kazandığı dönemden farklı bir noktaya gelmişti. Rejimin 1920'den başlamak üzere tek dış desteği sayılan Sovyetler Birliği ile ilişkiler eski sıcaklığından soğukluğa dönüşmüştü. 1930'ların ikinci yarısından başlayarak Türkiye'ye yakınlaşan Almanya dünya sahnesinden siyasal ve ekonomik güç olarak çekilmişti. Türkiye'nin Orta ve Doğu Avrupa'ya dönük pazarları kapanmıştı. İngiltere ise artık dünyadan muktedir bir ekonomik güç olarak ayrılma ve yerini Amerika'ya bırakma noktasında idi. Kısacası, 1930 ekonomisinin (ve siyasetinin) dış parçaları denebilecek olan Sovyet, Alman ve İngiliz piyasaları ve desteği artık Türkiye'nin ulus devleti için söz konusu değildi.

Bu ortamda, yeni yükselen sınıfların Tek Parti yönetiminin karşısına çıkarken hareket noktası olan siyasal meşruiyet sorunu ("Yeter, Söz Milletindir!") gerçek bir

sorun oluyordu. Çünkü, mevcut siyasal sistem rejimin sürdürülebilmesi için meşruiyet üretip üretememe sınırına dayanmıştı. Ekonomide Kemalist modeli sürdürüp sürdürememenin ötesinde, ulus devleti tutacak ve yürütecek bir yeni çıkış noktası bulmak gerekiyordu. 1945 ve 1946 yıllarının temel sorunu ve arayışı böyle görünüyor.

1) Modeli tazelemenin kurgusu siyaseti ön plana alarak tasarlanmış, işin püf noktası olarak yeni ve sayıca büyük bir siyasal topluluk oluşturarak siyaset oyununun kurallarında değişiklik yapmak düşünülmüştür. "Yeni", "sayıca büyük" ve "değişik kurallar" siyasal topluluğu oluşturabilmenin esaslarıdır. Bunlardan ilk ikisi kırsal kesimin (köyün) yeni siyasal topluluğun en önemli ve büyük parçası olarak siyasal alana alınması demektir. Belki kırsal kesimin rolü (rejime sadık bir büyük kitle olarak) siyaset sahnesinin yeni yükselen sınıflarına bir "karşı ağırlık" olarak hesaplanmıştır. Böyle bir karşı ağırlığın kısa süre içinde tasarlanandan farklı bir role ve potansiyele sahip olabileceği öngörülmemiştir. Sayısal olarak en büyük ve yeni parçayı alarak yeni bir siyasal topluluk oluşturmak yeni bir çerçeve ve harekât planını gerekli kılıyor. Bunun tasarımı ve uygulaması: (a) Kadrosu ve programı ile tek partiden çok da farklı olmayan ikinci bir partinin doğması ve tanınması için yeterli süreye, (b) bu "yeterliliğe" göre yapılacak bir erken seçime ve (c) bu seçimin tek dereceli olması ve kırsal kesimin yeni seçmenlerine, onları ilk kez politize ederek "yurttaş"lıklarını hissettirebilmeye bağlıydı. İkinci parti kararının 1945'in yaz aylarında verildiğini ve Demokrat Parti'nin 1946'nın hemen başında kurulduğunu, erken seçimin aynı yılın 21 Temmuz'unda ve ilk kez tek dereceli olarak yapıldığını hatırlayabiliriz.

2) İsmet Paşa (cumhurbaşkanı) 12 Temmuz, 1947'deki beyannamesi ile yeni ve genişlemiş siyasal topluluğun (rejime yaklaşımları bakımından farklılıkları önemli olmayan, yani, siyaset alanında aynı meşruiyete sahip) iki partili bir düzenle işleyeceğini işin ana kuralı olarak ortaya koymuştur. Böylece, 1923'te kurulmuş olan ulus devlet 1946/47'de siyaset alanını yeniden tanımlamış oluyor. Zaman, dünya konjonktürünün savaş sonrasında Batı Avrupa'dan başlamak üzere ülkelere "ulus devletlik"lerini yeniden tanımlamayı zorunlu kıldığı zamandı.[6] Uluslararası ortam artık savaş öncesinden farklı idi ve artık her ulus devlet için dikkate almak gereken bir "pax" (Pax Americana) ve bir süper güç (Sovyetler Birliği) vardı.

3) 21 Temmuz, 1946 seçiminden sonra kurulan ilk hükümet (Recep Peker) Cumhuriyet rejiminin ilk resmî devalüasyonunu yapmış ve son birkaç yılın durağan ekonomisini yeni dünya rejimine yerleştirmek ve pratik olarak da işletebilmek istemiştir.[7] Ancak, bu ayar yeniden Kemalist özgün modele başlamak için yapılmıyordu. Yeni tutulan yol bir tür "Yeni İktisat Politikası" (NEP) idi. Bunun özgün modele ileride dönüş yapabilmek için tutulan geçici bir yol mu, yoksa modelden bir kesin ayrılış mı olduğu tartışılabilir. Fakat, "Yeni İktisat Politikası"nın bir yandan "Pax Americana"nın telkinlerine kulak kabartarak,[8] bir yandan da yükselen sınıfların taleplerini ön plana almış görünerek oluşturulduğu anlaşılıyor. Özgün modelin sermaye birikimi (yani, demiryolları ile sanayi programlarının ortak örgüsü) artık ön planda değildir. Devletçiliğin oynadığı rol de yumuşatılmıştır. Kısacası, modelin tazelenmesinde ülkenin ve zamanın özel koşullarının değişmiş olduğu görüşü ağır basmıştır. İlginçtir, Kemalist özgün modelin malî disiplin ilkesi bırakılmamıştır. Savaş yıllarının kaynak yokluğu ortamında ihtiyaçları karşılayabilmek için birkaç yıl para basmak zorunda kalan yönetim, 1942/43'ten sonra bundan sakınabilmiş ve 1945'ten sonra ise (1946 devalüasyonunun etkile-

rini gidererek) 1930'ların denk bütçe-sağlam para çizgisine dönmüş, 1950'ye (iktidarı devredinceye) kadar bundan ayrılmamıştır. Değişen dünya ortamının getirdiği ve kamu harcamalarını daha gevşek tutan iktisat politikası anlayışı karşısında, özgün modelin enflasyon olasılığını ulus devletin sağlamlığı için ciddi tehlike sayan anlayış sürmüştür.[9]

4) Kırsal farklılaşma, zenginleşme ve ticaretin öne çıktığı bir dünyada siyasal topluluğun genişletilmesi yoluyla girişilen tazelenme hamlesi yine orta sınıfa özgü bir proje olarak görünüyor. Burada hem bir yeni ekonomik başarı (hiç değilse, ekonomide bir derlenip toparlanma) arayışı, hem yükselen sınıflarla bir yeni uzlaşmaya giderek onları frenleme arzusu, hem de kırsal çoğunluğun sayısal desteğini alarak yeni bir dengeye varma beklentisi seziliyor. Ancak, yükselen sınıfların mutabakatları bozup siyaset sahnesine iddia ile çıkmalarından sonra, Kemalist kadro içinde bu yeni proje üzerindeki dayanışma ve irade tutarlılığı 1920'lerde ve 1930'larda olduğu kadar yüksek olmamıştır. Devlet ile parti özdeşliği objektif koşulların değişmesiyle sona erdikten sonra, orta sınıfın yönetimde kudretinin eskisi kadar yüksek ve uzlaşma alanının eskisi kadar geniş olmayacağı, sosyal sistemin taleplerinin ağır basmaya başlayacağı yavaş yavaş anlaşılmaktadır. Bu da orta sınıfın kendi iç dayanışmasını bozan, ticaret, sanayi ve finans çevrelerinin talepleri arttıkça orta sınıfı bölmeye başlayan etkiler yapacaktır.

Yükselen sınıfların verdiği siyaset şansını iyi kullanmayı bilen Demokrat Parti bu bozulma ve bölünmeyi iyi kullanacaktır. Başlangıçta İsmet Paşa'nın koyduğu "iki partinin de yeni bir uzlaşma çizgisinde birbirine benzeyeceği" kuralını kabul etmiş görünse de, kısa sürede Kemalist özgün modeli (ve 27 yıllık geçmiş dönemin tümünü) reddeden bir noktayı tutacaktır. Bir anlamda, orta sınıf eski radikalliğinden uzaklaştığı ölçüde yükselen sınıflar kendi çizgilerinde o derecede radikalleşecekler ve Demokrat Parti bu yeni radikalleşmeyi iyi izleyerek, bunun siyasetteki gereğini yapacaktır. Bu gelişme, CHP'nin beklentisinin tersine, bir siyasal bilinçlenme aşamasından geçmeksizin siyasal topluluğun esas parçası oluveren kırsal kesimin de kitle halinde ve gitgide yükselen sınıflarca bilinçlendirilmesine yol açacaktır. Bu "bilinçlendirme"nin daha sonra da yükselen sınıfların tekelinde kalması ülkenin toplumsal yaşamında ve siyasetinde yarım yüzyılı aşan süreyle birikimli etkiler yapacak, Kemalist özgün modele dönüşü çok kısa sürede, çok uzak bir olasılık haline getirecektir.

KEMALİST EKONOMİ MODELİNİN "İKİNCİ KOLU" VAR MI?

Kemalist ekonominin tarih içinde ayrıntılara ve belgelere inilerek incelenmesi yukarıdaki soruyu akla getirir. Tarihçiler, siyasetçiler, iktisatçılar ve düşünürler arasında Kemalist modelin esasında bir 'orta yol' olduğu, hatta zaman içinde daha çok Celâl Bayar'ın temsil ettiği bir çizgiye doğru gelişmesinin öngörülmüş olduğu gibi tezler de vardır.[10] Bu tezler ayrıntılı çalışmalarla irdelenebilir. Burada yazımızdaki yaklaşımla sınırlı kalacağız.

1) İktisat vekilliğinden başlayarak, Bayar'ın benimsemeye başladığı bir yeni çizgiyi gözleyebiliriz. Bu, siyasal otorite ile yükselen sınıflar arasında, artık yükselen sınıfların taleplerine göre bir ittifak arayışıdır ("mutabakat" değil). Dünya 1930'larda liberalizmin inkârını yaşamaktadır ve Türkiye'de de tablo budur. Bayar, bu arayışını "Güdümlü Ekonomi" sloganı ile yapmaktadır. Çünkü, yükselen sınıflara daha büyük pay verebilmek günün koşullarında ekonomik programla mümkündür. (Yükselen sınıfların liberal denilebilecek bir düşünce ve isteğe sahip olduklarının bilgisine sahip değiliz.)

2) Şunu söyleyebiliriz: Rejimin siyasal kadrosu ile yükselen sınıflar arasındaki ilk zıtlaşmadan sonra finans kesimi aracılığı ile varılan uzlaşma (1933) bir "ikinci kol" çekirdeğini oluşturmaya başlamıştır. Bu, yükselen sınıfların ekonomide geriye (1920'lere) dönüş arzularını aşmayı bilen bir bakışın ve çabanın ürünüdür. 1920'lerde yükselen sınıflar 1930'ların koşullarının dünyada ve Türkiye'de 1920'lere göre farklılığını görmemişler veya görmezlikten gelmişler, yani, günün (ve orta sınıfın gerçekçi bakışının) gerisine düşmüşlerdir. Doğasında uzlaşma olan finans kesimi ise, günün temel sorununu yeni sermaye birikiminden pay almak ve ona ortak olmak biçiminde kavramıştır. Bu iktisat politikasını şekillendirecek bir iddia boyutunda ifadelerini ve sloganlarını üretmiştir. İddia sahiplerinin sanayi hareketinin yeni ölçeği konusunda hiçbir tereddüdü yoktur. Tereddüdü, sanayileşmenin devletin ekonomideki payını büyütürken özel sermayeninkini o kadar büyütmeyen (ve göreli olarak küçülten) bir hareket haline gelme olasılığından doğmuştur. Bu bakımdan finans kesiminin (özel olarak İş Bankası'nın ve Celâl Bey'in) yeni sanayileşme politikası anlayışı "bütün millî menabii kuvva" (kuvvet kaynakları) ilkesi üzerine kurulmuştur.

3) Finans kesimi, sahip olduğu uzlaştırma nitelikleriyle, kendi "bütün millî kuvvet kaynakları" yaklaşımını özel kesim ve çevresini genç Cumhuriyet rejimine yabancılaştırmayacak bir temel ilke gibi sunmakta ve bunun 1930'lardaki tek partinin içinde sınıf mücadelesi barındırmayan, "imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış kitle" yaklaşımına uygun düşecek ve böylece siyasal kadro tarafından da benimsenecek bir yeni iktisat politikasının esası olmasını beklemektedir. Finans kesiminin (özel kesimin tam desteğine sahip) bu önerisi ekonomide ve siyasette liberalizmden kaynaklanmış değildir. (Yükselen sınıfların böyle bir merakı yoktur.) Günün sanayi programları çerçevesinde ekonominin (o günün teknik bilgi donanımı çerçevesinde) planla yönetilmesi Bayar'ın döneminde iktisat vekaletinin (yükselen sınıflardan destek alan) ana çizgisidir. Bayar, bu çizgiyi "güdümlü ekonomiyi kurmak" şeklinde sloganlaştırmıştır.[11]

4) En önemli temsilcisi Bayar olan bu "ikinci kol"un veya ikinci çizginin 1930'ların siyasal modeli olan Tek Parti sistemi ile ilgili bir tereddüdü veya muhalefeti yoktur. Hatta, bazı belgeler, Bayar'ın simgelediği bu çizginin (siyasal kadronun ileri gelenlerinde az rastlanır bir biçimde) Tek Parti modelini tercihen bir şeflik sistemi olarak algıladığı ve bunu Meclis'in iradesinin üzerinde, bir egemen kişilik saydığı izlenimini verir.[12] Bu yaklaşımı Bayar'la sınırlı olmaktan çok, günün yükselen sınıflarının siyasal talepleri yönünden değerlendirmek doğru olur.

5) "Güdümlü ekonomi" veya Kemalist modelin 'ikinci kolu'nu bu incelememizin terimleri çerçevesinde tanımlamak gerekirse, bunun orta sınıfın yükselen sınıfları yönlendiren ve onlara mesafeli durmayı gözeten bir *modüs vivendi*'nin ötesine geçerek, orta sınıfla yükselen sınıflar arasında daha sıkı ve "yükselen"lerin taleplerine göre kurulacak bir ittifak arayışı olduğunu söyleyebiliriz. Bu ittifakta, iktisat politikası programla ve programın yükselen sınıflara daha büyük pay vermesiyle yürütülecektir. Bayar'ın 1937 Kasımından 1938 Kasımına kadar olan başbakanlık dönemi (Bayar Başbakanlıkta 1939 Ocak ayının ortasına kadar kalmıştır) bu yeni çizginin somut ipuçlarını verebilir. Dikkat çeken ve daha sonraki gelişmelere de ışık tutabilecek şeylerin başında yükselen sınıfların paylarını büyütme arzusu (yani, bunu ittifakın ağırlık merkezi saydıkları) geliyor. Bununla sıkı sıkıya bağlantılı ikinci şey, malî disiplinin gevşetilmesidir.

Gerçekten, 1938 yılının ekonomisinde

büyüme hızı yükselirken, bütçe gevşemiş ve ekonomi açık vermeye başlamıştır. Kısacası, kaynaklar zorlanmıştır. 1938'in bir yıllık süresi içinde kalarak Kemalist modelin bir "güdümlü ekonomi" çizgisinde ilerlemesi halinde geliştirilip geliştirilemeyeceğine ilişkin yorum yapmak zordur.

6) Ancak, dünya ve ülke koşullarının değiştiği 1950'de iktidara gelerek on yıl içinde kendi ekonomi modelini geliştiren (ve daha sonra aynı çizgideki siyasal iktidarlara örnek olan) Demokrat Parti döneminin başlangıç yılları araştırmacıya bir nebze yorum olanağı verebilir. Demokrat Parti'nin iktisat politikasında, ilk yıllarda, eski bir Kemalist olan Bayar'ın (cumhurbaşkanı) bir ölçüde etkili olduğu, daha sonra anlayış, karar ve uygulama bakımından Adnan Menderes'in asıl güce sahip olduğu ve DP ekonomisinin esasında Menderes modeli olduğu söylenebilir. İlk yıllardan başlayarak göze çarpan şey 1940'ların ikinci yarısından sonra yükselen sınıfların paylarını sürekli olarak büyütme girişimini önplanda tutmaları ile 1950'den sonra malî disiplinin bırakılışıdır. Bunun sonucu 1950'lerde ekonomide açıkların büyümesi ve parasallaştırılmasıdır. Sistemin kendi içinde kurallaşmış bulunan malî disiplini yavaş yavaş yok olmakta ve ekonominin işleme kabiliyetini artık iyice yitirdiği noktada dışsallaşarak IMF'ye ait bir iş olarak kabul edilmeye başlamakta, bir anlamda ekonomi IMF müdahalesini ve disiplinini bekler hale gelmektedir.[13]

Açıklar ve dıştan müdahalelerle işleyen bu iktisat yönetimi modeli, 1950'lerden başlayarak, Kemalist olmayan siyasal parti iktidarlarının elli yıllık çizgisini oluşturmuştur. Bir anlamda, Kemalist ekonomi modelinin eski "güdümlü ekonomi" anlayışından türeyen "ikinci kol"u, zamanın ve koşulların değişmesini izleyerek artık yükselen sınıfların taleplerine göre oluşan ve Kemalist olmayan bir siyasetin ekonomi anlayışı içinde erimiştir. Ancak, açıklar ve müdahaleler modeli (ki bu yükselen sınıfların ve onların siyasal bilinçlendirmesine bağımlı kırsal kesimin taleplerinin belirlediği model oluyor) kendi malî disiplin ilkesinden yoksun olduğu için özünde istikrarsızlık üretmektedir. Model açıklardan müdahalelere, oradan yeniden açıklara (ve yeniden müdahalelere, vs.) giderek işlemektedir. Bu ekonomik istikrarsızlık çizgisi yükselen sınıfların taleplerini azaltmamakta, fakat siyasal sistemin istikrarını bozan ve sistemi kimi zaman bölen, bölünmeyi artıran, askerî müdahaleleri siyasetin parçası haline getiren etkilerle sistemi gitgide zayıf düşürmektedir.

Zayıf düşme 1970'lerin sonlarında boydan boya bir siyasal meşruiyet sorunu halini almış ve 1980'in askerî darbesi 1947 modeli iki partili (ve belirli bir siyasal istikrar anlayışı ile kurulmuş olan) sisteme kapsamlı bir müdahale ile son vermiştir. 1980'den sonraki siyaset sistemini Kemalist olmayan (ve anti-Kemalist) güçler şekillendirecektir. Kemalist çizgi artık ya zayıf bir muhalefettir ya da bir programdan yoksundur.

7) Burada dikkati gerektiren iki noktadan birincisi, 1938 yılı yönetiminde olsun (Kemalist sistem içinde), daha belirgin biçimde 1950'lerin ilk yıllarında olsun (Kemalist çerçeve henüz pek kaybolmamışken), ekonomi tablosunun artık yükselen sınıf taleplerine göre şekillenmesidir. Bu tablonun (ve gerisindeki ittifakın) temel koşulu yükselen sınıf paylarının kayıtsız şartsız büyümesi, iktisat politikası araçlarının buna göre düzenlenmesidir.[14]

Yükselen sınıf talepleri üzerinde bir radikal orta sınıf denetimi ise ya çok zayıftır (1938) ya da artık söz konusu değildir (1950 sonrası).

8) İkinci nokta, orta sınıftaki değişmelerdir. Bunun birkaç yönünü kısaca vurgulamak yeterlidir:

(a) Orta sınıf 1940'ların sonlarından başlayarak, yükselen sınıfların taleplerine göre hızlanan ekonomik gelişmeye ba-

ğımlı olmuştur. Bu bağımlılık içinde, orta sınıfın bir yönden yeni yükselen ticaret, sanayi, finans ve hatta zengin köy kesimlerinin zenginleşmesine öykündüğü ve özlemlerini onların yeni özlemlerine göre şekillendirmeye başladığı, bir yönden de kapitalist gelişmenin ekonomik ve sosyal olarak geride bıraktığı kitlelerin sıkıntılarına ortak olduğu, onlarla birlikte tepki duyduğu izlenebilir. 1950'lerden başlayarak yeni özlemlerle sıkıntılar ve tepkiler arasında kalan orta sınıfın dünyası 1920'lerin, 1930'ların ve hatta 1940'ların dünyasından farklıdır. Bu yeni ve belirsizlikler içinde kaldığı ortamda topluma tutarlı biçimde yön verme yeteneğini yavaş yavaş yitireceği gibi, kendi başına yön bulması da kolay olmaz.

(b) Ekonomik gelişmenin orta sınıfta yarattığı farklılaşmanın yanı sıra, Cumhuriyet öncesinden gelen "entelektüel düzeyde" bir farklılaşma da orta sınıf içinde 1950'den sonra biraz daha siyasallaşarak keskinleşecektir: llerici ve muhafazakâr. Yükselen sınıfların bu siyasallaşmada tutarlı biçimde bir orta sınıf muhafazakârlığına destek oldukları görülür. 1950'den sonra, Demokrat Parti içinde Bayar'ın 1930'lardan gelen 'Kemalist' bir 'ikinci kol' çekirdeğinin büyüyememiş olmasında yeni orta sınıf muhafazakârlığının Kemalist çizgiye sıcak bakmayan özelliği de etkilidir. Desteklenen muhafazakâr çizgi 1980'den başlayarak rakipsiz bir gelişme şansına kavuşacak, iktisat politikasından eğitim dünyasına kadar topluma Cumhuriyet rejiminin kuruluş esprisinden farklı yönler bulma misyonunu üstlenecektir.

(c) Cumhuriyet'in kuruluş döneminin (Kemalist özgün modelin) orta sınıf kuşağının bir asli niteliği Aydınlanma Okulu'ndan geçerek, bu okulun değerler sistemine sahip olmaktı. (Rejimin güçlü beklentisi bu etkiyi yaratarak, bir orta sınıf radikalizmini sürdürmeye yeterli oluyordu.) 1950'den sonra hızla büyüyen kent ekonomisinde istihdam edilenlerin gitgide çoğunluğa geçtiği yeni orta sınıf ise yükselen sınıflar arasında ve onların gelişme mantığına bağlı olarak kısa sürede sınıflararası boşlukları dolduran başka işlevler üstlendi.

Bu işlevler içinde hamur olmaya başlayan yeni orta sınıf, sayıca kabardıkça bir aydınlanma okulunun getirdiği bakışı, bunun "universalizm"ini, kısacası, entelektüel ve birikimli bir çabayla ve niteliksel bir zenginleşme geleneğiyle desteklenen bir siyasal olgunluğu yansıtacak bir profil kazanamadı. Tersine, yeni orta sınıfın gelişme tablosu "ilerici-muhafazakâr" bölünmesine elverişli olduğu kadar, zaman boyunca izlenecek orta sınıfa özgü sabırsızlıkların, hayal kırıklıklarının, karamsarlık ve iyimserliklerin, teslimiyetçiliğin ve tepkiselliğin ve bütün bunlarla eski, özgün reformculuk çizgisine benzer bir şeyleri tekrar yakalayamamanın da ipuçlarını veriyor. Bu 1930'lardakinden farklı bir orta sınıf dünyası olduğu gibi, yeni yükselen sınıflara ışık tutacak ve onları yönlendirebilecek bir özgün entelektüel kapasiteye de sahip görünmüyor.

9) Doğmadan yok oluveren "ikinci kol" çizgisi yükselen sınıfların taleplerine göre şekillenen Menderes modeli[15] içinde kısa sürede erimiş, ancak erirken çeşitli kesimlerde, siyaset dünyasında ve hatta Demokrat Parti'nin içinde tepkiler ve yeni filizlenmeler yaratmıştı.[16] Bu birikim 1960 askerî müdahalesine varacaktır. Yazımızın çerçevesi içinde üzerinde durulması gereken şey 1961 Anayasası ile toplumun ekonomide, siyasette ve çeşitli yaşam alanlarında bir yeni başlangıç noktasına gelişidir. Bu yönü ile 1961'in Kemalist özgün modelin tazelenme girişimini de kapsamak üzere çağdaş bir orta sınıf projesi olduğu (ve bu sınıfın iyimserliğini yansıttığı) söylenebilir. Günün yükselen sınıfları bu projede aktif rol almamışlar ve çekimser bir konumu yeğlemişlerdir. Ancak, burada ekonomi alanında 1930'la-

rı andırır biçimde, orta sınıf ile yükselen sınıflar arasında bir mutabakat (bir yeni *modüs vivendi*) kurulduğu gözlenebilir. Orta sınıfın 1961 ile ekonomiye getirdiği yeni çerçeve plandır. Tanımı ve alan çizgileri siyasal iktidarca fiilen belirlenecek olan bir 'karma ekonomi' ilkesi plan sayesinde ekonomiyi yönlendirecek, hem kalkınmayı hedefleyecek (orta sınıfın ana hedefi), hem de yükselen sınıfların bir denge içinde paylarını büyütmelerini ve korumalarını sağlayacaktır (yükselen sınıfların tek hedefi). Böyle bir uzlaşma ulus-devletin güvencesi için yaşamsal sayılmış, bunun, 20. yüzyılın toplum ve devlet yapısına erişebilmek için tasarlanan kurumlaşmalara payanda olacağı düşünülmüştür. Kısacası, sınıflararası dengenin 1950'lerde gitgide bozulduğu, bunun çağdaş ölçütlerle yeniden tasarlanarak kurumlaştırılması gerektiği 1961'in (ve yeni Kemalist projenin) özü olmuştu.

Siyaset modeli burada 1947 esprisini koruyor, ancak siyasal topluluk alanı daha da geniş tutuluyordu. 1960'ların ve 1970'lerin iki önemli yeniliğinden birisi, ülke fabrika çağına girerken çalışan sınıfların (bilinçlenmeye başlayarak) siyaset sahnesine çıkmalarıydı. Kırsal kesimin 1946'dan başlayarak siyasal topluluğa alınışından farklı olan şey çalışan sınıfların siyasal topluluk alanına girerken kendilerine göre ve orta sınıfın çizgisi ile yer yer örtüşen biçimde bilinçlenmeleri ve (1961 Anayasası'nın kurumları sayesinde) yükselen sınıfların burada bir yönlendirme olanağı bulamamasıydı.

1960'ların ve 1970'lerin ikinci bir özelliği de orta sınıfın ekonomik gelişmeye bağımlı büyüyüşünü sürdürmesidir. Ekonomik gelişme 1961'in çerçevesi, uzlaşması ve kabulleri içinde orta sınıfın refahını artırıcı, kendine güvenini ve iyimserliğini pekiştirici etkiler yapmıştır; "reformcu" yönünü canlı tutmuştur. Ancak, yükselen sınıfların talepleri ile yükseliş ve iniş dalgaları gösteren ekonominin seyri içinde, kriz dönemleri orta sınıfın iyimserliğini zaman zaman karamsarlığa çeviren etkiler doğurmuştur. Bu dalgalanmalar içinde, kendini ulus devlet mimarisinin siyasal istikrarından bir anlamda sorumlu gören orta sınıf, ekonomide istikrarı bozan etkenleri (başta enflasyon olmak üzere) kavrayamamış görünmektedir. Böylece, kâh hızlı büyüme ve değişmenin sosyal sistemde gerekli kıldığı kurumsal değişmelere ön ayak olmakta yetersiz kalışından, kâh krizleri önleyecek mutabakatları sağlayabilmek onun takatinin ötesine geçtiğinden, orta sınıf 1961 çerçevesinin öngördüğü *modüs vivendi*yi başarabilmek ve bunun için de siyasette 1947 esprisini geliştirmek gibi zor bir "görev"in altından kalkamadı.

Orta sınıfın böyle bir tarihî rolü oynamasını sağlayacak ekonomik (ve entelektüel) güce ve sosyal güvenceye kavuşamamış oluşu, onu ülkedeki kapitalist gelişmenin özelliklerine ve gereklerine (başta tüketim toplumunun gereklerine öncü olmak) gitgide daha bağımlı kılarken, Kemalist özgün modelin çağdaş koşullarda tazelenmesinde kendisine biçilen rolü (1961 Anayasası'nın kurumsallaşabilmesi için uzun dönemli ve sabırlı çalışmak) gitgide sahipsiz bırakan bir etken oluyor.[17]

SON SÖZ

Kemalist ekonomiden kesitleri, 1920'lerden başlayan bir iktisat politikası incelemesi biçiminde de, orta sınıf değerleri ve özlemleri ile kurulan ulus devletin gelişmesi içinde de izleyebiliriz. Bu yazı ikisinin karması sayılabilecek bir çizgi sunuyor.

1920'lerden başlayarak, ekonominin dönüm noktalarında yeni siyasal projeler vardır. 1930'da, 1946-7'de ve 1980'de bunlar kesin çizgilerle karşımıza çıkarlar. Orta sınıfın gücü ve etkisinin niteliklerini, bunların zaman içinde değişmesini ve

zayıflamasını sadece iktisat politikası içinde değil, siyasal projelerde de gözleyebiliyoruz.

1930'larda orta sınıfın ulus devletin kuruluşundaki dengeleri yönlendirebilen ve bunları koruyabilen özellikleri ekonomide özgün Kemalist model içinde izlenebiliyor. 1950'den başlayarak, yükselen sınıflar (ticaret, sanayi, finans) büyüyen ve kesilmeyen kaynak gereksinmeleriyle ekonomiyi sürüklemeye başlamışlardır. Bunun siyasal modeli (ulus devletin kuruluş esaslarını koruyabilmek üzere) iki partili olarak tasarlanmış ve kırsal kesim siyasal alan içine alınmıştır. Ancak, bir siyasal bilinçlenme aşamasından geçmeksizin siyasal topluluğun en cüsseli aktörü oluveren kırsal kesim, tümüyle yükselen sınıfların bilinçlendirmesine bağımlı olmuştur. ("Aydınlanma Okulu"na gitme olanağı bulamadan, yükselen sınıfların "siyaset okulu"na kaydolmuştur.)

Bunun sonuçlarından biri köylülüğün, bir sosyal kategori olarak yeni ortamlara (kentlere) yayılması, buralarda bir değişme/direnme süreci içine girmesidir. Fakat, son elli yılın gözlemleri, yükselen sınıfların bu sorunu çözerek çağdaş bir toplumun kilidini açacak entelektüel, ekonomik ve siyasal kapasiteye sahip olmadığını, bunun temel koşulu olacak çağdaş, disiplinli ve teknik ehliyeti yüksek iş normları yaratamadığını gösteriyor.

Orta sınıf ise, son elli yılda artık 1930'ların bilinçlendirici rolünü oynayamamaktadır. Yükselen sınıfların sürüklediği gelişme biçimi içinde orta sınıf da daha yüksek bir ekonomik güce, güvenliğe ve entelektüel mertebeye erişebilmiş değildir. Gelişmesi zaman içinde yükselen sınıfların gücüne ve gelişme mantığına bağımlı olarak yürümüştür. Bu güç ve mantık içinde, orta sınıfın aydınlanmacı ve reformcu çizgide üretkenliği, yavaş yavaş tükenmekte veya gerçek dışı noktalara yönelmektedir. Yükselen sınıfların sürüklediği çizgi, ilginç biçimde bir "Atatürkçü söylem"i ara sıra şekillendirip koruma altında tutmaktadır. Orta sınıfın uzun zamandır başlamış olan ve ekonomide ve siyasette gelişmelere bağımlılık gösteren parçalanmışlığı ve güçsüzlüğü ise, Kemalist ekonominin kurulma gerekçelerini iktisatçı ve siyasetçi için ciddi ve yeni bir platform olmaktan alıkoyan bir birikim yaratmıştır. Konu tarihçilerin çalışma alanı dışında sabırlı bir ilgi ve merak uyandırmamaktadır. ❐

DİPNOTLAR

1 Yegâne siyasal gücünün "Gençlik" olduğu ve Atatürk'ün 'Gençliğe Hitabesi'nin bu noktayı siyasallaştırdığı ve berraklaştırdığı düşünülebilir.

2 Bunun Varlık Vergisi'nden hemen önce yapılmış bir Meclis konuşması olması, yorumun dar ve Varlık Vergisi ile sınırlı tutulmasına neden olmamalıdır.

3 Bu ilginç yol, 19 Haziran, 1927 tarih ve 2097 sayılı 'Bazı eşhasın Şark menatıkından Garp vilayetlerine nakillerine dair kanun' ile başlar. Sonra 2 Haziran, 1929 tarih ve 1505 sayılı 'Şark menatıkı dahilinde muhtaç zürraa tevzi edilecek araziye dair kanun' ile ve 5 Kanunuevvel (Aralık), 1933 tarihli 'Şark mıntıkaları dahilinde muhtaç zürraa tevzi edilecek araziye dair olan kanunun 4 üncü maddesinin tefsiri hakkında Başvekalet tezkeresi' ile devam ederek 1930'ların ortalarında büyük toprak sahiplerinin o tarihte henüz siyasallaşmayan direncine gelip dayanır. Ancak, o tarihe kadar köy, toprak ve tarım davasında mesafe alamadığını görmekte olan yönetimin niyeti ciddidir. Toprak dağıtımını Anayasa düzeyinde garantiye alma kararını verir: 1937 Şubatında İsmet Paşa'nın 153 mebusla birlikte verdiği önerge ile Teşkilatı Esasiye Kanunu (Anayasa) değişikliği yapılması ve dağıtılacak toprağın kamulaştırılabilmesi sağlanır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bilsay Kuruç, *Belgelerle Türkiye İktisat Politikası*, 2.Cilt (1933-1935) Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayın No.580, Ankara, 1993

4 Yükselen sınıfların temsilcileri veya mensuplarının tümüyle Tek Parti'yi terk ettiklerini ve yeni partiyi oluşturduklarını düşünmek gerçek dışıdır. Dikkat çekici olan şey, yorgun ve pasif kitleleri politize edebilme şansının orta sınıftan yükselen sınıflara geçişini sağlayacak yeni bir siyasal partinin kurulması noktasına gelinmiş olmasıdır.

5 Kemalist özgün modeli aynı doğrultuda tazeleyebilecek bir orta sınıf radikalliğinin tükenmeye yüz tuttuğu, Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu tasarısının özellikle Encümende (Komisyonda) ve TBMM Genel Kurulu'ndaki görüşmelerde açık biçimde izlenebilir.

6 Bu tanımlama, 20. yüzyılın ulus devlet modelini bulma çabası sayılabilir. Batı Avrupa bunu siyasette ve ekonomide tasfiyeler ve yeni birikimlerle yapmaya girişti. Avrupa siyasetinde faşizmin topyekün tasfiyesi, ekonomide ise kırsallığın ve tarımın payının olabildiğince küçültülmesi ve sosyal refah devletinin kurulması çarpıcı olmuştur. Bunun sürekliliğini, Batı Avrupa, ulus devletlerin bir ekonomik hareket yaratarak birbirlerinin ulus devletliğini ayakta tutabilecek bir büyük çabanın örgütlenmesinde görmüştür, ki bu girişim gitgide Avrupa bütünleşmesine doğru ilerletilecektir.

7 1946-50 yılları arasında Sovyet alanı dışındaki hem tüm ülkeler para birimlerini ya yeniden oluşturmuşlar ya da Amerikan dolarına karşı devalüe etmişlerdir. Batı Avrupa bunu 1949'da ciddi boyutta yapmıştır.

8 Siyasal sistem çerçevesinde bunun başlangıcı 12 Mart, 1947'de açıklanan Truman Doktrini sayılabilir.

9 İlginç bir nokta, Demokrat Parti'nin on yıla yakın sürdürdüğü açık finansman politikasından sonra, 1961-64'te, İsmet Paşa'nın koalisyon ve azınlık hükümetlerinin başbakanı olduğu dönemde yine malî disiplin anlayışının iktisat politikasına esas olmasıdır. 1965'ten başlamak üzere, (1950-60 arasında olduğu gibi) malî disiplinin siyasal iktidarın ciddiyetle sarıldığı ilke olmaktan çıktığı görülür.

10 Çeşitli çalışmalar arasında, özellikle son yıllarda Mehmet Arif Demirer bu düşünceyi ciddiyetle sürdürdüğü araştırmalarla benimsemiştir. Demirer görüşlerini çeşitli belgelere ve o arada özellikle Bayar'ın 'Şark Raporu' (Aralık 1936), Atatürk'ün Meclis Nutku (Kasım 1937), Bayar hükümetinin programı (Kasım 1937) ve '4 senelik 3 No.lu Plan hakkında Açıklama' (Eylül 1938) gibi kaynaklara dayandırıyor.

11 "Bizler istihale (değişme) devri geçiriyoruz. Liberalizmi -dilim dahi dönmüyor, bu kelime bana o kadar yabancı geliyor- yıkaraktan, memleketimizde güdümlü bir ekonominin esaslarını kurmak istiyoruz". İktisat Vekili Celâl Bayar (1936)

12 Bayar'ın Atatürk ve İsmet Paşa'nın yönetiminde çalıştığı dönemde her ikisine "şefler" olarak yaptığı atıflar ve özellikle İkinci Teşrin (Kasım) 1937'de (başbakan) Meclis'te okuduğu hükümet programının üslubu dikkat çekicidir.

13 Başlangıcı 1958.

14 Bu düzenlemenin temel koşullarından biri, 'siyasal bilinçlenme'sini 1950'den başlayarak yükselen sınıfların denetiminde sürdüren ve uzun süre siyasal topluluğun sayısal çoğunluğunu oluşturmuş bulunan kırsal kesimin, yükselen sınıfların taleplerine göre işleyen siyasal sistemden hoşnut olmasıdır. Burada, ekonomide tarımın son elli yıl içindeki büyüme hızının seyrini hatırlamak aydınlatıcı olur: Tarımın gelişmesi 1940'ların ikinci yarısında yeniden yükselmiş, 1950'nin 'Kore Krizi'ne de paralel olarak birkaç yıl üstüste hızlanmış (büyüme hızı yıllık ortalama yüzde 13'ü aşmış) ve Demokrat Parti'nin iktidara geçtiği döneme rastlayan bu tablo kırsal kesimin büyük çoğunlukla bu partiyi kayıtsız şartsız benimsemesi ile örtüşmüştü. Kısa süreye sıkışan ve "köylülüğün topraktan kopmasını başlatırken çiftçiliği de teşvik eden" (Mübeccel KIRAY) bu olağandışı gelişmede Kore Krizinin tarım ve hammadde fiyatlarını yükselten etkisiyle birlikte Türk tarımına köylü için yepyeni birşey olan traktörün birdenbire girişi, (1945'de 1000 traktör varken, bu sayı 1954-5'de 40.000'e çıkmıştı) ekilebilir alanların mera ve çayırlar dahil tarıma açılması ile birlikte hızla genişlemesi ve bu gelişmenin bir ölçüde CHP'nin 1950'ye kadar biriktirmiş olduğu döviz rezervlerini eriterek finanse edilmesi etkili olmuştur. Ancak, 1950'lerin ortalarında finansman kaynağı tükenmiş ve ekilebilir alanların da sınırlarına gelinmişti. O tarihten sonra tarım kesiminin büyüme hızı yıllık ortalama yüzde 3'ü aşmayacak ve gitgide bunun altına inecektir. Fakat, aynı tarihlerden başlamak üzere kırsal kesime ekonomiden değişmeyen bir pay alacağı güvencesini vermek siyasal sistemin esaslarından biri olarak yerleşecek ve bu anlayış kendi 'siyasetçi ekolü'nü de yetiştirecektir.

15 Bunun çeşitlemeleri daha sonra Demirel modeli, Özal modeli şeklinde oluşacaktır.

16 Tepkiler 1950'den hemen sonra başlamış, fakat ekonominin sıkışmaya ve çaresizliğe doğru yöneldiği 1954-5'den sonra yeni filizlenmeler, birikimler başlamıştır.

17 1980'den, ortam tümüyle değiştikten sonra orta sınıfın Kemalist projeyi gitgide terkederek bölünüşü ve bir parçasıyla yükselen sınıflarla daha sıkı bir özdeşleşme çabasına ve onların sözcülüğüne yönelişi gibi gelişmeler gözlenecektir.

Kemalizm, Türk Aydınlanması mı?

TAHA PARLA

"Kemalizmden başka izm yoktur; öteki bütün izm'ler yabancı ve zararlıdır."

Bu kısa yazıda yukarıdaki Atatürkçü önermenin anlamını ve açılımlarını irdeleyeceğim. Tek bir cümle olmakla birlikte, içeriği, kapsamı, sonuçları bakımından fevkalâde önemli bulduğum, Kemalizme ve onun toplumdaki etkilerine muazzam bir projektör tuttuğunu düşündüğüm için.

Bu tümce/anlayış birçok devlet belgesinde, resmî dokümanda, ders kitabında yer alır. Daha yumuşak ve esnek biçim ve dozları birçok bürokratik (sivil ve askerî) direktifte, siyasal yayın ve söylemde, akademik ve eğitsel metinde, başta millî eğitim mevzuatı olmak üzere yasa, tüzük ve yönetmelikte bulunur. Daha önemlisi, bu önermenin binlerce türevi, aldıkları biçim ve taşıdıkları doz ne olursa olsun, içerik ve öz olarak, hem resmî söylemin hem kamu felsefesinin hem de toplumsal ve bireysel psikolojinin dokusuna sinmiştir. Daha da önemlisi, bir bölümünü saydığımız çok çeşitli düzlemde düşünceye ve eyleme rehberlik eder.

Analitik felsefenin ve yorumbilimin yaptığı işler bence yeterli değildir ama asgari gereklidir. Bundan hareketle, önce yukarıdaki önermenin içeriğini saptayalım. "Kemalizmden başka izm yoktur" ne demektir? Başka izm'ler -büyük, orta, küçük boy ideolojiler ve teoriler olarak- dünyada elbette var olduğuna göre, Kemalizmden başka izm'ler, bizim için, biz Türkler için yoktur, yani olmamalıdır, bunlara izin verilmemelidir, demektir. Devam ediyoruz: "[Çünkü] öteki bütün izm'ler yabancı ve zararlıdır" - yani bize, biz Türklere.

"Kemalizm"in ne olduğunu burada tartışmayacağım. 1920'ler ve 1930'larda formüle edilmiş bir ideoloji olduğunu hatırlatmakla yetinelim. Şu anda bizi ilgilendiren, bu ideolojinin 1960'larda da, 1990'larda da yeterli, 2000'lerde de yeterli, daha doğrusu tek yeterli ideoloji, hatta dünya görüşü, düşünce biçimi, değerler sistemi, kimlik modeli olarak görülmüş ve diyelim ki 2020'lere kadar da böyle görülecek olmasıdır.

"Öteki" izm'ler ne veya hangileri? Çeşitli türevleri, biçimleri, dozlarıyla liberalizm, sosyalizm, Marksizm. (Kastedilenin bunlar olduğunu İletişim Yayınları'ndan 3 cilt olarak çıkan *Resmi İdeolojinin Tarihsel Kaynakları* kitabımda belirtmiş olduğum için, açmayacağım.) Yani, Batı'nın en önemli gelenekleri, Batı Aydınlanması'nın asıl temsilcileri / ürünleri. Orta boy bir "üçüncü yol" (yani ne sosyalist - Marksist, ne de liberal-kapitalist ve fakat solidarist ve faşist alt türleriyle korporatist-kapitalist yol) ideolojisi olan ilk kuşak

Kemalizmin böyle bir dışlamayı seçmiş olduğunu saptamak kolay. Kemalistler nasıl Osmanlı mirasının bir bölümünü tutup kullandılar ve bir bölümünü iradî olarak terk ettiyseler, Batı'yı da seçip ayıklayarak örnek aldılar. Asıl önemli nokta sonraki Kemalistler'in/Atatürkçüler'in öncekilere, onların amaçlamadıkları şeyleri yakıştırmaları ve Batı'nın iki büyük özgürleştirici ve evrenselci geleneğinden yoksun bırakılmış olduklarını anlamaları. Aksi takdirde, bunları dışlamayı bizzat ve bilfiil sürdürdüklerini teslim etmek durumunda kalırlar.

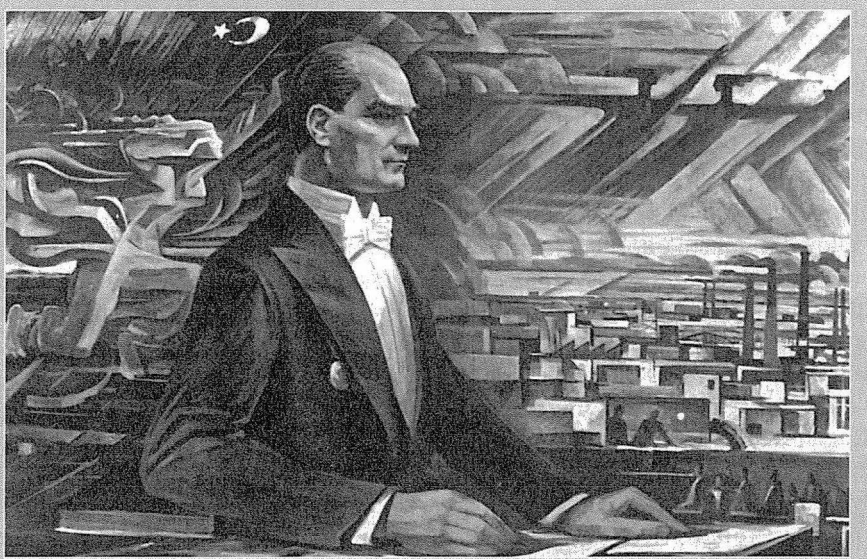
"Biz" kimiz? Hiçbir siyasal ve kültürel topluluk monolitik ve mutlak türdeş olmadığına göre, "biz Türkler"'i, "bazı Türkler", "diğer bazı Türkler", "diğer diğer bazı Türkler" diye ayrıştırmak lazım. (Ve bunu, etnik çoğulluğun olmadığı ulus-devletler ve kabileler için de yapmak lazım.) Ve bütün işlevselcilere sorulması gereken bir soruyu Kemalistler'e/Atütürkçüler'e de sormak lazım: Ne bakımdan işlevsel ve kimler için işlevsel? Fevkalâde işlevsel bir ideoloji olduğunu uzun ömrü, kalıcılığı, kolayca yeniden üretilebilirliği açısından göstermiş olan Kemalizmin bu bakımdan çözümlemesini yapmak bu kısa denemenin amacına dahil olmadığı için şuna işaret etmekle yetinebiliriz: Liberalizm ve sosyalizm bütün Türkler için zararlı olamayacağı halde, öyle gösterilmiştir. (Batı'nın bu iki büyük geleneğini idealize etmiyorum; göreli konuşuyorum.)

Ama yukarıdaki yaklaşımın burada problematize etmek istediğim yanları bunlar değil. Bu cümlenin yansıttığı zihniyetin ilkesel sorunluluğu, bu zihniyetin doğası ve mantığı gereği yol açmak zorunda olduğu toplumsal ve bireysel sonuçlar. Özellikle de, toplumun düşünsel gelişimi ve bireyin kişiliğinin, kimliğinin, siyasal bilincinin biçimlenişi açısından. Burada bunun gerçeklikte yol açtığı sonuçların somut çözümlemesinden söz etmiyorum; teorik olarak, ancak ve ancak neye yol açabileceğine işaret etmek istiyorum.

Önce ilkesel sorun ya da sorunluluk. Bence aydınlanmanın (postmodernistler kaş kaldırmasınlar: kendilerinin yererek, Kemalistler dahil bazılarının överek, pozitivist toplum mühendisliğine indirgedikleri büyük harfli Aydınlanma'dan söz etmiyorum, ki çeşitli evreleri ve kanatları vardır Comte da, Kant da, Marx da aydınlanmadır en temel özelliklerinden biri), dışarıdan sorgulanmaya açık ve daha güçlü karşı-kanıt ve savlar karşısında kendi pozisyonunu gözden geçirmeye hazır olmanın da ötesinde, kendi kendini sürekli sorgulama kuralını içinde barındırmasıdır. Kemalizm ve Atatürkçüler bu iki ölçütün ikincisine de birincisine de cevap veremiyorlar: Kendilerini içeriden sorgulamak şöyle dursun, dışarıdan sorgulanmaya da kapalılar. Bununla da yetinmeyip, başka farklı görüşleri yabancı, zararlı ilan edip bâb-ı içtihatı kapatıyorlar; gayrısını manevî, maddi, toplumsal ve yasal yaptırımlara uğratıyorlar. (Tabii, dinler de böyle yapıyor.)

Gelişmelere açık ve dolayısıyla kendi de gelişmeye açık hiçbir düşünsel veya siyasal yaklaşım kendini bu denli yeterli, hep ve tek yeterli, görmez. Gördüğü anda tarihi, toplumu, düşünceyi, bireyin gelişmesini durdurur. Kendini belli ölçüde doğru bulan bir yaklaşımın, kendinden belli ölçüde hoşnut olmasından, kendini gerekçelerle anlatmasından ve savunmasından söz etmiyorum. Mutlak hoşnutluktan, gerekçe gösterme zahmetine katlanmamaktan, farklı görüşleri daha baştan "idraksizlik"ten "vatan hainliği"ne uzanan bir tavırla dışlamaktan, yasaklamaktan, mahkûm etmekten söz ediyorum. Bu da aydınlanmanın ruhuna, rasyonel tartışmanın söylem, adap ve ahlakına aykırıdır. Bu, ilkesel sorun.

Sonuçların sorunluluğuna gelince: Sorgulamayan, seçenekleri tartışmayan ve tartmayan bir toplumda ve onun böylesi



Sanayi ve kalkınma, bütün modernistler gibi Kemalistlerce de bizzat bir değer olarak yüceltilmiştir. Atatürk'a atfedilen "kurtarıcı" nitelikler arasında, ülkenin sanayileşmesinin önünü açması yer alır. Sanayileşme, bağımsızlığın da dolaysız bir gereği sayılmıştır.

bir millî eğitim ideolojisi ve toplumsallaştırma süreciyle eğittiği bireylerde aydınlanma olmaz, iman tazeleme olur.

Aydınlanmanın yukarıda belirttiğim özelliğini öğretim/öğrenime ya da en geniş anlamıyla öğrenmeye, uyarlarsak şöyle bir tanım elde edebiliriz: Öğrenme, o anda mevcut bilgilere özgürce ulaşıp doğru muhakeme yürüterek seçenekler arasında karşılaştırmalı değerlendirme yaptıktan sonra yargıya varmak; ancak bu yargıyı, karşı-kanıtlar çıktığı takdirde veya daha güçlü karşı-savlar karşısında, rasyonel tartışma kurallarına uygun olarak gözden geçirmeye, kısmen veya tamamen değiştirmeye açık olmaktır. Bu esas, insan ve toplum bilimlerinde, felsefede, siyasal yaşamda, düşünce hayatında geçerlidir. Bu tutum benimsenmedikçe, bilim de (doğal ve toplumsal), düşünce de, toplum da, birey de ilerlemez. Hele tam tersi, bir millî eğitim ideolojisi haline getirilmişse. Düşünmeye ve öğrenmeye karşı bir epistemolojik barikat olarak çekilmişse.

* * *

Bir ideoloji /düşünce sistemi ve bir düzen / eylemler bütünü olarak Kemalizmi, Türk aydınlanması, hümanizmi ve rasyonalizmi kabul eden görüş ve bu ana tema etrafındaki varyasyonlar egemenliğini ve yaygınlığını korumaktadır. Türk siyasî sınıfında, devlette, ailede, millî eğitimde, akademyada, medyada, yeniden üretilmekte; içeriği, törenleri ve yaptırımlarıyla uygulanmaktadır. Bazı kurumsal ve biçimsel değişiklikler dışında, Tek Parti dönemi ideolojisi ve rejiminin, egemen ideoloji ve kamu felsefesi olarak, 1945 sonrası için de, bugün için de, gelecek için de (kimilerine göre ebediyen) doğruluğu ve geçerliliği bir aksiyom statüsündedir. Kemalizm /Atatürkçülüğün, kavram ve olay düzleminde, Türk aydınlanması, hümanizmi, rasyonalizmi olduğu, bunu başlattığı, sürdürdüğü görüşü / inancı neredeyse sorgulanamazdır.

Sorgulamanın ve kuşkunun ölçülü ve makul olanı hangisidir gibi bir konuya

burada girecek değilim. Ama mutlak sorgulanamazlığın makul ve ölçülü olmadığı açıktır. Sözkonusu düşüncenin ve onun hakkındaki inancın, içeriği ve sonuçları itibariyle sorgulanarak yeniden değerlendirilmesi gerekiyor. Özellikle de, burada üzerinde durduğumuz, kendi ve ötekiler hakkındaki tutumunun.

Yakın bir zamana kadar Kemalizmin demokratik, hiç değilse vesayetçi demokratik, olduğu söylenebiliyordu. (27 Mayıs 1960 sonrası "sol Kemalizm", "sosyalist Kemalizm" alaşımlarının üzerinde bile durmayacağım -şimdi burada durmayacağım demek istiyorum, yoksa tartışma kapısını kapatmıyorum.) Artık pek söylenemiyor. Otoriterliği, hatta bazı bakımlardan totaliterliği yadsınamıyor; ama bu hâlâ bir siyasî metot sorununa indirgenip, ilerici eylemleri gerçekleştirebilmek için gerici güçlerin direnişini böyle kırmak gerekliydi denerek, kimilerince bir reelpolitik erdemi olarak görülüyor, kimilerince iyi amaç için mubah araç apolojisi yapılıyor. Yakında bu tutumların isabetsizliği de ister istemez daha iyi ortaya çıkacaktır.

Ne var ki, *siyasal Kemalizmin* rasyonalizasyonunda verilmek zorunda kalınan bu ödünlere koşut bir "ayarlık" ("aymazlık" karşıtı olarak kullanıyorum), *kültürel Kemalizmin* değerlendirilişinde henüz pek görülmüyor. Yalnız militan resmî savunucuları değil, siyasal doğrucu kolaycı kritikleri de hâlâ Kemalizmin Türk aydınlanması, hümanizmi ve rasyonalizmi olduğuna, çoğu zaman da içtenlikle, inanmaya devam ediyor. Evet, Kemalizm siyaseten modern ve domokrat olmayabilir, ama bize Batı'yı/çağdaşlığı, bilimi, laikliği/sekülerliği, hatta Türk rönesansını ve reformasyonunu getirmedi mi diye, yanıtı içinde bulunacak biçimde soruyorlar. Bu da çok ikna edici ve kendi içinde apaçık sayılıyor ve kabul ediliyor.

Bu, Kemalistler'in/Atatürkçüler'in son çekilme çizgisi, son hattı müdafaası. Ve benim burada sorgulamaya çalıştığım da bu. Daha doğrusu, bir üstteki paragraftaki listenin yalnızca "aydınlanma" ve "rasyonalizm" terimleri. Yoksa diğer terimlerinin de yeniden değerlendirilmesi gerekiyor. Herhalde önümüzdeki çeyrek yüzyılda bu da yapılacak. Çok kısa birkaç ön-soruyu kayda geçireyim.

Hangi Batı? Liberal ve sosyalist Batı değilse hangi çağdaş uygarlık? Fen ve teknolojisiyle değil de, siyaseti ve kültürüyle mi? Bilim mi? Yoksa belli bir tür siyaset ve kalkınma anlayışının emrine verilmiş bir "bilimsellik" mi? İleri bir sekülerliğe doğru atılmış yüksek dozda bir laiklik adımı mı? Yoksa anti-klerikalizmde kalan, sınırlı ve ikircikli bir laiklik dozu ve biçimi mi? İnsanı araç değil amaç gören bir Kant hümanizmi mi? Yoksa insanları, bir ulusal organizmanın organları, türdeş bir kütlenin şeflerce seferber edilecek parçaları, Hegel'in piyonları olarak gören bir milliyetçilik - devletçilik mi? "Biz bize benzeriz" derken hem kendini iyi kötü evrenselleşmiş normlarla bağlı saymaktan sıyrılmaya çalışan hem de biricikliğini ve üstünlüğünü söyleyen ve "Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur" diyen bir milliyetçilik, evrenselci bir hümanizmle ne kadar bağdaşır? Yurttaşları uyruk ve nefer mertebesine indirirken şefleri, tarihte bilinen kişi kültlerinin çok ötesinde tanrılaştıran bir ideoloji ve psikoloji, iç toplumsal ve düşünsel yaşamda insancıl ve insana saygılı olabilir mi? Ego-ideal fikir(ler) değil kişi(ler) olunca, bireylerde özgüven ve içsaygı, bireylerarası ilişkilerde demokratik normlar, eşitlik ve karşılıklı saygı yeşerebilir mi, yerleşebilir mi?

* * *

Bütün bu soruların, burada üzerinde durduğumuz aydınlanma ve rasyonalizm karşıtı zihniyet ve tutumla ilişkilendirilerek sorulması gerektiğini düşünüyorum. ❐

Kemalizm ve Özgünlüğü

TOKTAMIŞ ATEŞ

KEMALİZMİN ALTYAPISI VE JÖNTÜRKLÜK

Mustafa Kemal'i, Kemalizmi ya da Atatürkçülüğü ve Türk Devrimi'ni sağlıklı bir biçimde değerlendirebilmek için, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yarım yüzyılını, hatta son yüzyılını doğru bir biçimde algılamak, değerlendirmek gerekir. Ve böyle bir değerlendirmeyi, meselenin fazlaca ayrıntılarına girmeden de yapabiliriz.

Osmanlı İmparatorluğu, dünyanın o günkü "büyük güçleri" arasında görünmekle birlikte, ekonomik olarak içi boşalmıştı ve toplumsal olarak da, "çok uluslu bünyesi" ile çöküntünün eşiğinde idi.

19. yüzyılın zengin kapitalist ülkeleri, genellikle sömürgecilik çerçevesindeki dış sömürü ve kadın ve çocukların ucuz emeğine dayanan iç sömürüye dayanarak zenginleşmişlerdi. Sömürgecilik anlayışına sahip olmayan Osmanlı İmparatorluğu'nun, "burjuvazisi" oluşmamıştı. Belki ticaret yollarının dışında kalındığı için, belki de "sermaye birikimine" olanak vermeyen toprak düzeni nedeniyle ortaya çıkan bu olgu, Osmanlı'da "Batı'dan farklı" bir toplumsal yapı oluşmasına neden olmuştu. Batı'da görülen "sınıflar", (bazı istisnalar dışında) Osmanlı'da yoktu.

Bugün "Batı" diye isimlendirdiğimiz dünyada, "Aydınlanma" olarak isimlendirilen süreç; belli bir birikimin ötesinde, burjuva sınıfının ürünüdür. Zaten "aydınlanma" dediğimiz şey, "insanların eşitsizliğine dayanan" toplumsal düzen yerine, "insanların eşitliğine" dayanan toplumsal düzenin geçirilmesi, değil midir?

Gerçekten; "Hıristiyan dünya", insanların eşitsizliğine dayanan bir dünya idi. Tanrı'nın insanları "farklı" yarattığına inanılırdı. Bir kısım "seçkin" insanlar, "yönetmek" için yaratılmış ve "nasıl yönetmeleri gereği" de, kutsal referanslarla bildirilmişti. Tabii "Kilise" bunu denetleyecekti. Geri kalan insanlar, "itaat etmek" zorundaydılar. Zaten en ufak toplumsal birim olan aileden başlamak üzere, toplumsal yaşamın tüm aşamaları "düzenlenmişti". Ataerkil aile düzeni içinde babayla başlayan hiyerarşi, krala dek uzanıyordu. Tanrı tarafından seçildiği ve gücün verildiği krala dek...

Ve *ABD Bağımsızlık Bildirisi*, Fransız Devrimi, *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi* vb. gibi belgeler, işte bu eşitsiz toplum düzenine karşı insanların doğuştan "hür" ve "eşit" olduklarını haykırıyordu.

Osmanlı bu sürecin tümüyle dışındaydı. Padişaha karşı muhalefet edenler bile padişahın "yetkisi" ve "yetkinin kaynağını" tartışma dışı tutuyorlardı. Bunların talebi; Batı'da gördükleri gibi, bir "Mec-

lis"le padişahın yetkisine "makul" bir sınır getirilmesiydi.

Batı'da ya da ülke içinde açılmış bulunan Batı tipi eğitim kurumları "ürünü" olan bu insanlar, eninde sonunda devlette görev yapıyor, yani bürokrat oluyorlardı. Bunları, "asker-sivil bürokrat" olarak isimlendirme eğilimi vardır. Bunlara önceleri, "Tanzimatçılar" deniliyordu. Meşrutiyet öncesinde bunlara, "Yeni Osmanlı" ya da "Jöntürk" adı verildi. İki meşrutiyet arasında ve II. Meşrutiyet sonrasındaki isimleri "İttihatçı" idi. Ve ulusal savaş sırasında, "Müdafai Hukukçu" ya da "Kuvayı Milliyeci" idiler. Cumhuriyet döneminde de, önce "Halk Fırkası", sonra "Cumhuriyet Halk Fırkası" ve nihayet "Cumhuriyet Halk Partisi" üyeleri olarak karşımıza çıktılar. (Bir ara Müdafai Hukuk Grubu'nun üyeleriydiler.)

Bugün siyaset bilimi kuramında, "Jöntürk" diye bir kavram vardır. Bu konulardaki ciddi kaynaklara baktığımız zaman, "Jöntürk" karşılığı olarak şunu görürüz: "Tarihten gelen bir kavram. Özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinde baskıcı yönetimlere karşı mücadele eden aydınlar..."

Bu tanımlamanın elbette tartışılacak yönleri vardır ama, ana çizgileri açısından doğrudur. Günümüz Arjantin'indeki kimi gruplar ya da bir zamanlar Güney Vietnam'da iktidarı zorla ele geçiren Kao Ki başkanlığındaki hava subaylarının cuntası kendine "Jöntürkler" adını layık görmelerini vb. örnekleri bir yana bırakırsak, Mustafa Kemal 20. yüzyılın en ciddi "Jöntürk"üdür. Kendini asla böyle isimlendirmemesine ve kendini o bağlam içinde görmemesine rağmen...

Zaman zaman yadsır gibi tavırlar içine girmesine karşın, Mustafa Kemal "İttihatçı" idi ve Selanik'te en etkin isimlerden biriydi. Fakat yapısındaki lider özelliklerinden gelen tutumla, "İkinci Adam" olmayı kendine yediremediğinden, geride kalmayı yeğlemiştir. Düşünün ki, Suriye'de kurduğu "Vatan ve Hürriyet" örgütünü Makedonya'da yaymak için, gizlice Selanik'e gelecek, fakat bu örgüt İttihat ve Terakki'ye katılacaktır. Daha sonra, bölgeye atanmasını sağlayacaktır.

Kaçak olarak geldiği Selanik'te, askerî rüştiyedeki öğretmenlerinden Hakkı Baha (Pars)'ın evinde yapılan gizli bir toplantıda şunları söylemektedir (1906 yılı): "Millet zulüm ve istibdat altında mahvoluyor. Hürriyet olmayan bir memlekette ölüm ve izmihlal vardır. Her terakkinin ve kurtuluşun anası hürriyettir. Tarih, bugün biz evlatlarına büyük vazifeler tahmil ediyor. Ben Suriye'de bir cemiyet kurdum. İstibdat ile mücadeleye başladık. Buraya da bu cemiyetin esasını kurmaya geldim... Sizden fedakârlıklar bekliyorum. Kahhâr (kahredici) bir istibdata karşı ancak ihtilal ile cevap vermek ve köhneleşmiş olan çürük idareyi yıkmak, milleti hakim kılmak, hülasa vatanı kurtarmak için sizi vazifeye davet ediyorum..." Atatürk'ün "Söylev ve Demeçlerinin" ikinci cildinde yer alan (Ankara 1959, s.112) bu metin, ilk kez TTK Belleten'de ve Atatük'ün yaşadığı dönemde yayımlanmıştı. Yani bu düşüncelerin Atatürk açısından "doğrulanmış" ve "bağlayıcı" olduğunu kabul etmemize hiçbir engel yoktur.

Zaten tüm bunlar bir yana, Atatürk'ün gerek gençliğinde gerekse ileri yaşlarında okuduğu kitaplar elimizin altındadır. Okuduğu kitaplara ve bu kitaplara eklediği notlara ve kenaryazılarına baktığımız zaman; adını koymasa bile, "inanmış bir Jakoben" ve "rasyonel bir devlet adamı" ile karşılaşmaktayız. Ve bu özellikleriyle, çağdaşı olan diğer Osmanlı aydınlarından ya da benim ifademle "asker-sivil bürokratından" fazla bir farkı yoktur. Farkı; üstün örgütleyiciliğinde, ikna yeteneğinde ve "deha düzeyindeki" sezgisindedir.

Ve Mustafa Kemal, bu üstün özellikleriyle "gidişatı" sezmiş ve çoğu kimsenin "olanaksız" gördüğü bir şeyi "olanaklı kılarak", halkın yeniden silaha sarılmasına

Sivas Kongresi'ne katılanlardan bir grup. Grubun bileşimi, Millî Mücadele önderliğinin sosyal tabanının resmini veriyor: Askerler, aydınlar ve bürokratlar, eşraf, din adamları (yerel ulemâ)... Kongreler döneminde bu bileşenler kendi bakış açılarını, kimileyin ihtilâfa da düşerek, açıkça ortaya koymuşlardır.

ve özellikle Batı cephesinde, çok üstün düşman kuvvetlerine karşı başarılı olmasına önderlik edebilmiştir.

Tarihte, "Eğer..."le başlayan sorular sormak ve hayali senaryolar üretmek fazla anlamlı değildir. Fakat L. George'un yanlış verilere dayanan "Doğu Politikası" ve Venizelos'un siyasal ihtirası olmasaydı, Türk halkı yeniden silaha sarılır mıydı? Sorusunu yanıtlamak gerekirse, cevap herhalde olumsuz olurdu. Ve bu durumda ne Mustafa Kemal bu biçimiyle tarih sahnesine çıkabilirdi ve ne de "Kemalizm"den söz edebilirdik.

Bu bölümde son olarak Atatürkçülük, ya da Kemalizmin bir ideoloji ve doktrin olup olmadığı konusunu ele alacağım.

En basit tanımlamasıyla ideoloji, "bireylerin kafalarındaki sistemleşmiş düşünceler bütünüdür". Doktrin ise, "eyleme yönelen bir ideolojidir".

Bu tanımlar çerçevesinde baktığımız zaman Atatürk'ün ya da Kemalizmin hem bir ideoloji ve hem de bir doktrin olduğunu görürüz.

KEMALİST DEVRİM MODELİ VE ÖZGÜNLÜĞÜ

Kemalist bir devrim modelini anlatabilmek için, önce (çok tartışılan) "devrim" kavramından ne anladığımızı ortaya koymak ve daha sonra Kemalist devrimin ayrıntılarına girmemiz gerekir.

Devrim, "Bir toplumdaki ekonomik ve siyasal yararlanmanın geniş kesimler yararına, hızla değişmesidir." Ekonomik yararlanma; o toplumdaki gelir dağılımının dengeli bir biçime dönüşmesi ve ekonomik fırsat eşitliğinin daha geniş kesimlere yayılmasıdır. Siyasal yararlanma dediğimiz zaman, her türlüsüyle "siyasal katılımı" anlıyoruz.

Eğer bu biçimde tanımlarsak devrim, "Bir toplumdaki gelir dağılımının ve ekonomik fırsat eşitliğinin ve siyasal katılımın

geniş kesimler lehine aniden değişimi"dir. Türk devriminin ya da "Kemalist Devrim"in bu tanım çerçevesinde mutlak bir devrim olduğu konusunda kuşku duyulması gerekir. Fakat Kemalist devrimin, bazı başka özellikleri ve özgünlükleri vardır.

Tarihte gördüğümüz devrimlerin ardında, tarih sahnesine yeni çıkan, ya da güçlenerek yeniden örgütlenen bir "sınıf" bulunur. Türk Devrimi bu süreci izlememiştir. O dönemin Türk toplumunda, Batı'da görüldüğü türde sınıflar bulunmaması bir yana, toplumsal hareketin bambaşka amaçları olduğunu görüyoruz.

Türk devrimi; "Toplumda bağımsızlıktan yana olan tüm katmanların bir cephe biçiminde örgütlenmeleri ve önce anti-emperyalist bir bağımsızlık savaşı ve ardından çağdaş ve modern bir devletin kurulması" biçiminde gerçekleşmiştir.

Kemalist devrim işte bu yönüyle, kendi türünün ilk ve özgün örneğini oluşturmuştur. Daha sonra, İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen dönemde özellikle Uzak Doğu ülkelerinde görülecek olan, "Millî Demokratik Devrim" modelinin ilkel de olsa ilk örneğidir.

Acaba bu "devrim süreci" yaşanırken, Mustafa Kemal ve arkadaşları, bu gelişmelerin bir devrimle sonuçlanacağını bilemezlerdi. Zaten hangi devrim süreci içinde, o devrimi gerçekleştirenler durumun farkında olabilirler ki? Osmanlı Imparatorluğu'nun yıkıntıları üzerinde kurulan bu Cumhuriyet'in ekonomik alanda fırsat eşitliğini daha yaygın bir tabana oturttuğu ve gelir paylaşımını daha dengeli bir hale soktuğu konusunda kuşku yoktur. Siyasal katılım ise, (her türüyle) bir patlama biçiminde tabana yayılmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti; "halk egemenliğine dayanan, laik ve çağdaş" bir devlet olarak, uluslararası düzeyde yerini aldığı zaman, bu özellikleriyle de dünyanın pek çok yöresine örnek oluyordu. Zira hem halkının büyük bir çoğunluğu Müslüman olan ve hem de laik olmaya çabalayan bir başka ülke görülmemişti. Düşünün ki, İslâmiyet ve laikliğin bir arada olup olmayacağı, günümüzde bile tartışılmaktadır.

Kimi kaynaklar (hatta çoğunlukla) farklı "devrimlerden" söz ederler. Örneğin "Hukuk Devrimi", "Kıyafet Devrimi' vb. gibi. Hatta "Saltanatın kaldırılması" ayrı bir devrim olarak görülür ve değerlendirilir, "Cumhuriyet'in İlanı" ayrı bir devrim olarak ele alınır. Ben böyle farklı devrimler yerine tek bir "Türk Devrimi" ya da "Kemalist Devrim"den söz edilmesinden yanayım.

Bence "Türk devrimi; teokratik bir monarşiden, halk egemenliğine dayanan laik ve çağdaş bir Cumhuriyet'e geçiştir". Biraz daha ayrıntıya girersek, Türk Devrimi, o teokratik monarşinin kaderci "kulları"ndan, laik ve çağdaş Cumhuriyet'in "vatandaşına", "yurttaşına" geçiştir. Yani "Kul'dan vatandaşa geçiş..."

Kemalist devrim; bu yönüyle de kendi türünün ilk örneğidir ve gerçekten özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında sömürge yönetimlerinin yıkılma sürecinde çok değerli bir örnek olmuştur.

Kemalizmin evrensellik boyutunun tartışmasına girmeden önce, çok tartışılan bir başka konuyu ele almak ve Atatürk'ün bir diktatör olup olmadığını tartışmak istiyorum. Zira bu konunun netleşmesi, "Kemalist Devlet"in yapısı hakkında da fikir verecektir.

Atatürk'ün devrim süreci içinde, "otoriter" kimi uygulamaları olduğunu yadsıyamayız. Fakat bu otoriterliğin, bir diktatörlük göstergesi olduğunu ileri sürmek haksızlıktır.

Atatürk'ün diktatörlüğünü ileri sürenlerin dayandıkları en önemli kanıt, Türkiye Cumhuriyeti'nin "Tek Parti" yönetimi olması ve bu Tek Parti ile devlet örgütü arasında organik bağların olmasıdır. (Örneğin CHP il başkanları ve valiler aynı kişi olabiliyordu.)

Diktatörlük için bir başka karine, iki kez girişilen çok partili yaşam deneyimlerinin, başarısız olmasıdır. Burada da, toplumdaki "Islâmcı" güçlerin, bu iki parti içinde hızla örgütlenmelerini görmekteyiz.

Aslında Mustafa Kemal'in siyasal ve askerî yaşamına baktığımız zaman her zaman "ulus iradesi" ve bu iradenin tecelli ettiği mekân olarak, önce "Mebusan Meclisi" ve daha sonra da Türkiye Büyük Millet Meclisi iradesine bağlı kaldığını görüyoruz. Bu konudaki bazı konuşmalarından bölümler almadan önce, Anadolu'ya çıktığı günden itibaren, temel talebinin, Mebusan Meclisi seçimlerinin derhal yapılması olduğunu anımsatmak isterim. Şimdi bazı örnekler verelim:

Dumlupınar zaferi sonrasında orduya yayınladığı bildiride şu satırları okuyoruz: "...Afyonkarahisar, Dumlupınar Büyük Meydan Muharebesinde, zalim ve mağrur bir ordunun anasırı asliyesini inanılmayacak kadar az bir zamanda imha ettiniz. Büyük ve necip milletimizin fedakârlıklarına layık olduğunuzu ispat ediyorsunuz. Sahibimiz olan büyük Türk milleti istikbalinden emin olmaya haklıdır..."

1 Eylül 1922'de ulusa yayınladığı bildiri şu satırlarla sona eriyordu: ".. Ordularımızı fedakârlıklara lâyık olarak size takdim ediyorum. En büyük kumandanından en genç neferine kadar ordularımızda hakim olan fikir, milletin gösterdiği vazife uğrunda şehit olmaktır. Bunu muharebe meydanlarında yakından müşahede ederek büyük milletime haber veriyorum. Milletin rey ve iradesine istinad eden her işin neticesi millet için hayır ve saadet olduğu sabittir..."

İzmir kurtarıldıktan sonra ulusa yayınladığı bildiride şu satırları okuruz:

"...Büyük Türk Milleti, Ordularımızın kabiliyet ve kudreti, düşmanlarımıza dehşet, dostlarımıza emniyet verecek bir kemal ile tezahür etti. Millet orduları ondört gün zarfında büyük bir düşman ordusunu imha ettiler... Büyük zafer münhasıran senindir... Vatanın halâsı (kurtuluşu) milletin rey ve iradesi kendi mukadderatı üzerinde bilakaydüşart hakim olduğu zaman başlamış ve ancak milletin vicdanından doğan ordularla müsbet ve kati neticelere ermiştir.

Büyük ve necip Türk Milleti,

Anadolu'nun halâsı zaferini tebrik ederken, sana İzmir'den, Bursa'dan, Akdeniz ufuklarından ordularının selamını da takdim ediyorum..."

Tarih 4 Ekim 1922. Büyük zafer sonrası Mustafa Kemal ilk kez TBMM kürsüsündedir: "...Milletin mukadderatını doğrudan doğruya deruhte ederek yeis yerine ümit, perişanlık yerine intizam, tereddüt yerine azim ve iman koyan ve yokluktan koskoca bir varlık çıkaran Meclisimizin civanmert ve kahraman ordularının başında bir asker sadakat ve itaatiyle emirlerinizi yerine getirdiğimden dolayı, bir insan kalbinin nadiren duyabileceği bir memnuniyet içindeyim..."

Yukarda da değindiğim üzere Mustafa Kemal "Meclis"i, yani ulus iradesini herşeyin önünde görürdü. Daha savaşımın başında, Ankara'da Meclisin açılmasının gecikmesinden rahatsız oluyordu. Bunu gören Yunus Nadi, "kerametin meclisten beklenmemesi gerektiğini" söyleyince, çok anlamlı bir yanıt verir: "...Ben bilakis her kerameti Meclisten bekleyenlerdenim. Nadi Bey, bir devreye değiştik ki, onda her iş meşru olmalıdır. Millî işlerinde meşruiyet, ancak millî kararlara istinad etmekle, milletin temayülatı umumiyesine tercüman olmakla elde edilir..."

Bana öyle geliyor ki, bugün "Atatürkçülük" adına ortada dolaşanların bir bölümü, Atatürk'ün bu meşruiyet anlayışını gölgede bırakıyor ve yanlış izlenimler edinilmesine sebep oluyorlar.

Bu konuda son olarak, 1 Kasım 1930 tarihinde TBMM'de yaptığı konuşmadan kısa bir bölüm vermek istiyorum:

"Arkadaşlarım,

...Büyük millî dertler şimdiye kadar ancak Büyük Millet Meclisi'mizde şifa buldu. Atiyen de (gelecekte de) yalnız orada kat'î tedbirlerini bulabilecektir.

Türk Milleti'nin muhabbet ve merbutiyeti (sevgi ve bağlılığı) daima Büyük Millet Meclisi'ne müteveccih oldu, daima oraya müteveccih olacaktır..."

Aslında; 1920'lerin, 1930'ların dünyasını, 2000'lerin kavramlarıyla değerlendirmek doğru değildir. İki dünya savaşı arasındaki dönem, tüm dünyada ve özellikle Avrupa'da, "totaliter rüzgârların" estiği bir dönemdi. Ve o günlerin Türkiye Cumhuriyeti gerek özgürlükler ve gerek insan haklarına saygı bakımından, Avrupa'nın en önde gelen devletlerinden biriydi.

Fransa ve Belçika'da kadınlar, ancak 1947'de siyasal haklarını elde ederken; Türk kadınları bu hakkı, 1934'de kazanmışlardı.

Hitler'in baskı yönetiminden kaçan Alman öğretim üyelerinin 200'den fazlasının Türkiye'yi yeğlemesi, düşünülmesi gereken bir başka noktadır. Bu insanlar; bir baskı yönetiminden kaçarak, bir başka baskı yönetimine geçerler miydi? Fransız siyaset bilimci M. Duverger, siyasal rejimlerin sınıflamasını yaparken; tek parti yönetimlerini ikiye ayırır ve bir kısım tek parti yönetimlerini "totaliter" olarak nitelerken, bir kısım tek parti yönetimlerini de, "Halkını demokrasiye alıştırmaya çabalayan iyi niyetli tek parti yönetimlerinden" söz eder.

Buradaki örnek Mustafa Kemal'in Türkiyesi'dir.

KEMALİZM VE EVRENSELLİK

Bir önceki bölümde, Kemalist devrim modelini ele alırken; herhangi bir toplumsal sınıfa dayanmayan ve toplumda bağımsızlıktan yana olan tüm güçleri bir araya getirerek, önce bir bağımsızlık savaşı ve ardından modern bir devlet kurulması biçiminde gerçekleşen bu devrim modelinin özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında bağımsızlığını kazanmak için mücadele eden eski sömürge aydınlarına, çok ilginç ve uygulanabilir bir model oldu.

Gerçekten, gerek anti-emperyalist bağımsızlık savaşları aşamasında ve gerekse bağımsızlıktan sonra Kemalizm, bu insanlara ışık tutan özelliklere sahip görünmekteydi. Fakat zaman içinde ve özellikle Türkiye'nin ABD'nin güdümüne girdiği 1950 sonrasında, Türkiye'nin itibarı ciddi biçimlerde zedelendi.

Uzak Doğu'da yaşama geçirilen Millî Demokratik Devrim modeli de, Kemalist devrim modelinin biraz daha geliştirilmiş biçiminden başka bir şey değildir. Fakat Türkiye, bu onurlu mirası reddetmek için, elinden geleni yapmış gibi görünmektedir.

Atatürkçülüğün bu "meşrutiyetçi", "demokrat" ve "çağdaş" yorumlamaları ihmal edildikçe; geriye, "otoriter" ve yanlış yorumlanan, "Jakoben" yanı kalmıştır.

Ve sonunda Kemalizmin "özgün" yapısı unutulmaya başlamış ve hastalıklı kimi otoriter rejim heveslileri, kendi yorumladıkları bir Atatürkçülüğü "Gerçek Atatürkçülük" olarak gündeme getirmişlerdir. ❐

Kemalist Kadın Hakları Söylemi

AYŞE SAKTANBER

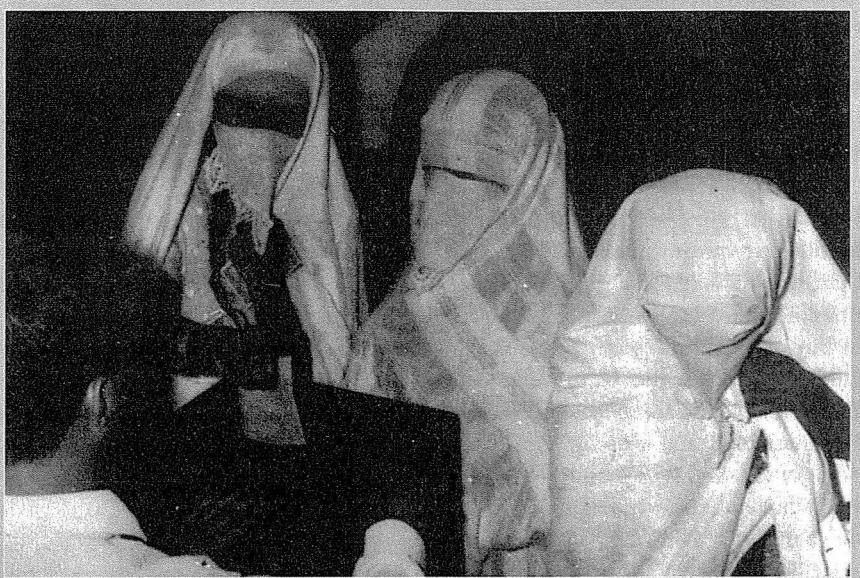
Cumhuriyet'in resmen ilan edilişini takip eden ilk on yıl içinde ve hemen sonrasında kadınlara medeni ve siyasî haklar tanıyarak toplumsal statülerinin dönüşümünde çok önemli roller oynayacak reformların gerçekleştirilmiş olması Türkiye Cumhuriyeti'ne karakterini veren aslî unsurlardandır. Öyle ki bu reformlar Cumhuriyet'e ideolojik kimliğini veren laik siyasal rejimin günümüze dek muhafaza edilebilmiş yapı taşlarını oluştururlar. 1924 yılında çıkarılan ve ulusal düzeyde eğitim birliğini sağlayan Tevhidi Tedrisat Kanunu, 1926'da kabul edilen Medeni Kanun ve doğrudan kadınların kılık kıyafetlerini hedeflemese bile 1925'te çıkarılan ve Şapka Kanunu diye bilinen Kılık.Kıyafet Kanunu toplumsal yaşamı dinî esaslara göre düzenleyen uygulamalara son vererek laik bir toplumsal düzenin kurulmasına olanak tanımış; kadınlara da erkeklerle eşit eğitim hakkı sağlayarak, kadın ve erkeği yasa önünde evlilik, boşanma, velayet, veraset gibi konularda eşit tutarak ve kadınların dinî örtünme kurallarını aşıp kamusal yaşama katılabilmelerine olanak tanıyarak laik cumhuriyet rejiminin kurulmasında işlevsel olmuştur. Daha sonra 1930'da Belediye Meclisi, 1934'te de Millet Meclisi seçimlerinde kadınlara seçme ve seçilme haklarının tanınması, kadınlara yasal düzeyde erkeklerle eşit siyasal haklar verilmesini sağlamış ve böylece yeni Cumhuriyet kadın erkek bütün fertlerine eşit vatandaşlık statüsü tanıyarak, devletin her bir vatandaşına eşit mesafede durabileceği yasal zeminin temellerini oluşturabilmiştir. Ancak söz konusu yasal ve siyasal düzenlemeler bize Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana gelişmiş ve varlığını sürdürmüş olan Kemalist kadın hakları söyleminin içerik ve anlamını kendi başlarına anlatmaya yeterli değillerdir. Bir ulus devlet oluşumu ve ulus kimliği inşası süreçleri açısından Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu için takip edilmiş olan "yöntem" ya da yöntemler dizinine bir "toplumsal mühendislik projesi" olarak bakılırsa,[1] bu proje içinde kadınlara biçilmiş olan rolün incelenmesi, aynı zamanda "Kemalist kadın hakları söylemi"nin makro düzeydeki siyasî ve ideolojik anlamlarının daha kapsamlı bir biçimde kavranmasını da mümkün kılar.

KADIN HAKLARINA GİDEN YOL

Cumhuriyet'le birlikte kadınların üniter devlet yapısı içinde erkeklerle eşit vatandaşlık statüsü kazanmış olmaları, kadınların Osmanlı dönemindeki toplumsal konumları göz önüne alındığında devrimci bir kopuşa işaret eder, ancak bu tesadüfi bir gelişme değildir. Osmanlı toplumunda

18. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve 19. yüzyılda Tanzimat ve daha sonra da Meşrutiyet dönemleri boyunca süren modernleşme/Batılılaşma süreci içinde devletin idarî yapısı ve kadroları içinde vatandaşlık kavramı kendisine bir yer edinebilmiş olsa da, konuya kadınların toplumsal konumu açısından bakıldığında eğitim kurumlarındaki kimi sınırlı sayıdaki atılımların dışında kadınların toplumsal statüleri açısından önemli bir ilerleme kaydedilmemiştir. Bununla beraber son yirmi yılda gerek geç Osmanlı, gerekse erken Cumhuriyet dönemleri üzerine yapılan araştırmalar, her iki yapı içinde de yer almış ve genellikle üst ve orta sınıflara mensup, eğitimli, kentli kadınların içinde bulundukları toplumsal dönüşümü kendileri açısından irdeleyerek, özelikle de gazeteler, dergiler, konferanslar ve çeşitli kadın dernekleri aracılığıyla kendi tavırlarını oluşturmaya ve seslerini duyurmaya çalışmış olduklarını göstermiştir.[2] Bu çerçevede özellikle Tanzimat'la birlikte gayrimüslim kadınların yararlanabildikleri, sınırlı biçimlerde de olsa, genel olarak "içtimai", özel olarak da eğitim ve çalışma hayatına katılabilmeyi mümkün kılan kimi haklardan Müslüman kadınların da yararlanması gereğini savunan görüşler dikkat çekicidir. Ancak bu görüşler çoğunlukla, kadınların daha iyi analar ve daha iyi eşler olabilmeleri için süratle cehalet ve toplumsal ataletten kurtarılmaları ve böylece aynı zamanda İslâmiyet'in kendilerine vermiş olduğu hak ve ödevleri hakkıyla yerine getirebilmeleri adına meşrulaştırılmıştır.[3] II. Meşrutiyet (1908-1918) döneminde İttihat ve Terakki Cemiyeti kadrolarının siyasî felsefelerini üzerine bina eder göründükleri Fransız Devrimi'nin "eşitlik, kardeşlik, özgürlük" ilkeleri dahilinde kadınlara gereken yerin verilmeyeceğinin anlaşılması, dönemin önde gelen kadın yazarı ve kadın hakları savunucu Fatma Aliye'nin kardeşi ve eğitimci Emine Semiye gibi bu girişime destek vermiş seçkin kadınları hayal kırıklığına uğratmış ve kadın konusundaki toplumsal eleştirilerini daha keskin bir biçimde dile getirmelerine neden olmuştur. Aynı kadınların büyük bir çoğunluğunun daha sonra, Meşrutiyet yönetiminin tersine, bir zihniyet kopuşunu gerçekleştirerek kadınları medeni ve yasal haklarına kavuşturan Cumhuriyet reformlarını ve Mustafa Kemal Atatürk'ü büyük bir coşkuyla desteklediklerini de görülecektir.[4]

II. Meşrutiyet döneminde kadınlar adına gerçekleştirilen en önemli yasal ve toplumsal düzenlemeler olarak 1917 yılında yürürlüğe giren ve evlilik aktinin devlete bildirilmesi, kadınlara da boşanma hakkı tanıyan kimi şartların belirlenmesi, çok karılılıkta ilk eşin rızasının alınması gibi yenilikler getiren Hukuk-u Aile Kararnamesi'nin kabulü ve 1913 yılında açılan ilk kız lisesi ile, 1914 yılında Istanbul Üniversitesi'ne ilk kez kadın öğrencilerin kabulünü de kapsayan eğitim alanındaki kimi yenilikler sayılabilir. Yine bu dönemde Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslâmiyesi gibi bazı cemiyetler aracılığıyla kadınların kamusal iş gücüne katılımlarını mümkün kılan ve yeni nüfus politikaları gündeme getiren kimi düzenlemeleri ise savaş döneminin dayatmış olduğu gelişmeler olarak kaydetmek gerekir.[5] Sonuç olarak 1910-1920 arasındaki Osmanlı kadın hareketi dönemini ilk dalga feminizmi olarak tanımlayan ve bu hareketi sonuçları açısından son derece başarılı bulan, kendisi de Türkiye'de 1980 sonrası oluşan ikinci dalga feminist hareketin öncülerinden olan Şirin Tekeli'nin belirttiği gibi "Osmanlı kadın hareketi 1910 ile 1920'lerin sonu arasında, savaşların da yaşandığı 20 yıl boyunca faal oldu ve modernleşme sürecini etkilemeye çalıştı. ... [K]adınlar için yeni yaşam modelleri oluşturanlar, üniversite kapısını zorlayanlar, çeşitli iş ve meslekleri kadınlara açanlar ve son olarak evlilik kurumunun kadınlara daha eşit bir statü tanıyacak şekilde değişmesi gerektiğini ısrarla savunanlar onlardı."[6] Tekeli,



Kadınların siyasal katılım haklarını kullanmaları, fakat bu hakkı İslâmcı-"şeriatçı" (ya da bunlara müsamahakâr) politik tercihler doğrultusunda kullanmaları hali, Kemalist kadın hakları söylemini zor durumda bırakan bir paradoks oluşturur. Bunun açıklaması, "kadınların bilinçlenmemişliği" ve onları baskı altında tutan erkekler(in)ce güdümlendirildikleri olmakta; bu yorum ise, 1990'ların sonunda başörtülü kız öğrencilerin okullara alınmasının yasaklanması örneğinde görüldüğü gibi, kadınların kimi yurttaş haklarından kısıtlanması gibi paradoksal sonuçlara varabilmektedir.

Cumhuriyet döneminde 1926 yılında kabul edilen Medeni Kanun'un ve yurttaşlık haklarının arkasında birinci dalga kadın hareketinin mücadelesinin yer aldığını belirterek, Türkiye'de diğer pek çok feminist aydının da paylaştığı bir görüşü dile getirir ve yıllarca "hepimizin" tekrarladığı gibi Türkiye'de kadın haklarının Atatürk tarafından "tepeden inme olarak verildiği" tezini haksız ve yanlış bulduğunu belirtir.

CUMHURİYET DÖNEMİNDE KADIN HAKLARI

Oysa bu görüş, yani kadınlara medeni ve siyasî hakların kadınların mücadele etmesine gerek bile kalmadan, hatta neredeyse böyle bir beklenti içinde olmadıkları halde Atatürk tarafından verilmiş olduğu tezi, Kemalist kadın hakları söyleminin yaygın önkabullerinden biri olmuştur. Böyle bir önkabul ise Cumhuriyet'in kuruluş döneminde gerçekleştirilen reformlardan yararlanarak kamusal yaşamda kendilerine bir yer edinebilmiş kadınları söz konusu reformları halka anlatmak ve hayata geçirmeye çalışmak için çaba harcamanın ötesinde, durağan bir konuma itmiştir. Dolayısıyla kadınların toplumsal konumlarının yasal çerçeveler ve kalkınma modelleri dışında, örneğin kadınların toplumsal konumlarının farklı toplumsal örüntüler dahilinde cinsiyet ilişkileri açısından irdelenmesi ve bu çerçevede haklarını genişletmeleri gereği gözardı edilmiştir. Başka bir deyişle, yukarıdaki anlayış kadınların ataerkilliği sorgulayan yeni düşünsel çerçeveler geliştirmeleri ve siyaseten aktif bireyler haline gelmelerini engelleyen önemli bir ideolojik etken olmuştur.

Kemalist rejimin kadınların toplumsal statüsünü dönüştürmek üzere yapmış olduğu atılımlar arasında, aslen yeni Cumhuriyet'i laik bir siyasî rejimin temelleri üzerine bina etmeyi amaçlayan reformlara bir örnek olarak düşünülmesi gereken ve İsviçre Medeni Kanunu'ndan uyarlanarak kabul edilen Türk Medeni Kanunu'nun özel bir yeri vardır. Medeni Kanun toplumsal hayatın İslâm şeriatına göre düzenlenmesine son veren en önemli girişimlerden biri olmuştur. Bu yasayla gelen değişiklikler arasında evlilik kurumunun hukuki koruma altına alınıp, çok eşliliğin yasaklanması ve kadına eş seçiminde, boşanmada, çocuklarının velayetinde ve mirasta eşit haklar tanınması sıralanabilir. Ancak aynı yasa kocayı evin reisi ilan ederek, anlaşmazlık halinde çocukların velayetini babaya vererek, kadının dışarıda çalışmasını kocanın iznine bağlayarak ve ailenin temsil hakkını birincil derecede kocaya vererek evlilik içi ilişkilerde erkek egemenliğini muhafaza etmiştir. Bazı araştırmacılara göre yeni rejim açısından bu yasanın en büyük başarısı aile kurumu üzerinde devlet kontrolünün sağlanmış olmasıdır. Bununla birlikte bu ve benzeri Kemalist reformlarla laiklik ilkesi gereğince İslâm ataerkilliği ortadan kaldırılırken, yerine "Batı" ataerkilliği önerilerek yaşamın yeniden düzenlenmesine girişilmiş olduğunun da altı çizilmektedir.[7] Ancak aile içi ilişkilerde erkeğin egemenliğinin ve cinsiyete dayalı işbölümünün İslâmî ataerkil değerlerle çelişmediği, tersine büyük ölçüde örtüştüğü göz önünde bulundurulursa, Cumhuriyet'in kuruluş döneminde dinsel öğretiyle beslenen yaygın toplumsal cinsiyet değerlerine en temelden karşı çıkılmamış olduğuna da işaret edilmelidir.

Cumhuriyet'in kadınlara tanıdığı diğer önemli haklar arasında, eğitim alanındaki reformların yanı sıra, seçme ve seçilme haklarını (1930, 1934) saymak gerekir. Bu kararı takiben, 1935-39 Meclisi'ne Atatürk'ün denetimi ve desteğiyle parlamentoya 18 kadın milletvekili girmiş ve kadınların tüm milletvekillerinin yüzde 4.5'ini oluşturduğu böyle bir kadın temsili oranına bugüne dek Cumhuriyet tarihinde bir kez daha erişilememiştir. Tek partili parlamenter rejimin hüküm sürdüğü bu yıllarda doğaldır ki TBMM'de kadınlar da farklı siyasî görüşlerin temsilcileri olarak yer almamışlardır. Bu da söz konusu dönemde kadın milletvekillerinin Meclis'te "kadınları temsilen" bulunmaları gibi bir duruma yol açmıştır.[8] Ancak bu temsiliyet türü cinsiyet egemenliği ve cinsiyet ayrımcılığından kaynaklanan kadın sorunlarına eğilen bir "kadın temsili" olmaktan

1930'da Türk Kadınlar Birliği'nin Sultanahmet Mitingi. 1924'te kurulan birlik, kurucu başkanı Nezihe Muhittin Hanım'ın önderliğinde, özerk ve radikal bir çizgi izlemeye yöneldi, kadınlara siyasal katılım hakkı talep etti. Hükümetin baskısıyla, 1927'de Nezihe Muhittin yönetimden uzaklaştırıldı. Ardından güdümlü bir rotaya giren birlik, 1935'te, kadınlara oy hakkı verilmesiyle hak eşitliği amacına ulaştığını duyurarak kendini feshetti.

çok uzaktır. Kaldı ki Kemalist rejimin inşasının erken dönemlerinden başlayarak bağımsız kadın seslerinin siyasî muhalefetine de izin verilmemiştir. Örneğin kuruluş hazırlıkları 12 Aralık 1922'de basına bizzat Mustafa Kemal tarafından bildirilen Halk Fırkası'na (Lewis, 1969) rakip olabileceği endişesiyle Nezihe Muhittin'in kuruluşunu bu partiden daha önce gerçekleştirmiş olduğu Kadınlar Halk Fırkası'nın (1921) açılışına izin verilmeyerek, bu girişim önce Türk Kadın Birliği'ne (1924) dönüştürülmüş ve daha sonra da aynı birlik, İstanbul'da ev sahipliğini üstlendiği Uluslararası Kadınlar Federasyonu Konferansı sırasında ulus çıkarlarıyla bağdaşmayan, fazlasıyla bağımsız bir tavır sergilediği gerekçesiyle 1935 yılında kapatılmıştır (Baykan ve Ötüş-Bassket 1999). Buna ek olarak Kurtuluş Savaşı döneminin kadın sembolü haline gelmiş, ancak kurulmakta olan otoriter siyasî rejime çeşitli biçimlerde muhalefet etmiş olan Halide Edip gibi aydın kadınlar da yukarıdaki örnekte olduğu gibi pasifize edilerek uzun süre sistem dışı bırakılmışlardır. Kemalist rejim kadınlardan eleştirel bir katılım yerine minnettarlıkla donanmış, uyumlu bir yandaşlık talep etmiş ve bunu da çoğunlukla elde etmiştir. Bazı araştırmacıların da belirttiği gibi bir ulus devlet oluşturma sürecinde "ulus çıkarlarının" başka herhangi bir grup veya zümrenin çıkarlarının üstünde tutulması gereğiyle meşrulaştırılarak kurulan siyasal denetleme biçimlerinin kadın hakları ve çıkarlarını da kapsaması Kemalist rejime özgü bir uygulama değildir.[9] Ancak Kemalizmin benimsediği sınıfsız, imtiyazsız toplum tahayyülüne dayalı korporatist milliyetçilik anlayışı, içinde şekillendiği toplumsal, kültürel ve iktisadî koşullara paralel olarak görece özgün bir kadın hakları söylemi oluşturmayı da başarmıştır.

Buna göre bizzat Mustafa Kemal Atatürk'ün "Söylev ve Demeçleri"nde "kadın hakları" ifadesine rastlanmasa da hem bu söylevler dahilinde, hem de rejimin kadın destekçileri tarafından belirli bir kadın hakları anlayışı ve güçlü bir "Cumhuriyet kadını" modeli ve söylemi oluşturulmuştur. Öyle ki Kandiyoti[10] bu yeni "Cumhuriyet kadını"nın rejimin ikonografisinde önde gelen bir figür haline geldiğini söyler. Örneğin bu "yeni kadın" resmî törenlerde şortla gösteri yaparak, okul ya da asker üniformasıyla bayrak taşıyarak, ya da balolarda Batı modasına uygun gece kıyafetleriyle dans ederek söz konusu ikonografiye damgasını vurmuştur. Ancak bu "yeni kadın"a biçilen öncelikli toplumsal rol annelik ve onun işlevsel bir uzantısı gibi görünen eğitmenlik ve öğretmenliktir. Her ne kadar kadınların erkeklerle aynı eğitim olanaklarından yararlanıp, onlarla birlikte yükselmeleri öngörülmüşse de, kadınların bireysel gelişimi, "ilk terbiye verilen yerin ana kucağı olduğu" gerekçesiyle münevver analar ve ancak doğru bir eğitimle gerçekleşmesi mümkün görülen tüm bir toplumsal dönüşümün başat aktörleri olan "öğretmen"ler olarak görüldükleri oranda önemsenmiştir. Aynı "yeni kadınlar" yalnızca gelecek nesilleri ailede ve okulda iyi yurttaşlar olarak yetiştirmekle yükümlü görülmemiş, onlardan "öteki", "geleneksel", yani modernleşmenin gerisinde kalmış kadınlara örnek teşkil etmeleri de beklenmiştir. Dolayısıyla bu "yeni kadınlar"ın toplumun gelenek ve göreneklerine ters düşmeyecek bir modernleşme çizgisi tutturmaları ve buna da en önce kendilerinin sıkı sıkıya uymaları özel bir önem kazanmıştır.

Kemalizmin kadın hakları açısından en büyük zaafı da bu noktada başlar. Zira bir yandan Müslüman toplumların en belirgin özelliklerinden olan cinsler arası ayrıma (segregation) şiddetle karşı çıkarak, kadınları toplumsal hayatın her alanında faal aktörler olarak görmek isterken, bir yandan da kadınların kendi üzerlerinde, tektipleştirici korporatist milliyetçilik anlayışıyla beslenen, özünde son derece muhafa-

zakâr ve seçkinci yeni ahlakçı denetim biçimleri kurmalarına zemin hazırlamıştır. Örneğin kılık kıyafet konusunda Batılı normların benimsenmesi Cumhuriyet'in toplumsal dönüşüm adına benimsediği yeni davranış kalıpları arasında toplum üzerindeki doğrudan etkileri açısından en çarpıcı örneklerden biridir ve bu alanda erkekler için olduğu gibi (Şapka Kanunu) kadınlar adına yasal bir dayatma getirilmemiştir ama bu alanda çok güçlü bir beklenti oluşturulmuştur. Böylece Cumhuriyet'in "peçesiz yeni kadını", pek çok araştırmacının belirttiği gibi, kendi kimliğine yeni sınırlar çizen davranış kalıpları benimseyerek, koyu renkli kostümler, kısa saç ve makyajsız yüzlerle kamusal yaşama girmiş ve böylece erkeklerin şerefinin kadınların davranışlarıyla yakından bağlantılı olduğu bir toplumda cinsiyetsizliği adeta bir erdem haline getirerek kamusal varlığını meşrulaştırabilmiştir. Ancak bu durum bize yeni kadın tipinin ve onun üzerindeki denetleme mekanizmalarının yalnızca bir yönünü anlatır. Diğer önemli bir ahlaki denetleme biçiminin oluşumu ise kadınların Cumhuriyet'le ve yeni toplumla ideolojik bağlarını nasıl kurmaları gerektiğine dair onlara dikte edilen ideolojik söylemsel çerçevede aranmalıdır.

NÜFUSUN YARISI OLARAK KADIN SÖYLEMİ

Kadınların toplumdaki yerleri asli olarak korporatist milliyetçiliğin tektipleştirici talepleri çerçevesinde belirlenirken, onlara erkeklerle eşit vatandaşlık statüsü tanınmasının meşrulaştırıcı aracı olarak Atatürk'ün ifadesiyle "bir heyeti içtimaiye, cinsinden yalnız birinin icabatı asriyeyi iktisap etmesiyle iktifa ederse o heyeti içtimaiye yarıdan fazla zaaf içinde kalır" tezi ön plana çıkarılmıştır (*Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* 1989, 89). Böylece günümüze kadar gelen ve Kemalist kadın hakları söyleminin mihenk taşını oluşturan "nüfusun yarısı olarak -modern hayatın nimetlerinden yararlanmaya hakkı olan- kadın" anlayışı, kadınlara basitçe kendilerinin de topluluğun bir parçası oldukları bilincini telkin etmez. Aynı anlayış, yeni toplumsal kimliklerini oluştururlarken kadınların kendilerine nüfusun görece daha "asrîleşmiş" ve toplumsal erk sahibi diğer yarısını, yani erkekleri model almaları talebini de içinde barındırır.

Cumhuriyet'in kuruluş dönemlerinde kendilerine yeni bir toplumsal kimlik, yani yeni bir yurttaşlık kimliği inşa etmek durumunda olanlar elbette yalnızca kadınlar değillerdir. Erkekler de sancılı bir dönüşüm süreci içine girerler. Ancak bu süreç içinde erkeklerin rol modelleri, en başta ulusun tartışmasız lideri olarak Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere, yine kendi hemcinsleriyken, kadınlar için, kendilerine babalarını, kocalarını ve Ata'yı örnek aldıkları sürece cinsiyet rolleri adına aynı derecede sorunsuz bir dönüşümün söz konusu olmadığı açıktır. Dolayısıyla bir yandan kamusal alanda sergiledikleri yeni "ulus birey", modern vatandaş rolü adına cinslerin toplumsal statü, hal, tavır ve davranış biçimleri açısından birbirlerine yaklaşmaları beklenirken, bir yandan da cinsiyete dayalı iş bölümünün kuvvetle muhafaza edilmesi ve kadınların analık ve kadınlık rollerinden feragat etmemeleri gerektiği telkini, basitçe erkeksileşmiş değil, ama Cumhuriyet'e anaç bir koruyuculukla sahip çıkan (ör. bkz. Abadan-Unat 1996; İnan 1975) görece cinsiyetsizleşmiş, pederşahi erkle azami uyum içinde, modern, otoriter yeni bir maternalist kadın tipinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu kadınlar erkek otoritesini sorgulamak yerine ondan pay almaya yönelmişlerdir. Örneğin, özellikle de Cumhuriyet'in ilk yıllarında Kemalizm ve feminizm kavramları nerdeyse birbirlerinin muadili olarak görülmüş, buna ek olarak devletin kadın hakları adına kadınlar için en iyi olanı yapacağına dair

Cumhuriyet'in ilk yıllarında güzellik yarışmalarının kamusal ve ideolojik bir işlevi vardı. Kadının kamusal hayattaki görünürlüğü vurgulanıyordu. Kadının bir özne olmaktan çok bir simge (modernlik timsali) olarak 'değer' kazandığı bir görünürlüktü bu. Ayrıca, güzellik yarışmalarına, "Türk kadınının/ırkının güzelliğini" vurgulayan etnisist yorumlar da eşlik edebiliyordu.

ideolojik bir inanç uzun süre varlığını sürdürmüştür.[11] Cumhuriyet'in erken dönemlerinde yurttaş kimliği adına kadın erkek eşitliği kuvvetle kabul görmüş olsa da, aynı bağlamda cinsler arası farklılığa dayalı sorunların ele alınması da bir o kadar göz ardı edilmiştir.[12] Dolayısıyla bu anlayışın bir uzantısı olarak Kemalist kadınlar otoritelerini kendi sınıfsal muadilleri olan erkeklere karşı göstermekten ziyade, bilhassa "öteki", modernleşmemiş kadınlar ve erkeklere karşı sergilemeyi tercih etmişlerdir. Böylece kadın sorunlarına da farklı varoluş biçimlerine kulak tıkayan, düzçizgisel, modernleşmeci bir tutumla eğilmişlerdir. Bu anlamda seçkinci bir Kemalist kadın kimliğinin ön plana çıkmasına neden olmuşlardır. Buna ek olarak, ulus kimliğinin etrafında şekillenmemiş her türlü kadın kimliği ve kadın hakları talebini şiddetle dışlayarak söz konusu seçkinci modeli siyasî platforma da taşımışlardır. Öte yandan, toplumda anneliğe atfedilen ataerkil değer ve işlevleri sorgulamadan, olduğu gibi kabul ederek buna uyum göstermeye çalıştıkları oranda ve öncelikle bu nedenle kadın hakları açısından muhafazakâr bir tutum sergilemişlerdir.

Kemalist rejim, kadınları yalnızca kamusal hayatta aldıkları yerle tasavvur etmemiştir.

Yukarda da değinildiği gibi onların modern, iyi eğitimli anneler olarak yetişmeleri toplumun modernleşmesinin ön koşulu olarak görülmüştür. Bu amaçla eğitim kurumlarında, gerek genel olarak ilk öğrenimden başlayarak tüm bir eğitim müfredatında, gerekse meslek yüksek okullarında cinslerarası eşitlikten ziyade, cinsiyete dayalı işbölümü teması vurgulanarak, kız çocukları hem özel olarak ev içinde annelik rollüne özendirilmiş, hem de anneliğin işlevsel bir uzantısı olarak algılanan öğretmenlik gibi alanlara yönelmeleri için teşvik edilmişlerdir.[13] Bu annelik anlayışı Batılı orta sınıf kadınlık ideali içinde şekillendiği gibi, genel olarak annelik kurumu da modernleşmenin taşıyıcısı olarak tasavvur edilmiştir. Bu noktada 1930'ların sonlarına gelindiğinde, dönemin devlet kurumları tarafından yayımlanan kimi kadın dergilerinden de izlenebileceği gibi, cinsellikleri ancak evlilik kurumu içinde kabul gören kadınların, kamusal yaşamda kendilerinden beklenilen görece cinsiyetsiz, ciddi, erkeksi kimliğin tersine, ev kadını ve anne olarak bakımlı, modayı takip eden, Batılı standartlarda vücut ölçülerine sahip, şık sofralar kurup, davetler veren, eşiyle uyum içinde, mutlu, şen bir kadın modeline uyum sağlamaları beklenmiştir. Bu kadın tipinden varolan medeni ve siyasî hakla-

Kemalist terbiye politikasının kadınlara verdiği sosyal rol, ev işlerini daha etkin ve 'uzmanca' yapmayı öğrenmeleridir. Böylece hem yaşamın modernleşmesine hem ataerkil egemenlik ilişkisini sürdüren bir işbölümünün yeniden üretimine katkıda bulunacaklardır.

rından haberdar olması beklenmiş, ancak verili çerçevenin bir adım ötesini sorgulaması da istenmemiştir.[14] Bu iki kadın modeli, yani kamusal alanda ciddi, erkeksi, meslek kadını olan ile, özel alanda neşeli, alımlı, bilgili, doğurgan kadın modeli arasında sıkışan ve iş yaşamına katıldığı takdirde de her iki rolü birlikte oynaması beklenen kadınlar için gösterilen yegâne ortak hedef Batılılaşmayla özdeşleştirilen bir modernleşme olmuştur. Ayrıca bu ikili model kadınlar için özel ve kamusal alan arasındaki farkın arasını açan bir varoluş biçimini pekiştirerek, kadınları kamusal yaşama katmak suretiyle geleneksel bağlarından kurtarmayı amaçlamış modern Kemalist toplum idealinin kendi iç çelişkisini de oluşturmuştur. Böylece kadınlara davranış ve görünüm olarak gereğince modernleşip, Batılılaşabildikleri takdirde, özel ve kamusal alan arasındaki sınırları da aşarak, kendiliğinden özgürleşecekleri düşüncesi telkin edilmiştir. Daha önemlisi bu modernleşme anlayışı içinde kadınların yüksek toplumsal prestije sahip meslek alanlarında eğitim görmelerine yer verilirken,[15] yine bu iyi eğitimli, meslek sahibi, modern kadınların bile özel olarak kamu yönetiminde üst kademelere yükselmelerine, genel olarak da karar verme mekanizmalarına katılmalarına yeterince olanak tanınmamıştır. Aynı anlayış ülkede Kemalist rejimin yerini çoğulcu, parlamenter demokratik sisteme bıraktığı 1950'li ve 60'lı yıllardan sonra da birbirlerinden farklı çeşitli sağ ve sol siyasî görüşler tarafından sorunsuzca miras alınmış ve varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Kadınların 1990'lardan başlayarak, yasal olarak kocalarının izni olmaksızın çalışma yaşamına katılabilmeleri, kaymakam, vali, büyükelçi gibi devlet kademe-

lerine kabul edilmeleri için gerekli yasal düzenlemelerin yapılması, toplumun farklı kurum, kademe ve alanlarında yeniden üretilen farklı cinsiyet rejimlerini sorgulayan 1980 sonrası ikinci dalga feminist hareketin devreye girmesi ve toplumun okuryazar kesimlerinin dikkatini Batı dünyasında uluslararası platformlarda yer almaya başlamış, değişen kadın hakları anlayışına çekmeyi başarmasıyla mümkün olmuştur.

BİR SİYASÎ MUHALEFET ODAĞI OLARAK KEMALİST KADIN HAKLARI SÖYLEMİ

Kadına yönelik aile içi şiddet, bekaret, zina, kürtaj gibi kadınların özbenliklerini ve cinselliklerini doğrudan kontrol altında tutan tabuların tartışmaya açılması, Medeni Kanun'un eşitsizlik yaratan ilkelerinin sorgulanması, kadının ekonomik özgürlüğünün önündeki siyasî, ideolojik ve kültürel engellerin tartışılması, kadınların karar alma mekanizmalarında yer almaları gereği gibi konular 1980 sonrası ikinci dalga feminist hareketin girişimleri sonucunda dar akademik çevrelerden çıkıp, toplumun gündemine girmiştir. Bu ve benzeri alanların tartışmaya açılması prensip olarak Kemalist kadınlar tarafından da desteklenmekle birlikte, kadınların bu türden talepleri ancak devletin ve toplumun modernleşmesi ve gelişmesi amacıyla meşrulaştırıldığı oranda Kemalist kadın hakları söylemi dahilinde kendilerine bir yer bulabilmişlerdir. Örneğin 1986 yılında feministlerin ülke çapındaki ilk eylemleri olan, Türkiye'nin de altında imzası bulunan Birleşmiş Milletler nezdinde kabul edilmiş "Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi"nin (CEDAW) hayata geçirilmesi için açılan imza kampanyasına sınırlı sayıda da olsa Kemalist kadınlar tarafından da destek verilmiştir. 1980'ler boyunca sağlanan feminist hareketlenme sonucu Kemalist devletçilik ilkelerine karşı açık bir muhalefet sergileyerek iktidara gelmiş olan ve ülkedeki bütün siyasî eğilimleri bünyesinde barındırdığı iddiasındaki liberal sağ ANAP hükümeti tarafından yine devletin modernleştirilmesi projesine ters düşmeyeceği, tersine uluslararası platformlarda saygınlığını arttıracağı da hesaba katılarak 1990 yılında Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü (KSSGM) kurulduğunda bu girişim Kemalist kadınlar tarafından ilk elde şüpheyle karşılanmıştır. Ancak daha sonra 1991 yılında DYP-SHP koalisyon hükümetinde, Atatürk'ün partisi CHP'nin bir devamı olan SHP kanadının önerisiyle kurulan kadın sorunlarıyla ilgili bir devlet bakanlığı oluşturularak, KSSGM'nin varlığını ilgili devlet bakanlığına bağlı olarak sürdürmesi sağlanmıştır. Aynı dönemler Türkiye'de kadınların yeniden daha aktif bir biçimde siyasete katılmaya başladıkları dönemlerdir. 1980'lerin ikinci yarısından itibaren kadınlar devletin ve siyasetin gündemine yeniden bir tartışma konusu olarak girmişler ve bazı gözlemcilere göre kadın katılımı siyasî partiler için bir demokratikleşme simgesi haline gelmiştir.[16] Örneğin bu çerçevede 1989 yılında, 1980 darbesiyle siyasî partilerin kapatılan kadın kollarının yerine "kadın komisyonları" oluşturulmuştur. Ancak siyasî partilerde kadınların katılımını artıracak pozitif ayrımcılık ilkesi yalnızca daha sonra yeniden eski kimliğine geri dönerek CHP adını alacak SHP ve bu yeni CHP içinde ele alınmış, ancak bu da bir yaptırım olarak ilk kez 1989 yılında SHP bünyesinde yalnızca parti içi yönetimini kapsamak üzere ve kadın veya erkek mağdur olan cinsi gözetmek koşuluyla bir kota uygulaması olarak yürürlüğe girmiştir.

Kemalist siyaset geleneği içinde kadınların yeniden keşfinde 1980'lerden sonra toplumda giderek yaygınlık kazanan ve mevcut laik düzeni sorgulayarak, kadınların kurtuluşunu da İslâmî bir düzen içinde arayan İslâmcı hareketlerin ortaya çık-

masının önemli bir payı olmuştur. Aslında 1995 yılında yeniden kurulan CHP, siyasî muhalefet adına devletin laiklik ilkesinin savunuculuğunu yapmaktan başka bir varlık da göstermemiştir. CHP bu çerçevede kadınların özgürlüğü için bir tehdit olarak görülen İslâmî bir toplum düzeni tasavvuruna karşı oluşan muhalefette yanına en önce Kemalist kadınları almış, ancak onlara hem parti içi yönetimi, hem de parlamento düzeyinde son derece sınırlı biçimlerde yer açmaya devam etmiştir. Devletin laiklik ilkelerine sahip çıkmayı kadın hakları savunuculuğu adına birincil hedef olarak gören çoğunlukla kentli, iyi eğitimli, orta sınıf kökenli Kemalist kadınlar, laik siyasî rejimi ve yaşam tarzını kadınların özgürlüğü için vazgeçilmez bir ön koşul olarak gören farklı kesim ve görüşlerden kadınların bir bölümünü de mobilize ederek çeşitli eylem platformları ve sivil toplum örgütleri oluşturmakta başarılı olmuşlardır. Kamusal düzeyde en göze çarpan protesto biçimleri ise her fırsatta Anıtkabir'i ziyaret ederek, Atatürk'e olan bağlılıklarını ifade etmek ve yükselen İslâmcı hareketler karşısında kadın haklarını gerektiği gibi gözetmeyen yöneticileri sembolik olarak Ata'ya şikayet etmek olmuştur[17] (ör. bkz. Erdentuğ). Böylece Kemalist kadınlar İslâmcılığa karşı yönelttikleri muhalefetle 1990'lardan sonra toplumda yeniden kendilerinden söz ettirmeye başlamışlardır. Bu bağlamda, *Kadının Sosyal Hayatını Araştırma ve İnceleme Derneği* ve *Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği* gibi daha önceki dönemlerden süregelen Atatürkçü/Kemalist kadın derneklerinin yanı sıra, 1989'da kurulan *Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği* ve 1997'de kurulan *Cumhuriyet Kadınları Derneği* gibi derneklerle devletin ve ordunun yanında laikliği savunmak adına faal olmuşlardır. Gerek bu yeni derneklerin etrafında toplanan, gerekse münferiden çalışan Kemalist kadınların öncelikli mücadele hedefleri İslâmî kurallara göre başlarını örten kadın üniversite öğrencileri olmuştur. Millî Güvenlik Kurulu'nun (MGK) "ülkenin bölünmez bütünlüğüne karşı" en büyük iki tehdit unsuru olarak tanımladığı "bölücü terör (silahlı, ayrılıkçı Kürt hareketi) ve irticai faaliyetler"e karşı bir dizi önlemi içeren 28 Şubat 1998 MGK kararlarını destekleyerek, bu kararların hemen akabinde aslen imam hatip okullarının gücünü zayıflatmayı hedefleyen ve zorunlu ilk eğitimi beş yıldan sekiz yıla çıkaran yasanın hayata geçirilmesi için dernekleri ve STK platformları aracılığıyla devlete destek vermiş ve İslâmcı aktivist grupların yoksul kesimlerde uyguladıkları eğitim, burs ve iş bulma olanaklarıyla özellikle gençleri ve kadınları mobilize etme yöntemlerine karşı kendi alternatif yardımlaşma ağlarını kurmuşlardır.

SONUÇ

Kemalist kadın hakları söylemi yasal düzeyde kadın-erkek eşitliğinin sağlanmasına öncelik veren ve bunun için devletle uyum içinde çalışmaya özen gösterilmesini telkin eden; ulus kimliğini her tür kimliğin üstünde tutan; özellikle etnik veya dinî kimlik talepleri etrafında şekillenen kadın hareketlerini dışlayan; kadın hakları çerçevesindeki kazanımları Kemalist endoktrinasyonun bir aracı olarak gören ve bu bağlamda eğitime siyasî sosyalizasyon misyonu yükleyen; modernist, ilerlemeci bir söylemdir. Modernist olduğu oranda benimsediği "aydınlanmacı" ve ilerlemeci tavra uygun olarak örneğin Medeni Kanun'da kadın-erkek eşitliğini sağlayacak yeni düzenlemelere gidilmesine, toplumsal refahın yaratılmasında kadınların hem daha aktif bir rol oynamalarını, hem de bundan daha çok pay almalarını sağlayacak girişimlerin desteklenmesine açıktır. Liberal-eşitlikçi feminist önermeleri seçkinci bir biçimde yorumlayarak eklektik bir biçimde bünyesinde barındırır ve "devlet feminizmi" idealini olanaklı gören siyasî bir

ideolojik ilkeler bütünü gibi işleyerek Türkiye Cumhuriyeti'nin laiklik ilkelerinin olduğu gibi muhafaza edilmesinde ve yeniden üretilmesinde bir toplumsal dinamo işlevi görmüş ve görmektedir. Telkin ettiği itaatkâr/minnettar tutum gerek feminist kadınlar, gerekse farklı siyasal görüşlerden gelen entelektüel kesimler ve demokratik seçkinler tarafından sıklıkla eleştirilmiş olsa da Cumhuriyet rejiminin kurucu ilkelerinin korunmasında bir "rehber söylem" işlevi görmeyi sürdürmektedir. ❐

DİPNOTLAR

1 Mardin, Şerif (1997), "Projects as Methodology: Some Thoughts on Modern Turkish Social Science", Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (der.) içinde, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle, Londra: University of Washington Press.

2 Çakır, Serpil (1994), *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınevi; Demirdirek, Aynur (1993) *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışlarının Bir Hikâyesi*, Ankara: İmge Yayınevi; Toska, Zehra (1998) "Cumhuriyet'in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar", Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (der.) içinde, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları

3 Toska, Zehra a.g.e; Sirman, Nükhet. (1989). "Feminism in Turkey: A Short History", *New Perspectives on Turkey*, 3(1), 1-34; Deniz Kandiyoti; Demirdirek, Aynur, *a.g.e.*

4 Toska, Zehra, a.g.e

5 Çakır, *a.g.e.*; Toprak, Zafer (1988) "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti, Kadın Askerler ve Millî Aile", *Tarih ve Toplum*, 51, 162-166.

6 (1998) "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme", Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (der.) içinde, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 345.

7 Arat, Zehra (1998) "Kemalizm ve Türk Kadını", Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (der.) içinde, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* , İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

8 Arat, Yeşim (1998) "Türkiye'de Kadın Milletvekillerinin Değişen Siyasal Rolleri, 1934-1980", Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (der.) içinde, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları; Tekeli, Şirin (1982) *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, İstanbul: Birikim Yayınları.

9 Çağatay, Nilüfer ve Yasemin Nuhoğlu Soysal (1990) "Uluslaşma Süreci ve Feminizm Üzerine Karşılaştırmalı Düşünceler", Şirin Tekeli (der.) içinde, *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, , İstanbul: İletişim Yayınları; Zehra Arat (1998) *a.g.e.*; Soysal *a.g.e.*

10 Kandiyoti, Deniz (1995). "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine İlişkin Notlar" (İngilizce), Women in Modern Turkish Society, Londra and New Jersey: Zed Books (Türkçe baskı, *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, Şirin Tekeli (der.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

11 Tekeli, Şirin (1990) "The Meaning and Limits of Feminist Ideology in Turkey", Ferhunde Özbay (der.) içinde, *Women, Family and Social Change in Turkey*, Bangkok: UNESCO.

12 Durakbaşa, Ayşe (1988) "Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum*, Mart 1988, 39-43; Arat, Yeşim (1997) "The Project of Modernity and Women in Turkey", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.) içinde, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*,), Seattle, Londra: University of Washington Press.

13 Gök, Fatma (1990) "Türkiye'de Eğitim ve Kadınlar", Şirin Tekeli (der.) içinde, *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yayınları; Gümüşoğlu, Firdevs (1998) "Cumhuriyet Döneminde Ders Kitaplarında Cinsiyet Rolleri (1928-1998)", Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (der.) içinde, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

14 Koçer, Dilara. (1999) "A Study on the Repsresentation of Turkish Women in the Media in the Early Republican Era: The Magazine Ana (1938-1942). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: ODTÜ.

15 Kabasakal, Hayat (1998) "Türkiye'de Üst Düzey Kadın Yöneticilerin Profili", Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (der.) içinde, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları; Öncü, Ayşe. (1979). "Uzman Mesleklerde Türk Kadınları", Nermin Abadan-Unat, (der.) içinde, *Türk Toplumunda Kadın*, Ankara: Sosyal Bilimler Derneği; Acar, Feride (1998) "Türkiye Üniversitelerinde Kadın Öğretim Üyeleri", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (der.), İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

16 Güneş-Ayata, Ayşe (1998) "Laiklik, Güç ve Katılım Üçgeninde Kadın ve Siyaset" , Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (der.) içinde, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

17 Erdentuğ, Aygen ve Berrak Burçak (1998) "Political Tunning in Ankara, a Capital, as Reflected in its Urban Symbols and Images", *International Journal of Urban and Regional Research*, 22(4), 589-601.

"Mavi Kemalizm"
Türk Hümanizmi ve Anadoluculuk

BARIŞ KARACASU

Bize gerekli olan tarih bilgisinden çok, tarih anlayışı, daha yeni bir deyimle tarih bilincidir.

(Eyuboğlu 1973: 169)

Doğu tipi milliyetçiliklerin Batı Avrupalı "evrensel ilerleme ölçütleri"yle sorunlu bir ilişki yaşadığı söylenegelmektedir. Doğu'da varolan kültürler, "Batılılaşma" üst başlığı altında toplanan ve çağı yakalama/çağdaşlaşma ya da ilerleme olarak adlandırılan bu ölçütleri tutturmak için kendilerini yeterli görmemektedirler ve doğu tipi milliyetçiliğe, sonuç olarak, ulusu dönüştürmek için kültürel olarak yeniden yaratmak yönündeki bir çaba eşlik etmektedir. (Chatterjee 1996, 15) Chatterjee'nin kurduğu bu yapı Türk milliyetçiliğinin Batı ve kendi geleneksel kültürüyle girdiği ilişki bağlamında belirleyicidir. Modernlikle beraber ortaya çıkan ulusal kültür bütün bileşenleriyle ulusal birliği vurgulayan kurucu bir öğe olarak belirmektedir. "Devlet" ulusal kimliği yapılandırabilmek için ulusal kültürü neredeyse odağa almaktadır. Bu tasarının yaşama geçirilmesinde Türkiye'de Halkevlerinin kurulup halk kültürüne eğinilmesi, dile ilişkin tarama ve yalınlaştırma uygulamaları, kurulan Devlet Tiyatrosu, Devlet Konservatuarı, Devlet Opera ve Balesi gibi kurumlar, kültürün genel olarak desteklenmesi bu süreçlerin Türkiye'de de benzer bir yol izlediğini gösterir. Son kertede özerk bir devlet kurma amacındaki milliyetçiliğin, "devletin kendisini bir arada tutacak, birbirleriyle bağlantılı bir değerler ve duygular ağına ihtiya[cı] vardır. Millet inşa etme kolektif anlatılar uydurmayı, etnik farklılıkların homojenleştirilmesini ve muhayyel bir cemaatin ideolojisini yurttaşlara benimsetmeyi gerektirir." (Jusdanis 1998: 53) İşte bu yarılmışlığı ya da ikircikliği aşma, kültürel ve tarihsel bütünlüğü sağlanmış bir ulus yaratma sürecinde ortaya çıkan düşünsel yönelimlerden biri de Mavi Anadolu ya da Anadolu Hümanizmi olarak düşünsel tarihimizde yerini alan harekettir. Sabahattin Eyuboğlu, Halikarnas Balıkçısı ve Azra Erhat çevresinde biçimlenen Mavi Anadolu düşüncesinin uzun erimli ve derinlikli bir biçimde düşünsel yaşamımızda etkisi olmadığı savlansa da (Belge 1998: 278) Kemalizm ile bağlantıları içinde gerek eğitim ve kültür gerekse yeni bir tarih tasarımı bağlamlarında sanıldığından çok daha biçimlendirici olduğu söylenmelidir.

Bu hareketin iki önemli bileşeni bulunmaktadır. İlki Batı kültürüyle bir bütünleşmeyi sağlayıp hümanist bir yeniden yapılanmayı/uyanmayı/aydınlanmayı sağlamak amacıyla ortaya konulan eğitim ya

da kültür tasarısı, ikincisi ise ortak bir tarih bilincinin oluşturulmasına yönelik ortaya atılan tarih tasarısıdır. Mavi Anadolucuların gerek eğitim yoluyla ortak bir bilincin yaratılması gerek her şeyin kökünü Anadolu'da bulma çabası, Batı uygarlığına doğuşunu bu topraklara bağlayarak eklemlenme biçminde gelişen varolan kültürü yeniden yapılandırma girişimi, Batı'yla nefret-hayranlık ikiliğinde gelişen yarılmış ilişkisi ulusun "millî" kültürünün kurulması yolunda Kemalizmin bu alandaki projesiyle yer yer örtüşmeler yaşamıştır. Dinsel göndermelerden kendini sakınarak ilerleyen bir Türk milliyetçiliği için verimli bir toprak olan Mavi Anadolu düşüncesi 1950'lerden sonraki hâkim Kemalizm yorumu için elverişli değilse de toplumsal ve kültürel düzeyde etkileri hâlâ çok güçlü bir anlayış olarak varlığını sürdürmektedir.

Mavi Anadoluculuğun Kemalizmin projesiyle ilişkisi yalnızca bir düşünce geleneği olarak ve düşünsel ortaklıklar bağlamında değil aynı zamanda kurumsal olarak da kurulması olanaklı bir ilişkidir. Her ne kadar Mavi Anadolucular ile Kemalizm arasında doğrudan bir ilişki kurulamayacağı, söz konusu yazar, düşünür, eğitimci ve çevirmenlerin bağımsız çalışmalar yürüttüğü ve dolayısıyla bağımsız bir projenin yürütücüleri olduğu yargıları dile getirilegelse de her iki projenin kişi düzeyinde ortak ayaklarının olması, üstelik de eğitim ve kültür politikalarının en yetkili biçimde belirlendiği kurumlar içinde bu türden ortaklıkların ortaya çıkması savımızı destekler niteliktedir.

Mavi Anadoluculuk ile devlet ve Kemalizm arasındaki kurumsal bağlantıyı sağlayacak, bir tür menteşe görevi görecek iki kişi bulunmaktadır. Bunlardan ilki hareketi bir bakıma önceleyen ve daha önceki benzer yaklaşımlarla bağlantısını da kuran Hasan Âli Yücel, öteki ise bir dönem "Talim ve Terbiye Kurulu" üyeliği yapan, aynı zamanda hareketin Halikarnas Balıkçısı ile düşünsel dayanaklarını kuran Sabahattin Eyuboğlu'dur. Anadolu Hümanizminin çerçevesinin çizilmesinden ve Kemalizm ile bağlantılarının serimlenmesinden önce Hasan Âli Yücel'in millî eğitim bakanı olduğu dönemde izlediği kültür politikaları ve Batılılaşma tasarımı ile ortaya çıkan akrabalık ilişkisinin ortaya çıkarılması yerinde olacaktır. Çünkü, Kemalizm eğitime ve eğitim yoluyla aydınlanmaya/aydınlatmaya amacına ulaşmak adına karşısında kendini geri kalmış duyumsadığı "muassır medeniyet seviyesi"ne ulaşma, yeni ve özgüveni tam bir ulus kurma projesi bağlamında ayrı bir önem vermektedir. Eğitim yoluyla en keskin ve kestirme biçimde amaca ulaşma yolunda yurtdışına gerekli donanımı kazandıktan sonra vatana dönüp üzerine düşen ödevleri yerine getirecek öğrencilerin gönderilmesi ya da yurtiçinde bütün bir eğitim öğretim müfredatının değiştirilmesi biçiminde ortaya çıkan bir dizi değişiklik tasarlanmıştır. Elbette bu büyük tasarının değişik görünümleri de eğitim ve kültür politiklarının uygulanmasında ortaya çıkmıştır.

Bilindiği üzere tipik hümanist tutumun yansıması olarak Yücel, bakanlığının yayınları arasında özellikle Batı düşünce dünyasının başyapıtlarını dilimize kazandırma ödevini üstlenmiştir.[1] Ancak bu Batılılaşma yolunda atılmış adımlardan yalnızca biridir, bütünüyle dizgeli ve planlı bir modelin yaşama geçirilmesinde eğitim biçiminde de köklü değişikliklere gidilmesi gerekmektedir. 1957 yılında yazdığı bir yazısında bu durumu ve düşünsel bakımdan beslendiği kaynağı da açık eden şu belirlemede bulunmuştur:

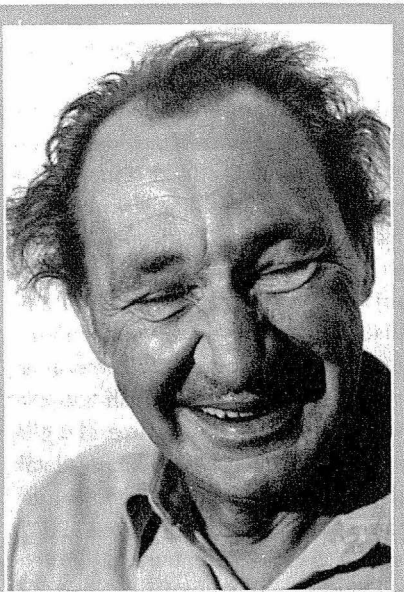
> *Şimdi, bir maarif sistemine başka deyişle sistemli bir maarife erebilmek için bizdeki şartları gözden geçirelim. Birinci şart, belli bir medeniyetin mensubu olmaktır ve bu mensup oluşu aydın bir çoğunluğun kabul etmiş bulunmasıdır. Sorarım: Bu şart bizde gerçekleşmiş, ciddî olarak ay-*

dınlarımızın ruhuna sinmiş midir? Bence, hayır. Rahmetli Ziya Gökalp'in dediği "Nasıl iki dinli bir insan olmazsa, iki medeniyetli bir cemiyet de olamaz" hakikati tam anlamı ile bizde kabul edilmiş midir? Halâ şarklı mıyız, garplı mıyız belli olmuş mudur? Olmadığının delili, meselâ liselerimizden şarkın ana kültür dilleri olan Arapça ile Farsça kaldırılalı otuz yılı geçtiği halde garp klâsik dilleri olan Lâtince ile Yunancanın alınmasında fikir ve görüş birliğinden bugün bile mahrum bulunmamızdır... Bu hususdaki kararsızlık, medeniyet anlayışımızın henüz kesinleşmediğini göstermez mi?

Bu bir!.. İkinci şart şudur: Vatandaşın bağlanacağı eğitim kuralları, ortak bir anlayışın konusu olmalıdır. Bizde henüz böyle bir durum, kıvamlanamamıştır. Bunda en büyük etken, devlet ve siyaset adamlarımıza yol gösterecek kuvvette ne meslek çevresi, ne de münferid fikir adamlarının henüz mevcud olmayışıdır.[2] *(Yücel 1966: 237)*

Dönemin Kemalist eğitim ideolojisiyle eğitim tasarımı arasında işte böylesi bir koşutluk bulunmaktadır. Bu hâkim ideoloji de hümanizm olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğitime ve eğitim yoluyla insanın ilerleyip aydınlanacağına inanan, bunun koşullarını da eskil Yunan ve Latin metinlerinde bulan hümanist düşünce bu metinlerin yazıldığı dillerin öğrenilmesini, bu yapıtların ulusal dillere çevrilip çözümlenmesini zorunlu görür. Türk hümanistlerinin de, Hasan Âli Yücel'in ve özellikle Eyuboğlu ve Erhat ile bunlara ek olarak Nurullah Ataç'ın, okullarda klasik Batı dillerinin öğretimi için bastırması, klasiklerle ilgili değerlendirmeleri genel hümanizm anlayışına uygundur. Bu bağlamda gerek millî eğitim bakanlığının Batı klasiklerini çevirtip yayımlaması gerek öğretim kurumlarında doğu ve Batı klasiklerinin okutulması bu düşüncenin bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Yine de akıldan çıkarılmaması gereken önemli bir nokta bulunmaktadır: Her ne kadar Kemalizmin eğitim-öğretim projesiyle dönemsel çakışmalar yaşamış ve devlet ideolojisinin oluşumunda yer yer etkili olmuşsa da hümanizm gibi kesin ilkeleri ve programı olan bir akımın Kemalizm ile koşutlukları Kemalizmin biraz da pragmatikliğiyle açıklanabilir.

Anadoluculuk ile Kemalizm arasında akrabalığı sağlayan ikinci ayak ise tarih karşısındaki duruşlarıdır. Bu noktada Kemalist ideolojinin tarih tasarımına değinmek, hatta biraz açımlamak Mavi Anadoluculuğun tarih tasarımına geçişi kolaylaştıracağı gibi Anadoluculuğun hangi bakımlardan Kemalizme "yeğlenebileceğini" ve ne gibi bir hareket alanı sağladığını göstermek bakımından da yararlı olacaktır. Ulus kurma sürecinde daha önceden bastırılmış olarak varolan Türklüğün yeniden yüzeye çıkarılması için birçok çalışma yapılmaya başlanmıştır. Türk dilinin köklere dönülerek canlandırılmasına ek olarak kendini bir parçası olarak görmek istediği Batı karşısında Kemalizm, yalnız sosyal değil fizikî antropoloji çalışmaları ile de kendine olan güvensizliğini ve belki de Batı'yla kendini karşılaştırdığında yüz yüze kaldığı aşağılık duygusunu gidermek adına tarih ile savaşa girişmiş, bu savaştan da bir biçimde "kazanmış" olarak çıkmayı başarmıştır. Bu bağlamda "Güneş-Dil Teorisi" gibi bütün dillerin Türkçe'den türediğini savlayan, "saçmalığa varan uslamlama" olarak adlandırmakta sakınca görmeyeceğimiz bir "teori"ye imza atmaya ek olarak dünyada kültür ve bilim adına tarih boyunca ne olduysa Türklük sayesinde ortaya çıktığına vardırılan, topluca "Türk Tarih Tezi" adı altında toplanan çalışmalar sonunda Türklüğün onuru kurtarılmışsa, fizikî antropoloji çalışmaları ile de Türk denilen kişinin Batılı olduğu da kanıtlanmaya çalışılmıştır. Böylelikle tarihsel olarak kendine varlık gerekçesi bulan



Halikarnas Balıkçısı'nın Anadolulu kimliğini "etnik ve kültürel bir realite" ve "uygarlık beşiği" olarak yüceltişinde, hümanizmi/evrensel uygarlığı Anadolu'ya özgülemeye yatkın, özcü bir milliyetçilik anlayışı saklıdır. Balıkçı, Kemalist devrimi, çağdaş uygarlığı Akdenizli köklerine götürmenin yanında Doğulu kılmanın, Üçüncü Dünya'yı uyandırmanın öncüsü olarak da çok önemser.

Türk, aynı zamanda geleceğini gördüğü Batı'ya da eklemlenmenin önünü açmayı başarmıştır. Mavi Anadoluculuk ile Kemalist tarih tasarımı arasındaki benzerlik de kaba bir benzetmeyle aynı tarihin yazımında Türklüğün geçtiği yerlere Anadolu'nun konularak yazılması biçiminde özetlenebilir.[3] Kemalizmin Türklüğe indirgeyerek kendinin kıldığını Anadoluculuk başka bir yoldan kendinin kılmaktadır. Üstelik de bunu aynı amaç uğruna, önde aydınlanma, gelişme, ilerleme, Batılılaşma altta ise özgüven kazanıp bir tür kendini yüceltmeyle aşağılık olma duygusunu yenme adına yapmaktadırlar. Aynı derecede olmasa da gülünç bir duruma düşer ama daha kötüsü aynı derecede seçkinci, aynı derecede ayrımcı, aynı türden olmasa da başka türden "milliyetçi"dir de. Bu topraklar üzerinde kurulmaya çalışılan yeni bir ulusun kendine yaslanacak dayanak bulabilmesi için soycu bir milliyetçiliktense Anadolucuların öngördüğüne benzer bir kültürel milliyetçiliğin, söz konusu olan milliyetçilik olunca daha iyi gibi bir değerlendirme, anlamsız olsa da pragmatiklik bakımından kendine daha geniş hareket alanı sağladığı söylenmelidir. Yine de durup iki kere düşünmek gerekir; çünkü, her ikisinin de varacağı yer sonunda aynı olacaktır.

Anadoluculuğa geri dönersek, her ne kadar Batı'ya eklemlenme yordamı olarak eğitime önemli bir yer veriyor olsalar da, yukarıda çerçevesi çizilmeye çalışılan tarih tasarımı bağlamında, düşüncelerinin temel bileşeni, Anadolu'ya yaptıkları vurguda yatmaktadır. Bütün bir dünya kültürünü Anadolu uygarlığına indirgeme eğilimi ile yoğrulmuş olan Anadoluculuk aynı zamanda Kemalist tarih tasarımıyla da koşutluk içinde naif bir "Türkleştirme"yi de beraberinde getirmektedir. Her ne kadar bir "kültürler mozaiği" yorumu vurgulanıyor gibi görünse de bu hamurun mayasını bir biçimde "Türklük" oluşturmaktadır. Türk milliyetçiliği ve Mavi Anadoluculuk ilişkisi bağlamında söylenmesi gereken de Türk millî kimliğinin kuruluş döneminde "evrensel uygarlığı can-ı gönülden benimseyen, fakat onu tez elden Türklüğe özgüleyen bir acaip evrensel uygarlıkçılık oyunu veya 'etnosantrik' milliyetçili[ğin]" (Bora 1998: 38) her zaman varolduğudur. Böyle bir uygarlıkçılığın has bir yorumu yine Eyuboğlu'nda bulunabilir:

> *Bu memleket niçin bizim? Dört yüz atlıyla Orta Asya'dan gelip fethettiğimiz için mi? Böyle diyenler gerçekten benimsemiyor, ama yurt saymıyorlar bu memleketi. Gurbette biliyorler kendilerini yaşadıkları yerde. Hititler, Frikyalılar, Yunanlılar,*

Niyazi Berkes

KURTULUŞ KAYALI

1908'de Kıbrıs'ta doğan Niyazi Berkes, İstanbul Lisesi'ni bitirdikten sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde felsefe ve sosyoloji öğrenimi görmüş, ABD'de sosyoloji çalışmalarının ardından 1939'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde sosyoloji doçenti olarak göreve başlamıştır. 1945'te anti-komünist bir kampanyayla Dil-Tarihli öğretim üyeleri arasında girişilen ünlü tasfiye hareketinden sonra, 1952'de yurtdışına giderek akademik çalışmalarını Kanada ve Uzakdoğu'da sürdürmüş, emekliliğinden sonra yerleştiği İngiltere'de 1988'de ölmüştür.

Niyazi Berkes'in Kemalizmle bağlantısının en net ifadesini *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'nın Türkçe yayımlanan biçiminin önsözünde bulmak mümkündür. Bu önsözde, "Bu kitabın, Cumhuriyetin ellinci yıldönümünde yayınlanabilmesi öğretmenlik ve yazarlık yaşamımın en büyük mutluluğudur." denmektedir. Hakikaten değişik dönemlerdeki metinlerine bakıldığı zaman Kemalizm Niyazi Berkes'in çalışmalarının mihverini oluşturduğu görülür. Kemalizmin mihver niteliği ilk dönemlerdeki, 1930'lu ve 1940'lı yıllardaki yazılarında da esas olmakla beraber, sonraki dönemlerde farklılaşarak, daha belirgin ve mütekamil bir hal almıştır. *Unutulan Yıllar* (Berkes, 1997) anı kitabı olmanın yanında bir tahlil kitabıdır; en önemlisi, "Ben 1940'lı yılları, 1940-1950 yılları arasını unutmadım ve unutturmam" temel amacına oturmuştur. Tam Dil-Tarih tasfiyesini yazarken kalp krizi geçirmesi bu olaya verdiği önemin bir yansıması olarak görülebilir. Kemalizm konusundaki daha gelişkin düşüncelerini ise asıl 1960'lı ve 1970'li yıllarda formüle etmiştir.

1930'lu ve 1940'lı yıllarda yazdıkları, Cumhuriyet'in temel sorunları üzerine düşünen bir entelektüelin çok fazla gelişmemiş çözümlemelerinin yansımasıdır. Bu metinlerde fazla derinlikli olmasa da Türkiye'deki temel değişimin, yani Cumhuriyet'in getirdiği dönüşümün kapsamlı bir savunusu vardır. Askerî ve siyaset eksenli bir yaklaşım olmayıp düşünsel temelli kapsamlı bir değerlendirmeye dayanır bu savunu. Berkes'in değerlendirmesinin temel göstergelerini Osmanlı'yla ilgili göndermeleri yanında Ziya Gökalp'in düşünceleri üzerinde odaklaşan çalışmalarında yakalamak mümkündür. Ziya Gökalp'i, Türkiye'nin can alıcı sorunlarını ayrıntılarıyla çözmeye çalışan, düşünsel yönelimi bakımından en derinlikli ente-

Farslar, Romalılar, Bizanslılar, Moğollar da fethetmişler Anadolu'yu. Ne olmuş sonunda? Anadolu onların değil, onlar Anadolu'nun malı olmuş.

Bu memleket bizim olduğu için bizim, fethettiğimiz için değil. Aramızda dışarıdan gelmeler çoğunluk olsa bile -ki değil elbette- kaynaşmış, halleşmiş hepsi. Fetheden de biziz artık, fethedilen de. Eriten biziz, eriyen de. Biz bu toprakları yoğurmuşuz, bu topraklar da bizi. Bunun için en eskiden en yeniye ne varsa yurdumuzda öz malımızdır bizim. Halkımızın tarihi Anadolu'nun tarihidir. (Eyuboğlu 1994: 9)

lektüel olarak görür. Kelimenin gerçek anlamıyla felsefeci ve sosyolog olarak nitelenemeyeceğini söylemesine karşın onu düşünce adamı olarak fazlasıyla önemser. Yurtdışına gittiği zaman yazdığı ilk makale de Ziya Gökalp üzerinedir. 1950'li yılların sonunda, 1959 tarihindeki ilk yayını da Ziya Gökalp'in metinlerini İngilizce'ye çevirdiği kitaptır. 1950'li yılların başlarında yayımladığı Arnold Toynbee'ye ilişkin değerlendirmesi, Doğu toplumlarının farklılığını düşünmeye başladığının ifadesidir. Bir de yakın yıllarda ayrıntılı denebilecek bir şekilde İbrahim Müteferrika'nın hayat hikâyesini yazmıştır.

1940'lı yıllarda, özellikle de Yurt ve Dünya'da yayımladıkları, Kemalizmi sosyalleştirmeye dönük bir yoruma dayanır. O dönemde milliyetçilik ile Batıcılık arasında bir gerilim yaşanmıştır. Berkes Batıcılık ve modernleşme kavramlarını özellikle kullanmamakta, bunların yerine çağdaşlaşma kavramını ikame etmektedir. Söz konusu gerilim, milliyetçiliğin uç noktalarına eleştirel yaklaşmasına sebep olsa da kendisini milliyetçi olarak vasıflandırmıştır. Modernleşme ve Batılılaşma konusunda da eleştirel bir yaklaşımı olmuş, Batıcılığı gerici bir aydın ütopyası olarak nitelemiştir. O dönemde çoğu entelektüelin hümanizm üzerine metinler yazmalarına, örneğin Muzaffer Şerif Başoğlu ve Behice Boran'ın *Adımlar* dergisinde hümanizm soruşturması yapmalarına mukabil Niyazi Berkes'in bu konuya hiç girmemesi bu tutumunu örnekler.

Berkes, Kemalist anlayışta "Türke özgü modernleşme" yorumuyla aşkınlaştırılan, biricikleştirilen çağdaşlaşma deneyimini sosyal teori içinde nesnel temellere oturtma çabasıyla önemlidir.

Temel eserini yurtdışındaki hayatının ilk on yılında yazmıştır. Döneminin temel sorunları olarak telakki edilen konulara girmediği için, Türkçesi *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adıyla 1973 yılında yayımlanan bu kitabı üzerinde o sıralar hemen hiç durulmamıştır. Berkes bu eserinde daha önceki ilgilerinin aksine Osmanlı toplumunun son iki yüzyıllık sürecini anlatmayı ve bu sürecin Türkiye'yi zorunlu olarak Cumhuriyet'e getirdiğini formüle etmeyi denemiştir. Dönemin, 1960'lı yılların geçerli söylemiyükler. *Arşipel*'de bu düşüncelerini şöyle dile getirmektedir:

Halikarnas Balıkçısı da, Eyuboğlu gibi Anadolu'nun gelmiş geçmiş bütün halklarını kucaklama eğilimindedir. Tek bir soyun böylesi bir kültürü yaratamayacağını söyleyen Halikarnas Balıkçısı yine de kendini alamayıp, ne serden ne yardan vazgeçer bir tutumla hem tüm bileşenleri yüceltir hem de Türklüğe özel bir önem

> *Yalnız burada şuna değineyim. Türkler dediğimde günümüzde Anadolu'da yurtlanmış olan bizlerin salt Selçuk ve Oğuz kanından olduğumuz anlaşılmasın. Anadolu'yu önce adaletleri ve dinsel olduğun-*

ne aykırı olarak, Osmanlı toplumunun ne feodal ne de teokratik olduğunu söylemiştir. Kemalizmin kültürel düzeyle sınırlı bir "üstyapısal" dönüşüm olarak eleştirildiği, küçümsendiği bir dönemde, ekonomik gelişmelerin önkoşulunun kültürel alandaki değişimlerle gerçekleştirilebileceğini ifade etmiştir. Cumhuriyet değişiminin devrimci nitelikte olduğunu belirterek, bu değişimin sosyal devrimin önkoşullarını yarattığını söylemiştir. Türkiye'nin son iki yüz yıllık değişimini tarih ve kültür eksenli bir değişim olarak yorumlamış, Kemalizmi kültür eksenli bir çağdaşlaşma modeli olarak nitelemiştir. Özellikle askerî, siyasal ve ekonomik ekseni vurgulayan Kemalizm anlayışlarının belirdiği bir dönemde Niyazi Berkes'in Kemalizm anlayışı farklı bir yerde durur.

Niyazi Berkes'in Kemalizm anlayışının diğer yanıyla bağımsızlık üzerinde odaklanmıştır. Niyazi Berkes, Cumhuriyet öncesi dönemi bir tür emperyalizme bağımlılık dönemi olarak nitelerken, Adnan Menderes dönemini de İsmet İnönü döneminin son yıllarından itibaren "yeni peykçilik" dönemi olarak etiketleyip eleştirir. Buna mukabil Atatürk dönemi ülkenin bağımsızlığa kavuştuğu bir dönem olarak olumlanmaktadır. 1938 yılından sonra radikal bir değişim yaşandığını saptar. 1938-1950 tarih kesitinde, 1950-1960 yılları arasındaki gerileyişin altyapısının hazırlandığına dikkat çeker. Hatta dönem hakkında faşizan nitelemesini de yapmaktadır. Nitekim *Unutulan Yıllar* adlı anılarında toprak reformu ve köy enstitüleriyle ilgili değerlendirmeleri bunlarla ilgili yaygın nitelemelerle bağdaşmaz. Dönemin olumlanan bir faaliyeti olan klasik çeviriler üzerinde durmaması da ilginç bulunmalıdır. Fakat Berkes'in düşüncelerinin bu yönünün Türkiye'deki etkileri son derece sınırlı olmuştur.

Zaten onun düşüncelerinin tamamının Türkiye'de yaygınlaşıp etkili olmasının vasatı uzun yıllar oluşmamıştır. Böyle bir etkinin vasatını yaratan etken, 1961 Aralık'ında yayın hayatına başlayan *Yön* dergisi olmuştur. Tezindeki, *The Development of Secularism in Turkey* kitabındaki yaklaşımlarının siyasal izdüşümlerini hikâye eden ve daha sonra Türk Düşününde Batı Sorunu başlığıyla yayımlanacak olan çalışmalarını önce *Yön* dergisinde makale biçiminde müteakiben de *Yön* yayınlarından kitap olarak yayımlamıştır. Din bahsinde, pragmatik bir yaklaşımla Roger Garaudy'nin *Sosyalizm ve İslâmiyet* kitabından kalkarak Türkiye'de siyasal bir açılım gerçekleştirilebileceğini düşünenlere mukabil Niyazi Berkes sosyalizm ile İslâmiyetin uzlaşacak hiçbir yönünün bulunmadığını belirtmiştir. Sosyalizm ve İslâmiyet arasında kurulan ilişkiye yaklaşımı, Kemalizmden öte Atatürk'e karşı eleştirel tutumlar dolayısıyla 1970'li yılların sonlarında gösterdiği tepkiyle de paralellik arz etmektedir.

ca ulusal hoşgörüleri ve sonra askerî güçleriyle elde eden Türkler olsa olsa iki, üç milyon insandan oluşuyordu. O zaman Anadolu'nun toplam sayısı yirmi üç milyondu. Ataları ta Hitit ve Hititlerden önceki uluslara, Babillilere, Asurlulara, Frigyalılara, Ionia ve Dorlarla Lidyalılara ve hatta Amazonlara, Simmeryenlere ve Goltlara dayanan Anadolu halkına Türkler karıştı ve dillerini Anadolu'ya yaydı. Türklerden önce, örneğin Hititler döneminde Anadolu iki yüzyıldan çok bağımsız kalmamıştı. Ancak Türkler zamanındadır ki, Anadolu yedi yüzyıl bağımsız kalmıştır. Unutmamalı ki, yeniçerilerin çoğu hıristiyan halkından devşiril-

Türkiye'de Çağdaşlaşma ve Türk İktisat Tarihi kitaplarının aksine bu kitaptaki görüşleri dönemin düşünce hayatını *Yön* dergisi aracılığıyla derinden etkilemiştir. *Yön* dergisi başyazarı Doğan Avcıoğlu'nun yazdığı metinlerde Niyazi Berkes'in düşüncelerinin yoğun etkisi bulunmaktadır. O dönemde "sosyalleşmiş Kemalizm" olarak nitelenebilecek yorumun yaratıcısı Niyazi Berkes'tir. Öte yandan Niyazi Berkes, siyasete önemli ölçüde uzak durması itibariyle de dönemin etkin düşünce adamlarından farklıdır. Sadece o zamanın değil, sonraki zamanın, 1970'li yılların sol akımlarına da mesafeli durmuş, sosyalizmin o sıradaki belirgin iki yönelimine eleştirel bakmıştır.

Aktarmacılık, Berkes'in hassasiyet gösterdiği meselelerden biridir. Bu anlamda Kemalizme olumlu yaklaşmaktadır. Sosyalist düşünceye, özellikle bunun Türkiye'de biçimlenişine ise, özgün düşüncenin önündeki sınırdan bahsederek eleştirel bakmaktadır: "Bugün Batı sosyalist düşününün belli başlı kimi eserlerinin çevirileri çoğalmakla beraber, bunların asıl gerekliliği ve katkısı düşün ve kavram disiplini eğitimi vermelerindedir; yoksa gerçek sosyalist düşün çevirilerden değil, o düşün disiplininin etkisi ile yapılacak yerli çalışmalardan doğacaktır. Şimdilik sosyalist düşünün de bu eski yabancılaşma geleneğinden tüm kurtulamadığını söylemek zorundayım. Buna, kopyacılık, taklitçilik, büyük sosyalist düşünürlerin devrimsel nitelikteki görüşlerini uygulayamayış başarısızlığı da diyebiliriz." İkinci olarak ulusçuluğun sosyalistlerce anlaşılış biçimini sorgulamaktadır: "Bunun daha da şaşılacak bir sonucu, sosyalist düşünün ulusçulukla uzlaşamaz bir görüş olduğuna daha başlangıçta inanılmış olmasıdır. Bu yüzden, gericilik güçleri onları daima ulusçuluk düşmanı kişiler olarak gösterebilmişlerdir, gerçekte asıl onlar ulusal yabancılar oldukları halde!" Bu yaklaşımları, Berkes'in 1970'li yıllardaki baskın sol yaklaşımlara mesafeli durmasına yol açmıştır. Sol literatürde 1960'lı yıllarda yazılanlar yer yer Niyazi Berkes'in metinlerine gönderme yaparken 1980'li yıllara doğru, neredeyse anılmaz olmuştur. Düşüncelerinden büyük ölçüde etkilenmiş olan Emre Kongar'ın yazdıklarında bile bu gözlenebilir. Yaşadığımız zaman kesitindeki uzaklık daha barizdir.

Genel içeriği itibariyle Niyazi Berkes'in anlatımlarında Kemalizmin en gelişkin yorumunu bulmak mümkündür. Hatta şu da söylenebilir ki, eleştirel ya da benimseyici anlamda Kemalizmin anlaşılması ya da sorgulanması ancak Niyazi Berkes'in yazdıklarının tahlil edilmesiyle gerçekleşebilir. Kemalizmin Türkiye'deki en gerçekçi ve en mütekamil yorumunun Niyazi Berkes'in metinlerinde yer aldığını söylemek hakbilirliğin gereğidir.

di. Ancak burada kandan söz etmiyoruz; kültürden söz ediyoruz. Kültürünse soyla ilgisi yoktur. Onun için yeniçeriler de Türktürler. (Balıkçı 1995: 147-48)

En temelde, Halikarnas Balıkçısı, Sabahattin Eyuboğlu ve Azra Erhat için söylenebilecek ilk şey onların bildik, egemen Türk kimliği söyleminin kendine yeni bir yol çizebileceği ya da bir çıkış yolu bulabileceği bir hattı açmış olduklarıdır. Tam da kurulan Türk kimliğiyle kaygılandırıcı biçimde çelişebilecek bileşenleri içselleştiren bir tutumdur Mavi Anadolu düşüncesi; Türklük üstü bir tarihselleştirme ile aşılmaktadır bütün sorunlar, Türklüğü

odağa almakla beraber. Kendini Osmanlı'dan bütünüyle ayrık bir biçimde tanımlamak isteyen, "millî kültür"ü olan yepyeni bir ulus icat etmenin peşinde olan yeni devlet Osmanlılığın dışında bir Türklük tasarlamış, bunun temellendirilmesi için de "gerekli çalışmaları" yapmaya girişmiştir.[4] Bu çalışmalar kapsamında ortaya çıkan yeni tarih tasarımı, eğitim ve kültür politikaları gerçekte hümanist Mavi Anadolu düşüncesinin belkemiğini oluşturan yaklaşımlarla kolaylıkla bir arada yürüyebilecek ya da bunlardan beslenecek türden girişimler olmuştur.

"Dumlupınar'da Yunanlılar'dan Troyalılar'ın öcünü aldık."... Dumlupınar Savaşı'na katılmış bir askerin ağzından bu sözleri aktararak[5] (Eyuboğlu 1994: 199) Kemalist devrim ile düşünsel akrabalığını perçinleyen ya da en azından böyle bir ilişkiyi icat etmeye aracı kılan Sabahattin Eyuboğlu ile Halikarnas Balıkçısı ve Azra Erhat'ın asıl önemleri ortaya attıkları savlarının Kemalist kimliğin yapımında oynayabilecekleri rolde yatmaktadır. Mavi Anadolucuların Anadolu kültürünü koyduğu yer, artık ilkçağ dünyasının merkezi olmanın çok daha ötesinde bir yerdir. Halikarnas Balıkçısı'na göre bütün bir Akdeniz kültürü köklerini Anadolu kültüründe bulmaktadır. Akdeniz'de ne kadar çeşitli kültür varsa bunların her biri bir biçimde Anadolu'dan ayrılan insanlarca oluşturulmuştur. Bu düşüncelerin arkasında elbette her şeyin temeline Anadolu kültürünü koyma düşüncesi yatmaktadır. "Zaten Anadolu olmasaydı, hiçbir şey olmazdı," (Erhat 1979: 169) bu düşünceye göre. "Gediz'in, Küçük ve Büyük Menderesler in suları yalnız sazan ve yüz kiloluk yayın balıklarına değil, ama o balıklarla birlikte gelmiş geçmiş Anadolulu insanların görmüş oldukları düşlerini ve efsanelerini de taşıyorlar... Ama asıl bunlardan da önemlisi, Galileo ile başlayıp Atomistlere varan 20. yüzyıl uygarlığının kökenini, yani Anadolu'nun Isa'dan önce yaşamış yedinci, altıncı ve beşinci yüzyılların filozoflarının düşüncelerini de taşımıştır bu akarların suları." (Balıkçı 1994: 38-39)

Anadolu'ya ve onun hem yazınsal hem de bilimsel üretimlerinin önemine yapılan bu vurgu göz önüne alındığında Anadolu hümanistleri olarak adlandırabileceğimiz bu insanların oluşturmaya çalıştıkları ulus ve ulusal kültür anlayışları elbette bazı yönleriyle yeni Cumhuriyet'in ideolojisiyle uyuşurken bazı yönleriyle de büyük ayrımlar göstermektedir. Işte bu ayrımlar gözardı edilen çizginin hangi yönleriyle resmî ideolojiye üstün olduğunu ortaya çıkarmak bakımından önemlidirler. Bu üstünlük onların bizim edebî kanonun oluşturulması olarak adlandırdığımız yapının kurulmasında oynadıkları etkin roldür. Avrupa hümanizmi eskil Yunan ve Latin'den bu tarafa bütün üretimi toplayıp gelirken Anadolu hümanizmi Avrupa'yı reddederek köklerini Anadolu'dan alan ve Avrupa düşüncesinin asıl dayanakları olduğunu savladığı antik Anadolu yapıtlarına döner.

Bu dönemde Mavi Anadolucuların humanizmi ile Kemalizmin bir örtüşme yaşaması anlaşılabilir bir şeydir. Mavi Anadolucular hümanizm gibi kesin ilkeleri ve hedefleri olan bir ideolojiye sahiptirler. Batı uygarlığı denilen ve kesinlikle eklemlenilmesi gereken şeyin kaynağının Yunan değil her anlamda Anadolu'da doğup geliştiğini nahif bir uğraşıyla sergilemeye çalışmaktadırlar. Beri yandan Kemalizmin böyle kesin ilkeleri, bu biçim bir ideolojik katılığı yoktur. Kemalistler Batılılaşmak gibi bir sevdanın peşinden giderler. Batılılaşma ayakta kalmanın, Batı karşısında yok olmamanın, bağımsızlığını koruyabilmenin yegâne aracıdır. Dolayısıyla "Devrimler'e ve Kemalizme aydınlanmacı-üniversalist bir ruhun değil, pragmatik-sosyal arwinist bir ruhun hakim olduğunu kabul etmek gerekir." (Ünder 1996: 41) Kemalizm tarihsel olarak iki dönemde incelenirse 1950'lere kadar süren resmî ideoloji

formundayken dahi bu pragmatik karakterinden bir şey yitirmediği görülür. Okullarda Latince okutulmasını, Köy Enstitüleri'nin yaygınlaşmasını kararlılıkla savunan Mavi Anadolucuların Kemalist eğitim sistemince atlanması Kemalizmin bu pragmatik karakterinin bir sonucu olsa gerektir. 1950'lerden sonra Kemalizmin çeşitli yorumları arasında hâkim hale gelmeye başlayan milliyetçi-muhafazakâr yorumunun Mavi Anadolucuları hoş görmesi olası değildi. Gerçi Murat Belge'nin iddia ettiği gibi bir tür Türk ırkçılığının anti-klerikal, yani dine karşı biçiminin sarılabileceği temeller mevcuttu. Ama bunun muhafazakârlıkla, İslâmcılıkla varolabilmesi mümkün değildi. Yine de akla daha yatkın kabul edebileceğimiz, en azından daha az gülünç (Anderson 1993: 26) sayılabilecek Anadoluculukta bugün bile sürdürülen bütün bir dünya tarihini Türklüğe indirgeyen milliyetçi yaklaşımın daha yumuşak ama bir o kadar da seçkinci, kendini öteki karşısında yüceltici biçiminin izlerinin görülebileceğini söylemek gerekir. ❐

DİPNOTLAR

1 Mavi Anadolucular çeviri etkinliğinden hoşnut kalmamış olmalılar ki bu işe de kendileri el atıp birçok yapıtı dilimize aktarmışlardır. Ne var ki bu çabanın masum bir çaba olduğunu söylemek safdillikten öte bir şey olmayacaktır. Leyla Erbil, *Zihin Kuşları*'nda Ergin Günçe'ye dayanarak Eyuboğlu'nun Montaigne çevirilerinde materyalizme kapı aralayan bölümleri düzenli bir biçimde atladığını aktarıyor. Doğrusu, Eyuboğlu ve şürekasının çeviride tuttukları yol yalnızca belli ideolojik ya da felsefî bölümlerin atlanması ile sınırlı değildir. Sözgelimi, Rabelais'nin *Gargantua*'sını çevirirken iyiden iyiye kabalaşan, cinsel organlara göndermelerde bulunan, hatta kamu görevlilerine sataşan bölümleri atlamakta sakınca görmezler ve bunu şu biçimde gerekçelendirirler: "Rabelais'nin ses benzetmeleri ve kelime oyunları ile yaptığı bu tekerlemeler daha birkaç satır sürüp gider. Biz bu kadarı ile yetindik." (Rabelais 2000: 247) Aslında istenen "başyapıt" sınıfına giren yapıtların dilimize çevrilmesi değildir, tersine akıllarındaki hümanizm ve çağdaşlaşma tasarımlarıyla örtüştüğü kadarının çevrilmesidir.

2 Çok açık ki Yücel'in aradığı "fikir adamları" Mavi Anadolucular'dır. Zaten Mavi Anadolucular da Yücel ile düşünsel akrabalıklarının ayırdındaydılar ve onu saygıyla anmışlardır. Eyuboğlu, Yücel üzerine yazdığı bir yazısında onu şu sözlerle anlatmaktadır: "Eğitimci olarak İnönü'ye yaranarak değil inanarak tuttuğu yol açık ve seçik düşüncesiyle belirttiği, savunduğu, gerçekleştirdiği görüş şuydu: Bir yandan Batı'nın kültür kanaklarına, daha kısacası, bir yandan humanizmaya, bir yandan köylüye gitmek." (Eyuboğlu 1973: 230) Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta da Eyuboğlu'nun ve dolayısıyla Yücel'in bozulmamış olduğu varsayılan yalın ve arı kültürüyle köylüyü kurucu bir öğe olarak vurgulamasıdır.

3 *Birinci Türk Tarih Kongresi*'nde "Kadîm Medeniyetler" üzerine sunulan bildiriler ile Halikarnas Balıkçısı'nın kültür tarihi üzerine yazdığı metinleri karşılaştırmak sözü edilen benzerliğin abartılmadığının göstergesidir.

4 1932'de yapılan Türk Tarih Kongresi'ndeki Ege uygarlığı yorumunu aktarmak Mavi Anadolucu tarih tasarımıyla ilişkisi bakımından gereklidir: "Müstakil bir Grek medeniyeti olmadığı ve bu ünvanı taşıyan medeniyetin Anadolu ve Ege medeniyetleri gibi kendisinden daha kıdemlilerin yeni bir merkez etrafında inkişaf ve imtidadından ibaret bulunduğu son zamanların gittikçe umumileşen kanaatlerindendir." (Reşit Galip 1932: 123)

5 Buna benzer bir "Hektorculuk" ile Erhat'ın *Mavi Yolculuk 1* başlıklı yapıtında karşılaşırız: Mavi Anadolucuların bulunduğu bir teknenin güvertesinde aralarında şöyle bir konuşma geçer: "'Troya'dan yana mısınız, Yunanlılar'dan yana mı?' On beş kişi hep bir ağızdan: 'Troya'dan yanayız diye bağırdılar.' 'Akhilleus'tan yana mı, Hektor'dan yana mı?' 'Hektor, Hektor, Hektor...' diye parmaklar kalkıyor, Uçarı'nın güvertesi kahkahalarla çınlıyordu." (Erhat 1997: 121)

Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: *Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü*

SUAVİ AYDIN

GİRİŞ

Bilimin gelişmesi ve kurumlaşması süreci ile Türkiye modernleşme tarihi arasında belirgin bir koşutluk bulunduğuna kuşku yoktur. Türkiye'nin modernleşme ve ulus-devletleşme tarihi, aynı zamanda bir Batılılaşma girişimi ve bu çerçevede pozitivist bir "dünya değiştirme" projesi olduğu için, bu tarih içinde bilim alanının özel bir yeri ve önemi vardır. "Muasır medeniyet seviyesi" denildiğinde akla gelen, her ne kadar fen bilimleri ve bu bilimlere dayalı teknolojik gelişme düzeyi ise de, aslında Türk modernleşmesi teknolojik gelişmişlik düzeyini ve ekonomik kalkınma çıkışını yakalamaktan önce, toplumu dönüştürecek zihniyetin keskin bir yeniden inşasına girişmiş ve bu minvalde "hayatta en hakiki mürşit olan" bilimi, yeni toplum projesinin tek referansı olarak ele almıştır. Burada söz konusu olan "saf bilim" değildir elbette. Tersine, İkinci Dünya Savaşı öncesi Avrupası'nda ince ince kurulan devlet-ideoloji-bilim ilişkisine uyan bir bilim kavrayışıdır. Bu girişimin en önemli ayağı "kimlik değiştirmek" ya da homojen ve yukarıdan tanımlanmış bir "ulusal kimlik" içinde farklı kimlikleri eritmek için elverişli bir "bilimsel model" yaratmaktan geçmektedir. Yeni kimliğin inşasında rol alacak sosyal bilimlerin, nesnesi karşısında görece nötr kalabilen fen bilimlerine benzediği/benzetilmesi gerektiği ispatsız kabulüne (*postulation*) dayanan pozitivizm, bilimi "rehber edinmiş" ve Batılılaşmayı pozitivizm olarak anlayan yeni devletin nasıl bir sosyal bilim istediğine de işaret etmekteydi. Yeni devletin yurttaşlarının benimseyeceği kimlik, bilime uygun olacaktı; daha doğrusu "güdümlü bilim"in sonuçları, bilimin nesnesi karşısında yansız olduğu ispatsız kabulüne nazaran, tek gerçek, bu gerçek de "olması gereken" model olarak empoze edilecekti. Bu "bilimcilik", Cumhuriyet seçkinlerinin akıl yürütmelerinde esas dayanaktır. Bu noktada bilim-ulus devlet ilişkisine bakmak yerinde olacaktır. Peter Sugar'ın (1967: 93) bu ilişkiye değin belirlemelerinden olmak üzere, milliyetçilik birçok bakımdan yurtseverlikten ayrılmakla birlikte ondan en önemli ayrılığı, sadakatin odağının *patria*'dan (vatan'dan) devlete kaymış olması ve bu dönüşüme "bilimsel" bir meşruiyet temeli yaratma ihtiyacının doğmasıdır. İşte bu noktada bilimsel etkinlik alanı ile ulus-devletin yurttaşlarını "kimliklendirme" ve devletlerarası planda kendisini meşrulaştırma pratiği kesişmektedir. 19. yüzyıldan itibaren kurumsallaşan bilim, artık ulus-devletin ihtiyaçlarına göre örgütlenmek zorundadır.

Yeni devletin "kimlik" problematiğinin mihverinde Osmanlı'nın "ötekileştirilmesi" bulunmaktaydı (bkz. Bora, 1998: 41-2). Daha doğrusu bu "ötekileştirme", aslında Osmanlı geçmişine tamamen yabancılaşma girişimiydi. Bu mihverin etrafındaki ilk halka, Anadolu halklarının Türklüğü meselesiydi. İkinci halka ise Türk kültürünün İslâm-öncesindeki büyük uygarlıkların beşiğinde yoğrulması nedeniyle "uygarlığın taşıyıcısı" olarak, İslâmî bir "sapma" ve buna bağlı bir "duraklama"dan sonra, bu aşamada yeniden aslına dönerek özü olan uygarlıkla kucaklaştığı gerçek hattına sokulması idi. Bu yeniden sokuluşun kaynağı Cumhuriyet devrimleri, ideolojik temeli ise bizatihi bilimin sonuçlarının ortaya koyduğu "gerçeklik" olmalıydı. İşte Türkiye'de antropolojinin kuruluş ve gelişim tarihini bu genel yönelim içinde görmek, hatta onun bu bakış açısı içinde ağırlıklı bir araç olarak rol oynadığını tespit etmek gerekmektedir.

Bu genel yönelme büyük ölçüde, tıpkı diğer ulus-devletlerin tarih içinde ulusal özü besleyen bir köken arayışına girmeleri gibi, *tarih anlayışı* ve bu anlayışın hükmettiği yeni bir *tarih yazıcılığı* üzerinden yürümüştür. Kimi eski Mezopotamya-Yunan-Roma "uygarlık hattı"na eğilirken, kimi de ırksal olarak "kendi" saydığı eski halkların tarihini yeniden inşa etmeye girişti. İşte ayrım noktası bu olunca, bütün geç-ulus devletlerde olduğu gibi, yazılı belgelere dayanan tarih araştırma yöntemi, yeni uluslar bakımından "şanlı bir tarih" inşa etmek için etkisiz kalacaktı. Zira "şanlı bir geçmiş" ve çağdaş uluslar arasında yer almalarını sağlayacak bir meşrulaştırma alanı olarak "yeni uluslar"ın tarihi, bir *terra incognita* idi. Geçmişin yazılı tarihi sadece, ilk yazının ortaya çıktığı Sümer Mezopotamya'sını milât kabul ederek uygarlığın tepe noktaları olarak görülen Mısır-Yunan-Roma-İbranî-Hıristiyan kulvarı üzerinden bugünkü Batı'ya ulaşan bir düz-çizgili evrimin inşasına ve kendisini bu geçmişe dayandıran ulusların saygın ve sözü geçen büyük uluslar olarak meşrulaştırılmasına yarıyordu. Bu tepe noktalarının çevresinde yer alanlar, yani uygarlığın "ötekileri" ise, "geri" ya da "durağan" insanlığı temsil ediyor ve onlara uygarlığın taşınması gerekiyordu. Uluslaşma ve ulus-devlet biçimindeki modern devlet de "önce" uygarlığın tepe noktasındaki yerlerde ortaya çıkmıştı. Çünkü tarihin zorunlu ilerleyişi bu yöndeydi. "Sonra" uluslaşanlar, ister istemez, bu ilerleme hattının dışındaydı ve onları yazılı belgeler üzerinden bu hatta katmak, klasik tarih-filoloji yöntemi bakımından imkânsızdı. Bu imkânsızlığın iki nedeni vardı. Birincisi, geç-uluslaşanların kendilerini dayandırdıkları tarihsel toplulukların tarihlerini, "dönemlerindeki uygarlık" olarak tanımlanan yazılı kültürler kaleme almışlardı. İkincisi klasik tarih-filoloji anlayışına göre Yunan-Roma uygarlığından beslenmeyen (ki onları da Mısır ve Mezopotamya uygarlıkları beslemiştir) hiçbir kültürün uygarlaşması, dolayısıyla bu uygarlıktan pay almadan tarihsel uygarlaşma hattına katılması mümkün değildi. Zira modern uygarlığın temeli hümanizma ve laikleşme idi ve hümanizma ile laisizmin (ve dolayısıyla pozitif düşüncenin) felsefî ve kültürel temelleri buralardaydı.

Geç-uluslaşanların parlak modeli Almanların ulusal öncüleri kabul ettikleri Germen kavimlerinin tarihi, tıpkı geçmişte Türk sayılan topluluklar için olduğu gibi, hep "ötekiler" tarafından yazılmıştı. "Ötekiler" yani "uygarlığın kurucuları" ya da dönemlerinde "uygarlığın temsilcisi" olarak kendini tanımlayan "yazılı kültürler", evrensel tarih kılığındaki Batımerkezli ve oryantalist etkiler yayan kendi tarih anlayışlarını, bu tür toplulukları kendilerinin anti-tezi olarak konumlamak ve onları geçmişin "barbarları", bugünün "geri halkları" diye tanımlamak

suretiyle oluşturduklarından, bu tür topluluklar klasik tarih yazıcılığının temel kaynağı olan antik tarih yazıcılığının "mağdurları" gibi görünmüşlerdir. Özetle, hakim anlayış tek bir uygarlık düşüncesini ve bu uygarlığı taşıyan halkların/ulusların uygarlığı yayma ödevini esas almıştır. Dolayısıyla "uygarlığı taşıyanlar", onu dünyanın "geri" halklarına yayacak, dünya topyekün uygarlaşacaktı. Bu nedenle "uygar uluslar" dünyada kendi "misyon" alanlarını belirlediler ve aralarında nüfuz bölgelerine ilişkin çatışmalar başladı. Bu "misyon" bölgeleri aslında topyekün istismar alanlarıydı ve dünyada "modernleşme" dediğimiz süreç bu yolla başladı. "Uygar uluslar" için yarış, uygarlığı kendilerinin temsil ettiği iddiasını güçlendirecek bir "kültür dünyası" yaratma biçiminde de cereyan etti. Londra ve Paris, bir ölçüde de Kuzey Amerika'nın metropolleri, bir yanda antik dünyanın sanatsal ve estetik simgeleriyle donanmış görkemli yapılarla bezenirken, öte yandan, "bilinmeyen dünyayı" keşfetmeye yönelik bilim faaliyetlerinin merkezi oluyordu. Yarış, hem fizikî hem de beşerî dünyayı keşfetme alanında da hızla devam ediyordu. Bu yarış içinde coğrafya, jeoloji, biyoloji, prehistorya, arkeoloji ve antropoloji serpildi. Anglosakson ve Fransız dünyası kendine bu şekilde alan açarken, geç ulus-devletlerin şahane modeli Almanya, meydanlarına Germen geçmişin büyük ölçüde mitolojik anılarını canlandıran anıtlar dikmekle meşguldü (bkz. Mosse, 1991: 47-72). Anglosakson ve Fransız bilim dünyası, Amerika, Afrika, Avustralya ve Okyanusya'da "bilinmeyenlerin keşfinin" peşine düşmüşken (bkz. Stocking, Jr. 1988 ve Urry, 1993), Almanlar yanı başlarındaki Slavlarla, Yakındoğu ve Orta Asya ile ilgilendiler. Ötekiler "uygarlık" taşıdıkları iddiasındayken (bkz. Burrows, 1986) Almanlar tarihin nasıl "yapıldığının" peşindeydi. Onların sihirli kavramı tarihselci "kültür" kavramıydı. Anglosakson ve Fransız dünyasında "kültür" kavramı ise anılan bölgelerde yaşayan ilkellerin yaşam biçimini anlatacak antropolojik anlamına kavuşmuştu bile. Almanlar, bir ulusu tarihin derinliklerinden karışmadan, sapasağlam bugünlere getiren ve nihaî hedefi olan devletine kavuşturan "güçlü" kültürü tanımlamakla meşguldü. Temelinde dil olan ve "ötekilerden" tamamen ayıran farklı bir "ruh hali"ni anlatan kültür kavramı ile kültürü taşıyan ırkın saflığı temel nosyonlardı. Bu kavramın içini doldurmak için klasik tarihin yöntemleri zayıf, hatta geçersiz kalacaktı. Zira gerçeğin sırrı, geçmişte belge bırakan ve yıkılıp giden kozmopolit "uygarlıkların" kurguladığının ötesinde, geçmişten bugüne hem kültür hem de ırk bakımından bozulmadan gelebilmekte gizliydi ve ulusun geçmişteki bu yolculuğu kendi devletine doğru koştuğu teleolojik bir tür "yabancılaşmasından kurtulma" mücadelesi idi. Tarihi yapan asıl güç buydu. Dolayısıyla tarih, bir "uluslar mücadelesi" alanıydı. Bu yüzden antik yazılı belge yanıltıcıydı. Çünkü "yerli" tarihsel belgeler olmadığına göre, ele aldığı "yabancı kültürü" anlaması mümkün olmayan ve elbette bu teleolojik koşunun safhalarını açık-seçik görmesi beklenmeyecek olan (zira henüz 'tarih felsefesi' yoktu) bir kozmopolitin gözünden yazılmış tarih, kabul edilebilir bir kanıt olamazdı. O halde geriye sadece "topraktan çıkanlar" kalıyordu. Bu bakımdan bir kültürü geçmişten bugüne izlemek için geçerli olan tek yöntem arkeolojinin yöntemiydi; o sağlam kültürü taşıyanların ırksal saflığının bozulmadığını anlamak için de fiziksel antropolojiye ihtiyaç vardı. Böylelikle, tam bir sosyal Darwinist yönelimle, bir ulusu tanımlayabilecek kültürel bütünlük ya da ortak kültür, tarihin derinliklerinde, ulusun özsel modeli ve ilktipi olan topluluğa (*urvolk*) ulaşıncaya kadar geriye doğru arandı (*urgeschichte-vorgeschichte*) ve ulusun varlıksal

meşruiyeti, ulusun "tarihin kuruluşundan beri" ayakta kalmasına ve sağlam bir kültürü taşımasına bağlandı. Bu bağlamda maddî kültür alanında difüzyonist bir yaklaşımla benzerliklerden tarihsel bütünlük çıkarmaya yatkın arkeoloji, bu maddî kültürün yaratıcılarının ırksal saflığını ispatlamak ve bugünle bağlantısını kurmak için de fiziksel antropoloji ön plana çıkarıldı.

20. yüzyılın başında Almanya'daki *Volkskunde* (Halkbilgisi) çalışmalarından arkeolojiye yansıyan "etnik-ırkçı paradigma", Almanya'da "Germenik arkeoloji"nin belkemiğini oluşturdu. 1902'de Gustav Kossinna'nın Berlin Üniversitesi'nde yerleştirdiği "Germenik Prehistorya", daha önce Danimarkalıların, Fransızların ve Polonyalıların denediği gibi, etnik kimlikleri arkeolojik kayıtlardan izleme projesiydi. Kossinna, bu projeyi Alman milliyetçiliğinin hizmetine sundu. 1911'de yayımladığı *Die Herkunft der Germanen* ("Germenlerin Kökeni") başlıklı kitapta arkeolojiyi "en ulusal bilim" olarak ilan etti[1] ve eski Germenlerin arkeolojik araştırmaya "en ziyade mazhar bir millet" olduğunu öne sürdü (Trigger, 1989: 162-3). Kossinna'nın yerleştirdiği yaklaşım, Alman arkeologlarının ejiptoloji (Mısır çalışmaları) ve klasik arkeoloji (Yunan-Roma çalışmaları) gibi alanlarda çalışmalarını bir "yurtseverlik eksikliği" olarak görüyordu; zira bu alanlar Aryen ırkın kökeni ve Alman geçmişi ile ilgili değildi. Bu arkeoloji anlayışı, toprak altından çıkan maddi kültür kayıtlarının etnik kimliği kaçınılmaz bir biçimde yansıttığı ve maddî kültür alanındaki benzerlik ve farklılıklara tekabül ettiğidir. Kossinna'ya göre kültürel süreklilik aynı zamanda etnik sürekliliktir. İnsan davranışının temel belirleyicisi de bu kültürel sürekliliktir. 19. yüzyılın ortalarında Gustav Klemm'in *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*'da ("İnsanlığın Genel Kültür Tarihi") temellendirdiği görüşe göre, halklar "kültür yaratıcı halklar" (*Kulturvölker*) ve "kültürel olarak edilgen -doğaya yakın- halklar" (*Naturvölker*) olarak ikiye ayrılıyordu. Buna göre bir halkın kültürü arkeolojik kayıtlardan geriye doğru izlenebildiği ölçüde o halk, tarihsel bir halk, yani "ulus" olarak ilan edilebilirdi. Kossinna'nın belirttiği gibi, nerede "Alman maddi kültür unsurları"na rastlanırsa, orası eski Alman toprağı olarak tanınmalıydı; buna bağlı olarak o topraklarda Almanya'nın hakkı olduğu savunulabilirdi (Trigger, 1989: 164-7; Härke, 1995). Kossinna'nın başlattığı Alman prehistorya geleneği "prehistorik ırkçılık" olarak kaydedilmektedir (Härke, 1995: 54). Prehistorik ırkçılığı, antropolojik ırkçılık beslemektedir. Antropolojik ırkçılığın öncülerinden Waldeyer, "ulus"un basitten karmaşığa doğru ilerleyen hayat evriminin zirvesi olduğunu, bu nedenle antropolojinin Alman kültürünün ve fiziksel tipinin oluşumunu aydınlatmaya hizmet etmesi gerektiğini söylüyordu (Waldeyer, 1903'den aktaran Weindling, 1989: 54). Irkçı yaklaşım Haeckler'in *Anthropogenie* (1874) başlıklı kitabında açıkça görülür. Haeckler, kitabında ırk tasnifine girişmiş ve tespit ettiği 20 ırk grubunun en alttaki dördünü "en aşağı ırklar" olarak nitelemişti. "Vahşi", "barbar", "uygar" ve "kültürlü" olarak tasnif edilen diğer ırklar içinde en yüksek yere "kültür sahibi" olanlar oturtulmaktadır. Haeckler'e göre Avrupa ırkı henüz *mittlerer Kulturvölker* ("orta derecede kültür yaratıcılığı") seviyesindedir, bu nedenle en üst düzeye henüz varılamamıştır. Bunun için, eğitime, sanata ve bilime ekonomik destek veren bir "yüksek devlet örgütlenmesi" gerekmektedir. Haeckler, adeta *Üçüncü Reich*'ı haber vermektedir. Bu atmosfer içinde 1880 yılında Adolf Stoecker, "ırkın ırka karşı savaşı"nı açıkça ilan etti (Weindling, 1989: 56-9). Almanya'da antropolojinin bu ırkçı duruşunu, ırk hıfzıssıhhası kuramı (öjeni) des-

Mustafa Kemal, Birinci Türk Tarih Kongresi'ne katılan üyelerle. Bu Kongre, Türklerin ortaya çıkışlarından ("tarihin ilk çağlarından") beri ileri ve medenî bir millet olduğu tezini geliştirmeye, bununla beraber Osmanlı dönemini "umumî Türk tarihi" içinde paranteze almaya çalışmıştır.

tekledi. Zamanla "halk sağlığı" programıyla birleşmiş olan öjeni, başlangıçta Alman ırkçılığının geleneksel tarihinin sergilediği sınırları aşan tarihsel-toplumsal sorunlara işaret etmekteydi. Özellikle Avrupa'nın görece "geri kalmış" bir halkı olan Almanların ulusal kompleksleriyle ve geç gelen Alman Birliği'yle, bu kompleksin itkisiyle hızla sanayileşme çabasının doğurduğu toplumsal sorunlarla yakından ilgili olmuştur. Öjeni tarihi, aşırı milliyetçi-ırkçı (*völkisch*) hareketlerin bir ürünü olarak da görülebilir. Nitekim 20. yüzyılın başlarından itibaren yavaş yavaş bu görünümü kazanmaya başlamıştır. Buna bakılırsa, 1880'den sonra giderek güçlenen, kanın ve ırkın saflığına ilişkin yeni anti-semitik söylem, Nazi soykırımında kuvveden fiile geçmiştir (Weindling, 1989: 1, 5-6).

Türkiye'nin kuruluşunda, meşruiyet temeli olacak ve modern devletin egemenlik bakımından özü olan ulusa kimlik taşıyacak çerçeve, büyük ölçüde Almanya'da kurumsallaşan arkeoloji-antropoloji metodolojisini izlemek zorunda kalmıştır. Bu yüzden Cumhuriyet'in başında klasik tarih yazıcılığı yerine arkeoloji ve antropolojinin öne çıktığını görürüz. Türkiye'nin bir başka sorunu da, tarih yazıcılığına döndüğünde karşılaştığı İslâm ve Osmanlı kaynaklarıdır. Kuruluşun "ötekisi" olan Osmanlı'nın reddine dayanan varlıksal meşruiyetin temeli elbette bu belgelerden izlenemezdi. Üstelik İslâmî geçmiş, başından beri izlendiği varsayılan uygarlık hattından "kopuş" anlamına geliyor; "ilerleyen" bir halk olmak yerine, durağanlaşmayı temsil ediyordu.

Şüphesiz, yukarıda anılan ikilem, yani uygarlık-kültür ikilemi, bu yönelimde de söz konusu olmuştur. Bu, cumhuriyetin ilk yıllarında sosyoloji alanındaki cepheleşmeden de izlenebilecek bir olgudur. Bu konuda keskin çizgiyi çizen kişi Ziya Gökalp'tir.

Gökalp (bkz. 1915), bir kavmin bilimsel incelemesi için onun geçmişine bakılması gerektiğini söyler. Gökalp'a göre kavimler "iptidaî kavimler" (*Naturvölker*) ve "milletler" (*nations*) olmak üzere ikiye ayrılırlar. Yazı ve tarih milletlerle başlar. Milletlerin çeşitli türleri vardır. "Teokratik" ve "teşriî" milletlerin bir "millî" ve "müstakil" medeniyetleri yoktur. Bunlar beynelmilel bir medeniyetin dayattığı "ortak hayat"ı paylaşırlar. bu açıdan bu milletlerin iptidaî kavimlerden farkı yoktur. Oysa milletin üçüncü türü olan "kültür milletleri" (burada *Kulturvölker* kastediliyor olmalı) bu ortak medeniyet dairesi içinden sıyrıldıkları, kendi kurumlarını yarattıkları ölçüde meydana gelirler:

> *Bir kavim milletlerarası medeniyetin müesseselerine kendi dil ve vicdanının rengini vererek, onları kendi ruhuna uydurmağa başladığı dakikada müstakil ve millî bir medeniyete yani kültüre mâlik olmağa başlar. Bu kavmin bütün mânâsıyla tam bir millet olması ancak bu yolda müstakil bir kültüre sahip olmasıyla kaimdir. Millî kültür başladığı günden itibaren ayrı kökten olan milletlerarası müesseseler arasında samimi bir ahenk kurularak onları canlı bir uzviyetin dayanışmalı organları haline koymağa başlar. Kültür birbirine bağlı sistemlerden, her sistem de birbirlerine bağlı müesseselerden mürekkeptir... Müesseseler arasındaki bu ahenk, müesseselerin dayandığı dinî, ahlâkî ilh., örflerden, yâni umumî efkârdan doğar. Bir millete ait umumî efkârın ahenkli olması da hepsinin aynı içtimaî bünyeden çıkmasının sonucudur.*

Ziya Gökalp (1917: 381), bunun karşısında medeniyeti, "aynı medeniyet dairesine dahil birçok milletlerin sosyal hayatlarının müşterek bir toplamıdır" diye tanımlar. Bu şekliyle medeniyet, "müspet ilimlerden, tekniklerden ve usullerden mürekkeptir". Medeniyet, bir milletten diğerine aktarılabilir, bir millet medeniyet değiştirebilir olduğu halde, kültür "millî"dir ve bir milletten diğerine geçemez (Gökalp, 1976: 19). Zira, "bir milletin kültürü yalnız kendisine mahsustur. Çünkü kültürün esası, dinî, ahlakî, estetik heyecanlardır ve bu heyecanlar da milletin en samimi ve en içten duygularıdır; milletin kendi şahsiyetinin samimi ifadeleri olduğu gibi, bunlara eklenen hususi dili de milletin tarihî ve sosyal hayatının bir aynasıdır" (Gökalp, 1917: 381). Kültürün bu "manevî" vurgulanışına bağlı olarak Ziya Gökalp (1976: 20), "bir milletin harsına dâir bir tarih kolayca yazılamaz. Fakat, bir medeniyet hakkında tarih yazılabilir" der. Gökalp'a göre (1918: 162-3) bir toplumda kültürün gelişmesi, aynı zamanda medeniyetin de gelişmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu fikirleriyle Gökalp, Alman *Kultur* anlayışına ve bu anlayışa dayalı bir "milliyetçilik" biçimine angaje olmaktadır. Kültür benzersiz bir manevi oluşum, ulusun tözünden türeyen bir tür dışavurum ve bu haliyle başka kültürlere benzemeyen, aktarılamayan, ilkel olanın (*Naturvölker*) karşıtı (*Kulturvölker*), dolayısıyla uygarlığı ve onun taşıyıcısı olan tarihi yaratan ve geliştiren bir toplumsal ruh (*Volksgeist*) halidir.

Gökalp'ın ölümünden sonra kürsüsü emanet edilen ve "resmî sosyoloji"yi temsil eden Necmettin Sadak'ta da aynı izi süreriz. Ona göre toplumu doğuran şey, insanlar arasındaki düşünce ve duygu birliği, yani "içtimaî ruh"tur. Bu "içtimaî ruh", doğrudan doğruya "kültür" tanımıyla örtüşür. Zaten, Gökalp'ı izleyerek söylediği gibi, "...bir milleti yapan kültür ve an'ane birliğidir" (Sadak, 1939: 42). Ulus halinde yaşamak iradesi, bireylerin açık ya da kapalı iradesinden önce mevcuttur; yani Sadak'ın "millî vicdan" dediği şey, modern ulustan önce olan, özsel bir oluştur; Ernst Renan'ın dediği gibi "millet bir candır, ruhî bir prensiptir" (Sadak, 1939: 39). Bir ulusun oluşması

M. Saffet Engin

CUMHUR ARSLAN

M. Saffet Engin ya da 'Öztürkçecilik' düşüncesine bağlılığının göstergesi olarak aldığı yeni adıyla Arın Engin, 1930'lardan 1970'lere uzanan süreçte Kemalizmin, 'ılımlı' ve medeniyetçi yaklaşımlardan giderek "irrasyonel'-faşizan yaklaşımlara kayan bir yorumcusudur. 1930'larda Cumhuriyet ideolojisinin 'millî kimlik inşa' etme ve doktrinleşme sürecinde *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri* (1938) adlı çalışmasıyla etkin rol oynamış, daha sonra ise Kemalizmin ideolojik/siyasal/toplumsal bütün açılımlarını varabileceği en son noktalara kadar götürmüş ilginç bir aydındır. Kemalizmin ideolojik/politik tüm sorunsal alanları, kavramsallaştırılmasında yaşanan güçlükler, onun çalışmalarında çarpıcı biçimde görünür. Bütün bu farklılıkları sentezlemeye çalışmıştır. Kemalizmi sınırsız bir tapınma kültüyle bütünleştirme çabası içinde, düşünsel ve toplumsal etkinliği hayli azalmış olarak, bir "egzantrikliğin", "aşırılığın" timsali olmuştur.

M. Saffet Engin öncelikle ve tartışmasız Atatürkçü'dür. Dilde Öztürkçeciliği savunur, ırkçıdır, irredentizmi sosyolojik bir yasa olarak sunmaktadır, Müslümandır fakat yobazlığa karşıdır, dil ve tarih tezlerinin tarih-dışı bütün argümantasyonlarını büyük bir inançla savunmaktadır. 1930'larda inkılâbın hangi karakterler içerisinde yer alması gerektiği o günkü Türk aydınlarının, seçkinlerinin temel problem alanını oluşturur. "Büyük Türk Jenisi"nin (Engin, 1938:63) bu dönemde üstünde durduğu konu yeni Türk Devleti'nin nasıl bir kimliğe sahip olacağı düşüncesidir ve bu çerçevede 1930'larda hummalı çalışmalar başlamış, sosyoloji, etnoloji, antropoloji, tarih, vb. bir çok alan temel alınmak suretiyle yeni Türk kimliği bilimsel esaslar çerçevesinde saptanmaya

için ilk koşul "bağımsız bir kültür"dür. Dolayısıyla Sadak sosyolojisi, kültür bakımından uluslararasında farkların çoğalmasını bir gelişme sayar ve bu farkların ortadan kalkmasıyla insanlığın yoksullaşacağını ileri sürer (Sadak, 1939: 38). Bu noktada Türkiye sosyolojisinin kurumsallaşma döneminde, büyük ölçüde Alman tarihselciliğinin kültür ve ulus görüşünün taklit edildiği görülür.[2] Burada Alman tarihselciliğinin esas aldığı ulus anlayışıyla Fransız pozitivizminin organik toplum anlayışı meczedilmektedir.

Kültürün manevî ve fikrî olduğuna ilişkin vurgu, başlangıçtan itibaren Türkiye sosyolojisine sinmişti. Gerçi 1930'ların "uygar dünya" içinde kendisine yer arayan Kemalizmi, Gökalpçı hars-medeniyet ayrımını reddeden bir varyant olarak Mehmet Izzet sosyolojisinin evrenselci eğilimine[3] müsamaha etmiştir ama 1948'de evrenselci eğilimler bütünüyle tasfiye edildikten sonra bu ayrımla beslenen özgücü "millî sosyoloji", rakipsiz kalarak tek güç haline gelmiştir. "Millî sosyoloji" kültür ve uygarlık kavramları aracılığı ile toplumsal hayatı ikiye bölüyor, ulaşılması hedeflenen "çağdaş uygarlık seviyesi"ne ait sayılan bilimsel ve teknik iktibaslar ve ortaklıklar uygarlık dairesi

çalışılmıştır. Dönem her açıdan yeni devletin hangi meşruiyet ve kimlik zemininde tanımlanacağı tartışmalara tanık olunan dönemdir. Türk Ocaklarının kapatılıp Halkevlerinin kuruluşu, Kadrocuların çalışmaları, Dil ve Tarih Kurultayları böylesi bir gereksinimin ortaya çıkması üzerine başlatılan çalışmalardır. Ancak bu tartışmaların içerik ve ekseni çok farklı boyutlara kaysa bile yapılan çalışmalarda esas olarak 'seküler birey' (Yıldız, 2001: 155) anlayışına bağlı kalındığı, geleneksel aidiyet normlarını terk ederek yeni ulus-devlet ideolojisi bağlamında Batılı çağdaş normları kabullenmiş bir toplumun hedeflendiği görülmektedir. M. Saffet Engin de 1930'larda bu çerçevede Türkçülük-Batıcılık anlayışı doğrultusunda özellikle dönemin hakim kimlik kodu olan Osmanlılık eleştirisini öne çıkarmış, yeni kimlik kodlarını eskiyi yıkarak ortaya koymaya çalışmıştır. "Büyük Atatürk'ün sağlığında gözden geçirmek kaygısında bulunarak yüksek onaylarıyla basılması için Cumhuriyet gazetesi kurucusu sayın Yunus Nadi'ye salık vererek ilk basımı yapılmış olan üç tutamlık (ciltlik)" (Engin, 1970:III) *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri* adlı eserinin ilk cildinde A. Comte'un üç hal yasasını aktarıp

Türk milletinin, cihan medeniyetinin yürüyüş ve yükselişinde son birkaç asırdır tarihî rehberlik vazifesini yapamayışı, arızî sebeplere (...) bağlı bir safha idi. (...) Türk milletinin yükseliş hamleleri, yeni medeniyetin merkezinin neresi olacağını tayinde tereddüde yer bırakmıyor."
(Saffet Engin)

içine alınarak, kültürün, ulusa şahsiyetini, ayrıcalığını kazandıran ve bu yüzden de kolay kolay değişmemesi gereken özgün manevî özellikler toplamı olduğu vurgulanıyordu. Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu bu ayrıma titizlikle uyar; ölümüne yakın bir tarihte yazdığı "Kültür Buhranı" başlıklı makalesinde, ona göre bilim ve tekniği anlatan uygarlık uluslararası, kültür ise ulusaldır (bkz. Fındıkoğlu, 1985). Ulusal (millî) kültür, ulus-devletin en önemli temelidir ve ulusun varlığını sürdürebilmesi için gerekli şart "millî kültür"ün varlığıdır, hatta "millî kültür"ün varlığı bağımsız bir devlet kurmaktan daha önemlidir (bkz. Turhan, 1980: 405). Çünkü "millî kültür"ün varlığı, aynı zamanda ulus-devletin teminatıdır.

Anglosakson ve Fransız dünyası ("düvel-i muazzama") karşısında ulus-devletin varlıksal meşruiyeti bakımından "yoksun" durumdaki bütün geç-uluslaşanlar gibi, Cumhuriyet de Gökalp-Sadak-Fındıkoğlu çizgisinde ifadesini bulan bu "millî kültür" tasarımına angaje olmakla birlikte, bir taraftan da Batılılaşma isteğinin itkisiyle evrenselci bir uygarlık tasarımıyla flört etmekteydi. Ancak Batı dünyasında, kendi uygarlıklarının temeli saydıkları Yunan dünyasının mirasını yok eden, Judeo-Hı-

"asrımızın bütün ileri milletleri hep bu üçüncü devreye girmiş olanlardır" (Engin,1938:18) diyerek Türk inkılâbıyla pozitif devreye girdiğimizi belirtir. Türk inkılâbını yorumlarken döneminin bütün yazarları gibi temel kaynak olarak Comte, Durkheim ve Gökalp'e dayanmış, daha sonra bunlara bir çok Batılı düşünürden katkılar yapmıştır.

M. Saffet Engin bütün çalışmalarında görüşlerini bilimin kesin ve zorunlu gücüne vurgu yaparak temellendirir. Onun için bilimin yasaları kesindir ve şaşmaz; bizim yapmamız gereken şey onların kanunlarına uymaktır. "Avrupa birliğine doğru gidiş artık kesin toplumbilimsel bir zorunluluktur. (...) Toplumbilim (sosyoloji) yasaları,... hiç şaşmaz. Bu yasalar arasında bir 'irredantizm' yasası da vardır." (Engin, 1970:33). Bu çerçevede örneğin Z. Gökalp'te bir ümit, bir ideal, bir epik unsur olarak duran Turan fikri burada sosyolojik bir zorunluluk haline gelmektedir: "Türk Birliği (Turan) de sosyolojinin 'irredantizm' yasası gereğince er geç gerçekleşecektir." (Engin, 1970:38). Aslında buradan hareketle Cumhuriyet'in inkılapçı zihniyetinin kendisi için tanıdığı meşruiyet zemininin çok güçlü ve karşı konulmaz temellere dayandırıldığını söylemek mümkün. M. Kemal'in "medeniyet öyle bir kuvvetli bir ateştir ki ona bigane olanları yakar ve mahveder" sözünü de böylesi bir ideolojik/siyasal bir zorunluluk kapsamı içinde değerlendirebiliriz. Zaten M. Saffet Engin bilimlerin fonksiyonların devrimin hizmetinde olması gerektiğini belirterek Cumhuriyet'in total kültürel zihniyet politikalarını da meşrulaştırır. "Usbilikte (felsefe, c. a.) daha çok devrimlerimizi sağlamlaştırmak olan törbilik (ahlak) ve ülkücülük bölümlerine önem verilmelidir. (...) Toplumbilim (sosyoloji) de daha çok devrim toplumbilimi niteliği almalıdır. Toplumların uygarlık denemeleri iyice belirtilmelidir." (Engin, 1970:57) Cumhuriyet'in bilimleri resmî ideoloji bağlamında belirleyen karakteri yanında M. Saffet Engin "Nutuk, bütün Cumhuriyet nesillerine mukaddes kitap olmalıdır" (Engin, 1938:88) diyerek bu ideolojik tezahürü iyice sağlamlaştırma amacı-

ristiyan uygarlığın en büyük düşmanı olmuş Asyalı-askerî-geri bir kavim olarak yaygın "Osmanlı-Türk imajı", bu flörtün sonuçlarını olumsuz etkiledi. Başlangıçta, Yunan uygarlığının da öncesinde varolan büyük uygarlıkları yaratanların "Türkler" olduğunu, "Türkler"in Anadolu'nun otokton halkı olduğunu iddia eden antropolojik-arkeolojik karakterli Türk Tarih Tezi revaç bulduysa da, bu tezin egemenliği pek fazla sürmedi. Bu tez, resmî korunmadan çıktıktan sonra, sadece Halikarnas Balıkçısı-Azra Erhat-Eyuboğlu gibi bir kısım entelektüelin fantastik (hümanist) bir savunma milliyetçiliği varyantı olarak marjinal bir biçimde varlığını sürdürebildi.

Özetle yeni Cumhuriyet yurttaşlarını kimliklendirirken "Türklüğün" altını kalın çizgilerle çizmesiyle kültür-milliyetçi bir kutup tarafından çekilirken ve böylece özgücü kültür kavramının çekim alanına girerken, öte taraftan modernleşmeci/Batılılaşmacı hamlesi bakımından, tam karşı tarafta gibi görünen medeniyetçi bir kutup tarafından da çekiliyordu. Bu bir ikilem gibi görünebilir ya da bu olguya bakanlar, kendi eğilimlerine göre bunlardan birini asal sayabilir.

Uygarlıkçı çizginin takipçileri, özellikle Ankara Üniversitesi'nin nüvesi olan Dil

na yönelmektedir. Bu noktada sadece bilimlerin ve resmî belgelerin değil M. Kemal kültünün M. Saffet Engin'de aldığı görünüm de Cumhuriyet'in önderiyle organik aydınları arasındaki ilişkilerin dinsel kategorik bağlama çevrildiğini gösteriyor: "Türk milletinin dehasını temsil eden Büyük Atatürk'ten bahsetmek teşebbüsüne girişiyoruz. Fakat hemen söyleyelim ki, onun künh ve mahiyetine tamamile nüfuz etmek, onu tamamile anlayabilmek hiçbir faniye nasip olmayacak bir şeydir. Çünkü o yiyip içen, düşünen, duyan alelade beşeri hayatın üstünde başka bir varlığa maliktir. Türk milletinin maşeri vicdan ve dehasını şahsiyetinde toplamıştır. Türk milletinin vicdanı ise önünde en derin huşu ve ihtişamla takdis edilecek bir ekmeliyet remzidir, üluhiyettir." (Engin, 1938:79).

Türk tarihinin karakterlerini ortaya koyarken Gökalp'in Türk tarihini "din" çerçevesinde ele alınmasını eleştirerek, bunun "Türk Tarih Tezinin esas"larıyla çelişeceğini belirtir. Böylece Türk ırk ve medeniyetinin saptanmasında daha işin başında din bir etken olarak geçersizleştirilir, çünkü Osmanlı/İslâm birlikteliğinin yarattığı özdeşleşmeden rahatsız olan aydınlar din bağlantısını tarihsel analizlerinden çıkarmışlardır. Türlerin en eski medeniyet oldukları ve bugünkü Batı medeniyetinin temellerini attığına kesinlikle inanan ve bunu Türk Tarih Tezi ile resmî ideolojiye taşıyan aydınlar Türk ırkının konumunu gerçek-dışı boyutlarda tahayyül etmişlerdir: "Kainatın hakiki mahiyetinin bir külli irade ve faal enerji olduğunu kabul edersek, bunun en yüksek tecellisini Türk milletinin şuurunda görebiliyoruz." (Engin, 1938:41). Engin öncelikle Türk inkılâbının içeriğini saptar: "Ey Atatürkçüler! İlk ereğiniz Türkleşmektir, çağdaşlaşmaktır. Birincisinin en büyük aracı Dil-Tarih devrimi, ikincisininki, Laiklik ve Greko-Latin kültürüdür." (Engin, 1972:19) Bu çerçevede onun öncelikle Tarih Teziyle alakalı söylediği "bugünkü Batı kültürü tümüyle Sümer-Eti-Aka ve Etrüsk Türklerinin toplumsal bir yaşantı kalıntısıdır" (Engin, 1972:42) görüşü üzerinde durmamız gerekiyor. Türk Tarih Tezi Cumhuriyet'in millî

ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin (DTCF) kuruluşunda klasik filoloji ve arkeoloji eğitiminin önemli bir yer tutmasına bakarak, bunu mihvere hümanizmin oturtuluşunun karinesi sayarlar (örneğin bkz. Kaynardağ 1998). Oysa Türk Tarih Tezi'ne ve Güneş-Dil Teorisi'ne yakından bakıldığında, filoloji ve arkeoloji eğitiminin Türk tarihine ilişkin birincil kaynakların okunması ve bu dillerle Türkçe arasındaki ilişkilerin araştırılması amacıyla kurulduğu açıkça görülür.[4] Yoksa, Macar, Hint, Çin filolojilerinin varlığını açıklamakta güçlük çekeriz. Fakülte, tamamen Türk Tarih Tezi etrafında örgütlenmiştir. Hatta bütün dünyada Assuroloji olarak bilinen bilim dalı, bu Fakülte'de Atatürk'ün direktifiyle Sümeroloji adıyla kurulmuştur.[5]

Ancak bu durum Cumhuriyet'in milliyetçi kimlik tasarımının özünde, hiç olmazsa başlangıçta, uygarlıkçı bir idenin bulunduğunu görmemizi engellemez. Sonuçta temel çaba, Türklüğün tarihin derinlerinden gelen "millî varlığıyla" uygarlığı taşıyan uluslardan biri olduğunun kanıtlanması, Batı'daki yaygın "Osmanlı-Türk" imajının kırılması ve dolayısıyla "yurttaş"a güven verecek yeni ve kapsayıcı bir kimlik tasarımının temellerinin atıl-

kimlik oluşturma, ulusa belirli bir 'şahsiyet' kazandırma sürecinde etkili olmuştur. Fakat bunun yanında Türkçülük/milliyetçilik anlayışının daha sonra 'ırkçı',[1] 'etnosentrik' boyuta kaymasında etkili bir rol oynadığını söyleyebiliriz. 1940'larda başlayan 'arı' Türkçülük fikrinin bir çok somut unsurunu İkinci Tarih Kongresi'nde bulmak mümkün. Burada M. Kemal'in Türk ulusçuluğu anlayışının irredentist, etnosentrik, pantürkist idealler çerçevesinde şekillenmemiş olduğunu belirtmek istiyoruz. Kaldı ki Cumhuriyetçi söylem böylesi bir ontolojik 'ideal' anlayışını gereksiz kılmaktadır. Bu söylemde en hassas nokta yeni devletin tesis edilmesi olmuş, daha sonra bu tesisin hangi alanlarda gerçekleşebileceği tartışılmıştır. 'Ulus-devlet' anlayışı içerisinde geleneksel cemaat ilişkileri çözülerek 'laik-birey' ekseninde Batılı değerlerle bütünleştirilmiş bir toplum hedeflenmiştir. M. Saffet Engin, Halil Nimetullah Öztürk vb. bir çok erken Cumhuriyet seçkini medenileşmeyle milliyetçilik arasında ilinti kurmuşlardır. Türk milletinin tarihte halkçı, demokrat, feminist, adalet ve tolerans sahibi, "mücerret tefekkür kabiliyetini' haiz olduğu belirtilerek kolaylıkla medenileşeceği savunulmuştur (Engin, 1838:97; Öztürk: 1930). Medenîleşmenin önündeki engel ise bizi Türklüğümüzden dolayısıyla da medenî kimliğimizden uzaklaştıran Osmanlı/İslâm sürecidir. Kozmopolit, yabancı, zararlı, müstebit, gerici özellikleriyle bizi çağdaş hayat yaşamaktan uzaklaştıran Osmanlı/İslâm mirasından kurtulmakla hem kendi kimliğimize kavuşacağız, hem de medenî, uygar bir toplum haline geleceğizdir. Erken Cumhuriyet seçkinlerinin genel düşüncelerini bu argümanda bulabiliriz. Cumhuriyet'in 1925'lerde geçerli olan yasalar ve kararlar çerçevesindeki modernleşme süreci özellikle dinsel/siyasî kimliklerin tasfiyesi sürecini içerir. 1930'larda başlayan kültür eksenli çalışmalarda ise 'özcü' kimliğe kesinlik kazandırmak, farklılıkları tecrit ederek, pozitif değerlere bağlı ortak düşünen/yaşayan bireyler yaratmak yoluyla ulus-devletin ebedi bekasını temin etme arayışı üzerinde şekillenmiştir.

masıdır. Ancak bu kanıtlama girişiminin temel kabullerinin, 20. yüzyıl başının egemen paradigmaları olan "kültürcü"[6] ve sonra "ırkçı" teorilerden geniş biçimde etkilendiğini de göz ardı edemeyiz. Görülmesi gereken bir diğer nokta, Gökalpçi "medeniyet" anlayışına da itibar edilmediğidir. Burada da medeniyet-teknoloji indirgemeciliği yerine, uygarlığı bizatihi kurmaklığı bakımından zaten kültürü ona açık olan bir milletin "muasır medeniyet"e yönelirken aslında özüne dönmekte olduğu kabulü konulur. Cumhuriyet tarihinde asıl uygarlıkçı (Batı uygarlığına tam yönelimli) hamle ise, Hasan Âli Yücel'in eğitim bakanlığı sırasında başlayan ve klasiklerin çevrilmesi, Köy Enstitülerinin kurulması gibi girişimlerle somutlaşan harekettir. Burada yukarıda anılan iki kutbun asıl çekişmesine şahit oluruz. Buradan galip çıkan ise, İkinci Dünya Savaşı sonrası koşullarında kültürcü-milliyetçi kutup olmuştur.

Özetle söylenecek olursa, Cumhuriyet'in "ulus yaratma" projesi, kafası oldukça karışık bir projedir ve bu nedenle farklı paradigmalar yer yer birbirinin içine girmiştir. Ancak, başlangıçta da değinildiği gibi, uygarlığa ortak olmaklığı bakımından "tasarlanan ulusun geçmişi",

1930'ların kültürcülük hareketlerinde Tarih Tezi kadar Dil Tezi de seküler birey nosyonu bağlamında eski Osmanlı cemaat kültürünün tasfiyesini içerir. Buna göre "Dil devriminin amacı, Osmanlıca yerine Türkçe'yi koymak ve böylece kültür dilimizi Arap egemenliğinden kurtarıp kendi özbenliğine kavuşturmaktı" (Engin, 1970:15). Cumhuriyet'in yeni toplum projesinde dil çalışmaları kültürel olarak eskiden kopmanın önemli referansını oluşturmuştur. Keza Güneş-Dil Teorisi seçkinlerin aidiyet duygusundaki muhtemel boşlukları giderek, aslında dili de Türklerin yarattığı hissiyatını oluşturacaktır.[2]

1930'larda M. Saffet Engin yeni kültürün topluma intibakında otoriter bir anlayıştan hareket etmiş, "halk mefhumu nasyonal,... layık ve müstakil bir ruh... ister" diyerek sınıfsal farklılıkları reddeden bir anlayışı benimsemiştir. "Kemalizmi, sadece... halkçılık mefhumu ile ifade etmekle" anlayabileceğimizi vurgulayan Engin, halkçılığı "her şeyin üstünde ulusal menfaatlerin egemenliğine" bağlayarak parti ve sınıf olgularını reddetmiştir. (Engin, 1938:120-121). Atatürk'ün resmî metinlerinde dile getirilen halkçılık anlayışı öncelikle 'sınıf mücadelesine' karşı geliştirilmiş bir ideolojidir. (Timur, 1993:107) Bu çerçevede Engin'e göre "Avrupa'nın sınıf kavgaları da, bizim halkçılık mefhumuzla telif kabul edilemez" ve zaten "... sınıf ayrılıkları... halk mefhumunu ucuzlatan, küçülten ve genel millet mefhumundan ayıran, parçalayıcı ve yıkıcı bir kuvvettir" (Engin, 1938:121) Cumhuriyet ideolojisi sınıf farklılıklarını kabul etmediği gibi 'parti' farklılıklarını da 'bozucu', 'yıkıcı', 'parçalayıcı' bir unsur olarak değerlendirir. Sınıf ayrılıkları fikrine karşı olan erken Cumhuriyet aydınları "birbirine son derece düşman ve rakip parti ruhu(nu) da" tehlikeli bulmuş, halkçılığın CHF'sının "veciz bir ifadesi" olduğuna hükmetmiş, Türk halkının her ne ile olursa olsun ayrılık kabul etmeyeceği sonucuna ulaşmışlardır. "Behemal Batı medeniyetini" takip edecek olan yeni Cumhuriyet seçkinleri kendi paternalist/otoriter ideolojisine ters düştüğü anda Batıyla olan farklarını hemen öne çıka-

bu ortaklığa ilişkin olarak, Batı (Anglosakson ve Fransız) dünyasında akredite kanıtlardan yoksun olduğu için, Cumhuriyet ister istemez Alman tarzı bir kültür anlayışının etkisi altında kendisine antropolojik ve arkeolojik bir geçmiş (bir *urgeschichte*) inşa etmeye girişmiştir. Böylelikle devletin öznesi olan "ulusun" hem tarihsel-kültür sahibi bir halk (*Kulturvolk*) olarak mevcudiyetinin meşruluğu gösterilecek, hem de Osmanlı öncesi geçmişin "parlaklığı" ve "uygarlığa yaptığı katkı" ortaya çıkarılarak, Cumhuriyet "ötekisi" ile hesaplaşacak ve yurttaşlara biçilen yeni ulusal kimliğe bulaşabilecek kozmopolit-Osmanlı unsurlarla İslâmî unsurlar bilinçlerden temizlenecektir.

Şimdi "kimliklendirme" projesinin en önemli ayaklarından biri olan antropoloji çalışmalarının Cumhuriyet öncesinden 1950'lere kadar uzanan serüvenine ve yukarıdaki tespitlere biraz daha yakından bakalım.

TÜRKİYE'DE ANTROPOLOJİNİN KURUMLAŞMASI VE IRK PARADİGMASI

Türkler üzerindeki antropolojik araştırmalar elbette, diğer birçok alanda olduğu gibi Cumhuriyet'ten önce başlamıştı. An-

racaklardır. Böylece, anakronik bir biçimde, Batı'dan farklı olduklarını vurgulamak için, Batılı değerlerin (demokrat, hoşgörülü, eşitlikçi...) kökünü buldukları kendi efsane-geçmişlerine de ters düşerler.

Halkçılık ideolojisinin pozitivizmle bütünleşmek suretiyle elitist/seçkinci bir anlayışa dönüştüğünü görüyoruz. Cumhuriyet'in halkçılık anlayışı özellikle 'bilim'e, 'bilimsel yasa'lara ve 'hakikatlere' matuf bir elit/münevveran tabakanın halkı yönlendirmesi ilkesine dayanmıştır. (Köker, 1990:114) M. Saffet Engin de Cumhuriyet'in ideolojik karakterlerinin başında "hakikati gören ve teceddüt isteyen bir münevverler" zümresinin bulunduğunu belirtir. (1938:161)

M. Saffet Engin *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri*'ndeki (1938) Cumhuriyet modernleşmesini anlama çabasından daha sonra uzaklaşmış, otoriter/totaliter görüşlere kaymış, Kemalizmi olabildiğince vulgarize bir söylemle savunmuştur. Cumhuriyet'in değişen siyasal/toplumsal gelişmelerine otoriter bir devlet anlayışına bağlı kalarak aşırı sağ bir Kemalizm yorumu geliştirmiştir. Aşırı sağ/milliyetçi Kemalist yorumun tüm farklılıkları, kimlikleri yok sayma eğilimi onda hayli belirgindir. "Halk böyle istiyor" diyenlere karşı "halka rağmen halk için... bir devrim" anlayışını (Engin, 1970:35) savunan Engin "Türkiye'de iki çeşit toplum vardır: Türkler (ile), Türklüğe henüz kaynaşmamış Türklük düşmanı Kürtler, sosyalistler, Osmanlıcılar, Ermeniler, Alevîler" diyerek bunlara karşı mutlaka önlem alınması gerektiğini belirtmektedir. Kemalist aydın olarak 1930'larda özellikle İslâmîleşme tehlikesini öne çıkaran Engin için bu kez önemli düşman komünizmdir. Bu tehlikenin önüne geçilmesi için "demokrasi"den vazgeçilmesini, "yaymaç (radyo) yayınlarının (sinema) ve öykülerin (hikâyeler) iyice denetlenmesini", "Şanlı ordu eliyle partilerüstü bir tek partinin" kurulmasını savunmuştur. (Engin, 1970:52; Engin, 1972:4-5). *Kuranda Atatürkçülük*te (1971) ise aydınlara kurtuluş yolunu şöyle göstermiştir: "Sayın Aydınlarımız... Kurtuluş yolumuz: Tek Parti, sürekli sıkı yönetim uygulamaktır. (...) Bu ülkeyi

cak bu araştırmaları Alman ve Avusturyalı bilim adamlarının yürütmeleri ilginçtir. Türkiye'de prematüre arkeoloji ve antropoloji, Alman ve Avusturya, kısmen de Fransız ekollerinin kuvözünde canlandırılmıştır. Bu araştırmalar Weissbach'ın 1873'de yayımladığı *Die Schaedelform der Türken* ("Türklerin Kafa biçimi") ile başlar. Bu çalışmayı, Elisset'in, von Luschan'ın, Wagensein'ın, Hauschild'in, Schantr'ın ve İsviçreli Pittard'ın araştırmaları izlemiştir (Kansu 1983: 8).

Türkiye'de Antropoloji Enstitüsü'nün kuruluşu (bkz. Kansu 1940), Cumhuriyet'in kuruluşunun hemen ardından gerçekleşir. 1925'de İstanbul Üniversitesi (o zaman Darülfünün) bünyesinde kurulan Türkiye Antropoloji Tetkikat Merkezi - *Centre d'Etudes Anthropologique de Turquie*'in kurucu üyeleri arasında Şemsettin Günaltay, Köprülüzâde Fuat gibi Cumhuriyet nomenklaturasının en önemli isimleri yer alır. Merkezin fahrî başkanları arasında ise yine Cumhuriyet'in iktidar seçkinlerine mensup Hamdullah Suphi, Mustafa Necati ve Dr. Refik (Saydam) gibi çarpıcı isimler görülür. Yeni devletin bu merkezin kuruluşundan belirli beklentileri olduğu açıktır. Merkez kurulduğu yıl, Ekim 1925'de, bir de dergi yayım-

kurtaracak yol, bunların kökünü kazıyıp atmaktır. Atatürk gibi davranmaktır. Yok demokrasi imiş, yok sendikacılık imiş... hepsi moskof tuzağı" (54). Bunun içinde özellikle eğitime büyük görev düşmektedir; eğitim yoluyla, "azınlıkları Türklüğe kaynaştırma usülu ilk ve orta okullarda" uygulanmalı, bunun içinde "Eritme Kazanı" veya İngilizlerin "Browny" usülü uygulanmalıdır. 1970'lerde M. Saffet Engin çok açık olarak irredentist, faşist, otoriter/totaliter bir toplum anlayışını savunur.[3]

1930'larda Kemalizmin ideolojik temellerini arayan bir aydın olarak M. Saffet Engin dönemin genel eğilimleri çerçevesinde anti-Osmanlıcı, milliyetçi, sekülarist, otoriter bir toplum anlayışını benimsemiştir. 1970'lerde ise yeni adıyla Arın Engin totaliter bir toplum özlemini savunur, irredentizmi sosyolojik bir yasa olarak sunar, Türk birliğinin sağlanarak Avrupa Birliği içinde yer alacağını belirtir. M. Saffet Engin'den Arın Engin'e geçiş ya da 1930'lardaki Kemalist bir aydının 1970'lerdeki dönüşümünü anlamak Kemalizmin Türkiye'deki değişim dinamikleri hakkında da bilgi verecektir.

DİPNOTLAR

1 M. Safet Engin'in yaklaşımında ırkçı öğeler bulunmaktadır. Bu açılımlar daha sonra 1970'lerin yeni-sağ otoriteryan bakış açısında yayılmacı, faşizan temalara kaynaklık edecektir. 1930'larda kimlik 'tanzim'inde işlev gören üstün ırk söylemleri daha sonra 1940'ların Turancı ve 1970'lerin faşizan düşüncelerinde etkili olacaktır. Engin'in ifadesiyle "... ırki üstünlükler vardır ve hakikat şudur ki, hakim ırkın vasıf ve karakterine, menfaat ve emellerine uyan ve hizmet eden herkes milliyet hududu içine girmiş olur." (1938:61)

2 Erken dönem Türk milliyetçileri 'aynileşmek' istedikleri Batı karşısında ezilmemek için aslında Batı kültürünü de kendilerinin yaratmış olduğu totolojisini işlediler. 'Aynileşmek' istedikleri Batı'dan retorik düzeyde kendi kimliklerini öne çıkarıp üstün oldukları teziyle bilinç düzeyinde rahatlamışlardır fakat bilinçaltındaki Batı üstünlüğü kompleksi hâlâ devam eden bir realite.

3 Sağ otoriteryan anlayışta devlet nizamının korunması, devletin bekası her şeyin üstündedir (Öğün, 1997:194-195). Fakat sağ otoriteryanizm Kemalizmin özellikle laiklik/Batıcılık modernleşmesiyle çelişebilir karaktere sahiptir. Bu yüzden Kemalizmi bir 'din' olarak gören M. Saffet Engin, Peyami Safa ile Nazım Hikmet'i Atatürk düşmanları olarak nitelemektedir.

lamaya başlamıştır (*Türk Antropoloji Mecmuası -Revue Turque d'Anthropologie*). Bu dergi 1939'a kadar 22 sayı halinde çıkmıştır. Merkezin amacı, Atatürk'ün sözleriyle, "Türkü ve Türk heyet-i içtimaiyesini tetkik"tir (Kansu 1983: 3-4).

Merkezin kurucuları, derginin birinci sayısında amaçlarını şu sözlerle açıklarlar:

...Eğer bir millet suret-i mahsusada tetkike şayan olmuş ise o da bu zafer ve inkişaf günlerinde bulunan bizim milletimizdir. O halde Türklerde birçok evsaf olmak lâzım gelmez mi? Siyaset itibariyle milletler arasındaki mevkiimizi tamamiyle istemek nasıl hakkımız ise akvam ve cemaat-i beşeriye arasında ırkımıza râci olan mevkiyi tesis etmek de öylece vazifemizdir...[7]

Kansu; Türk antropolojisine ilk evrede düşen işin bu olduğunu belirtir: "Yeni devletin antropolojiyi önemsemesinin ve varoluşu bakımından ona ideolojik bir değer atfetmesinin bir sonucu olarak 1927 ile 1938 yılları arasında bazı gençler doktora yapmak üzere Fransa, Almanya, İsviçre ve ABD'ye gönderildiler. Bunların arasında Afet İnan da vardı" (Kansu, 1983: 6).

Kansu'ya göre antropoloji "tarihin yardımcı bilimlerinden"dir ve "lâyık olduğu yeri" Atatürk"ün "ilgi, irşat ve koruyuculuğu sayesinde" yine onun kurduğu Türk Tarih Kurumu ve Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi bünyesinde almıştır. Gerçi, yine Kansu'nun aktardıklarından anlaşıldığı kadarıyla Atatürk'ün antropolojiye ilgisi çok daha eskidir. En azından Antropoloji Enstitüsü'nün kuruluş tarihi bunu kanıtlar. Zira Atatürk'ün yakın ilgisiyle oluşturulmuş bulunan Tarih Tezi'nin ana gövdesi içinde antropolojinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Atatürk, DTCF'nin Afet İnan tarafından verilen ilk açılış dersine yazdığı notta (aktaran İnan, 1974: 36),

> *...bu insan zekâsıdır ki... bugünkü araştırıcı zekâları tatmin edecek ve tarihi aydınlatacak yeni metotlar ve ilimler bulmuştur. İşte arkeoloji ve antropoloji, o ilimlerin başında gelir. Tarih bu son ilimlerin bulduğu belgelere dayandıkça temelli olur. Tarihi bu belgelere dayanan milletlerdir ki, kendisinin aslını bulur, ve tanır. İşte bizim tarihimiz, Türk tarihi, bu ilim belgelerine dayanır. Yeter ki, bugünün münevver gençliği, bu belgeleri vasıtasız tanısın ve tanıtsın*

demektedir. Tarih Tezi'nin temel iddiası, Türklerin "uygarlığı yapan" milletlerden biri olduğu, hatta "uygarlığın en temel kaynağı" olduğudur. Tez'in esas görevi de bu iddianın önünde duran Avrupamerkezci -daha doğrusu Anglosakson ve Fransız uygarlık anlayışının ürettiği- engelleri birer birer kaldırmaktır.[8] Bu engeller içinde belki de en önemlisi, uygarlığı inşa etmek bakımından her şeyden önce ırken yetersiz ve geri sayılmaktır ki, dönemin hakim ideolojisiyle örtüşen bu Avrupamerkezci ve ırkçı "uygarlık anlayışı" açısından bakıldığında "Türkler"in de dahil olduğu geniş bir insan topluluğunun ırken bu gerilikle malül olduğu neredeyse tartışmasız bir gerçeklik olarak gözükmektedir. Bu "uygarlık anlayışı" dikkate alındığında, Tez'in ispat etmesi gereken iki şey vardır: Birincisi, Türklerin uygarlık yapıcı ırk grubuna dahil olduğunun; ikincisi ise Türklerin Avrupamerkezci sınıflamaların ve Almanya'da yükselen ırk ve öjeni çalışmalarının iddia ettiği "ikincil" (ya da "aşağı") ırkların içinde bulunmadığının ispatıdır. Afet İnan'ın aktardığı bir anekdot, bu iddialara ilişkin çabanın kaynağına işaret etmektedir (İnan, 1974: 12-3):

> *...1928 yılında İstanbul'da Fransız lisesinde okuduğum derslerin arasında, bir coğrafya kitabında, resimlerle de gösterildikten sonra, Türk ırkının sarı ırka mensup olduğu ve "secondair" ikinci derecede addedildiği yazılı idi. Bu resim ve bilgiye göre etrafıma bakıyor ve bunun hakikate uygun olmadığını görüyordum.*
>
> *Atatürk'e kitabı gösterdim, o sırada Prof. E. Pittard'ın Les Races et l'Histoire (Paris, 1924), "Irklar ve Tarih" adlı kitabını da almıştım. Ondaki bilgiler de bu coğrafya kitabına uymuyordu.*
>
> *Bir de ikinci konu, Türklerin medeniyet alanında vücuda getirmiş oldukları eserlerin incelenmesi ve tanıtılması idi. Çünkü bazı yabancı tarihler barbar lâkabını verdikleri Türkleri sadece bir istilâcı kavim olarak kaydediyorlardı.*
>
> *Atatürk, bu iki endişeli sorum karşısında:*
>
> *"Hayır böyle olamaz. Bunların üzerinde uğraşmamız ve incelememiz gerekir" demekle kalmamış derhal yeni kitaplar getirterek bizzat çalışmaya ve çalıştırmaya başlamıştır.*
>
> *Esas konu "Türklerin cihan tarihinde hakiki yeri ve medeniyet âlemindeki rolleri ne olmuştur"? meselesi idi...*

Bu sorunun tabii cevabı ise Türk Tarih Tezi'nde mevcuttu. Uygarlığın kurucusu olan millet Türklerdi ve uygarlık dünyaya Türkler aracılığıyla yayılmıştı.[9] Dola-

yısıyla Türkler "secondaire" bir ırk değil, uygarlığı yayan Kafkasoid-Alpin ırkına mensuptur. Bunu da ilk uygarlık bölgelerinde bulunan Alpin ırka ait iskelet serileri belgelemektedir. Teze göre, Orta Asya bölgesi "kuvvetli bir neolitik ve kalkolitik kültür sahası" idi. Orta Asya'da bol miktarda paleolitik malzemenin bulunmayışı ise henüz yeterince kazı ve araştırmanın yapılmamış olmasına bağlanmakta, Iran'da yapılan araştırmalar ise "sathî" bulunmaktaydı. Dolayısıyla, "...bu kadar sathî bir tetkika istinaden İran yaylasının paleolitik kültür itibariyle Türkistan'dan eski olduğunu iddia etmek ilim adamlarının yapacağı bir iş olmasa gerektir.." (Günaltay ve Tankut, 1938: 9). Iran ve Anadolu'yla karşılaştırıldığında İç Asya, teze göre, neolitik ve kalkolitik kültürler bakımından "daha eski bir kıdeme" sahiptir. Tez, kuramsal temeli olan difüzyonizme yaslanarak, hem arkeolojik kanıtları hem de buğday arpa gibi tahılların kökenlerini İç Asya merkezine götürme eğilimiyle bütün verileri buradan okumaya çalışmaktadır. Bu bakış açısıyla inşa edilen kronolojiye göre dizilim, Anau'nun kaynağı olan "kök kültür"-Anau-Sümer ve Elâm biçiminde oluşmakta; bu difüzyon ise salt alet ve tekniklerin yayılımı biçiminde değil, bizzat Orta Asya'dan çıkıp gelen insanlar eliyle vuku bulmaktadır. Orta Asya kökenli bu uygarlık yaratıcı insan, Anadolu'ya kadar gelmiş ve Anadolu'daki uygarlıkların *da* temelini atmıştır. Böylelikle Türklerin, aynı zamanda Anadolu'nun otokton halkı olduğu *da* kanıtlanmış bulunmakta, bir taşla iki kuş vurulmuş olmaktadır (bkz. Günaltay ve Tankut, 1938: 10-13). Öyle ki, Alman kazılarıyla bilim camiasının dikkatini çeken önemli Hatti ve Hitit merkezlerinden elde edilen iskelet kalıntıları üzerinde yapılan çalışmalar, Hititlerin atalarının brakisefal Türkler olduğunu müjdelemektedir (bkz. Pittard, 1943; Osten, 1943).[10] Bu ırksal kanıtlamanın coşkusuyla Afet Inan (1943: 9), "...Türk ırkının bu ülkeye sahip oluşu..., tarihin en eski devirlerinden başlar. *Protoeti* ve *Eti* bu sahipliğin başında gelir. Ondan sonraki göç dalgaları, Türkiye topraklarına ayni ırktan olan Türk kardeşlerini getirmiştir. Bu yurdun muhtelif tarihî devirlerinde, siyasî varlığında değişiklik ve adında başkalıklar görülmüştür. Fakat ırkî vasfı hep Türk cevherini muhafaza etmiştir. Bu sözlerimin müeyyidesi ikidir: Biri, topraklar altında binlerce yılın sakladığı ced iskeletleri; diğeri, bugün yaşıyan ve bu yurda hakkiyle sahip olan Türk milleti, bizler... bunu görüp anlamak bizim için en kolay bir iştir..." demektedir. Bu antropolojik-ırkçı kanıtlama, diğer mitolojik inşaların yanında, Türk tarih tezinin en güçlü yanıdır.

Böylelikle, Orta Asya kaynaklı bir kültürel difüzyondan çok, bizzat aynı insan grubunun "uygarlık yaratıcı kültürü" de taşıyarak batıya doğru geldiği ve Mezopotamya, Mısır ve Anadolu uygarlıklarını gerçekleştirmiş olduğu konusundaki kuvvetli vurgu, tezdeki "ırk" boyutunun altını çizmektedir. Günaltay ve Tankut (1938: 14) bu vurguyu şöyle dile getiriyorlar:

> *G. Elliot Smith ise Türklerin "Alpin" ırkına mensup olduklarını kabul ve "Alpin" ırkının anavatanının Orta Asya olduğuna işaret etmiştir: şu halde Sümerlerin menşeini Orta Asya'ya atfetmek ve bunların Mezopotamya'da El-Übeyd ve müteakip kültürleri meydana getirmiş olduklarını kabul etmekle nakışlı keramik kültürlerinin Orta Asya'dan neşet etmiş olduğuna dair ileri sürmüş olduğumuz tezi teyit etmiş oluyoruz.*

Üstelik "Avrupalı ırkların" anayurdunun Anadolu olduğu görüşü de bir yan tez olarak gündemdedir. Türkiye antropolojisinin kurucusu ve "kuruluş ruhu"nun en iyi temsilcisi Kansu, 1970'lerde dahi, beyaz ırkın teşekkülünde Anado-

lu'nun orijin merkezi olabileceğine dair 1930'ların Alman teorilerine değinmeden geçememektedir (Kansu 1983: 11-12):

> *...Franz Weidenreich adında bir Alman antropoloji bilgini 1939 yılında yayımladığı araştırmasında çok merkezli polisantrik evrim bakımından küçük Asya'yı muhtemel olarak Avrupalı ırklarla ilgili bir orijin merkezi gibi kabul etmektedir. Buna karşın güney ve doğu Afrika'yı zenciler; kuzey Çini kuzey Moğolları ve Sunda adalarını da Avustralya ve Melanezyalılar için birer orijin merkezi olarak bir hipotez niteliğinde ileri sürmüştür. Gerçi bu görüş kesin delillere dayanmayan fakat çok ilginç bir varsayımdır... Bu varsayım karşısında Türkiye'nin antropolojik yani insan tarihi, görülüyor ki, büyük bir önem kazanmaktadır ve bu bakımdan da üzerinde önemle durulması gerekmektedir.*

Tezin ırksal boyutunun ana argümanları şöyle sıralanabilir: 1) Asya ve Avrupa'da "eneolitik" (o zamanki sınıflamaya göre neolitik ve onu takip eden maden çağları) uygarlığı yapanlar beyaz ırktan brakisefallerdir. 2) Brakisefal ırkın anayurdu Orta Asya'dır. 3) Türkler sarı ırktan değil beyaz ırktandır[11] ve anayurtları Moğolistan değil Orta Asya'dır. 4) Sümerler Mezopotamya'nın otokton halkı değildir; Orta Asya'dan gelmişlerdir; dil öğeleri ve ırksal özellikler bakımından Türklerle akrabadırlar.[12] 5) Tıpkı Sümerler gibi Hititler de Orta Asya kökenlidir.[13] 6) Bunun gibi Mısır'a uygarlığı taşıyan halk da Orta Asyalıdır.[14]

Türklerin uygarlık kurucusu olduğu ve uygarlığı dünyaya brakisefal Türklerin yaydığı iddiası, DTCF'nin bilimsel örgütlenişinde bir *leitmotiv* olarak rol oynamıştır.[15] Birer dernek görünümünde bulunan Türk Tarih ve Dil Kurumları, Atatürk'e göre yeterli "akademik" nitelikleri haiz değildi. Zira bu Kurumlar, temelde bir "enstitüsyon" ve "kamuoyu yaratma" faaliyeti çerçevesinde düşünülmüşlerdi. Yani, bu kurumlar yayın yapacak, kazı türünden araştırmaları ve projeleri destekleyecek ve bilimsel toplantılar düzenleyerek Türk Tarihi ile ilgili "sonuçları" kamuoyuna ve uluslararası bilimsel çevrelere mal edeceklerdi. Araştırma ve akademik faaliyet için ayrı bir kurum düşünüldü. Atatürk bu işler için, esas amacı Türk Tarih Tezi'nin içini doldurmak olan "resmî" ama adıyla ve varlığıyla bilimsel ağırlığı olan bir kurum istemekteydi. Bu fakülte içinde yukarıda vaz'edilen tezi destekleyecek, "..doğrudan doğruya tarihe yardımcı ilimlerden olan" (Inan 1974: 16) coğrafya, filoloji, arkeoloji, antropoloji-etnoloji bölümleri kurulacaktı. Görüleceği gibi, toplumsal ve beşerî bilimler, birer bağımsız araştırma alanı olarak görülmüyor ve tarihin etrafında birer yardımcı disiplin olarak örgütleniyordu.[16] Bu çerçevede İstanbul'daki Antropoloji Enstitüsü, Ankara'ya DTCF bünyesine taşındı. Şevket Aziz Kansu, "ilk Türk profesörü" olarak yeni fakülteye nakledildi (Kansu 1974: 53). Kürsünün adı "Antropoloji ve Etnoloji Kürsüsü" olarak benimsendi. Ankara'ya taşınan Enstitü, esas itibariyle, Türk halkının kültürel kökenleri, tarihsel gelişmesi ve fizikî karakterlerini araştırarak Kemalist Tarih Tezi'nin geliştirilmesine katkıda bulunacaktı (Magnarella ve Türkdoğan 1976: 265-6).

Şevket Aziz Kansu'nun (1974: 55) şu sözleri, DTCF'nin kuruluşunda etken olan bilim anlayışını çok güzel yansıtmaktadır:

> *...Atatürk, Türk topraklarında maddenin mânalaştığı, hayatın kıymet olduğu laboratuarları görmek istiyor. Onun bu idealini nasıl takdis etmeyelim? Hepimiz Anadolu ufkunda, bu büyük yurtta kendi malımız olan Üniversitelerimizin iştiyakını çekmiyor muyuz? Türk nesillerinin ruhî oluş ve istiklâllerinde yapıcı bir fak-*

tör olarak kabul ettiği içindir ki, büyük ve kahraman mürebbi, Türk üniversitelerinin kurulmasını istedi... Nasyonal ilim, nasyonal ilim laboratuarları, üniversiteler, müzeumlar evvelâ ulusal topraklar üzerinde, tabiatı yenecek ve böylelikle millî bünyeyi inkişâf ettirecek teknikler bulmak ve kullanmak ödevini üzerine almış demektirler.

DTCF bünyesindeki antropoloji bölümü, İkinci Dünya Savaşı'na kadar tarihinin en büyük desteğini görmüş ve en kapsamlı antropometrik incelemeler bu dönemde yapılmıştır. Bunlar arasında en önemlisi, Atatürk'ün emriyle 1937'de yapılan "Türkiye Antropometri Anketi"dir (Kansu 1983: 8). Afet İnan'ın 1939 yılında Cenevre Üniversitesi'nde savunduğu doktora tezi (bkz. İnan 1941) bu ankete dayanmaktadır. Tezin Türkçe çevirisi de 1947'de yayımlandı (bkz. İnan 1947). Yapılan anket, boyutları bakımından o zamana değin yapılanlar arasında en geniş ölçekli çalışmadır. Afet İnan'ın doktora tezini yöneten Eugene Pittard da bunu teslim eder: "...Hiçbir zaman hiçbir devlet böyle bir antropoloji envanteri yaptırmamıştır... Trakya ve Anadolu'da 64000 kişi ölçülmüş ve değerlendirilmiştir.." (bkz. Pittard 1941: ix). Afet İnan da, antropolojik araştırmaların yapılmasında Atatürk'ün rolünü vurgular (İnan 1941: 4):

...[Atatürk] olmasaydı, bu araştırmalara ilgi göstermese ve otoritesiyle bu araştırmanın yapılması konusunda emirleri olmasaydı, antropoloji bilimi büyük bir ihtimalle böyle bir anketi kaydedemeyecekti... Hocam Pittard... 'Atatürk'ün Türk milletinin kökenini olabildiğince iyi tanımak hususundaki şiddetli arzusu, milletin şefini etnik ve ırkî konularla ilgilenmeye süratle teşvik etti' demektedir... Atatürk antropolojik araştırmaları

Atatürk'ün de katıldığı antropometrik tetkiklerde, Reşit Galip'in ifadesiyle (1933), "uzun boylu, uzun, beyaz simalı, düz ve kemerli ince burunlu, muntazam dudaklı, çok kere mavi gözlü ve göz kapakları çekik olarak ufku açılan Türk"ün ırkî güzelliği vurgulanmıştır.

sadece ırk meseleleri yönünden anlamıyordu. Çünkü Atatürk sosyal adalet aşığı ve pratik sosyoloji yaratıcısı idi. Nitekim antropometri insan gücünden en iyi şekilde yararlanmayı sağlamaz mı? Morfolojik niteliklere göre seçilecek işçiler tarafından harcanacak güç onları beyhude zahmetin en azı ile işe daha elverişli kılmaz mı, iyi yapılmış -uygulanmış- antropometri hayatın her türden alanında kişilerin daha iyi bir şekilde tasnif edilmesini sağlar. Okullar, fabrikalar, ordu ve spor antropometrik araştırmalardan ayrı ayrı yararlanır.

Afet İnan'ın bu tespiti, dönemin milliyetçiliğinde ırk paradigmasının ağırlıklı rolünü, ekonomi ve idarede korporatizmin ne derecede etkin bir anlayış haline geldiğini en iyi şekilde yansıtmaktadır. Esas olan sağlıklı bir "ırk"ın yaratılması (öjenizm) ve dayanışma ve uyum içinde, ulusal hedefler için "çalışan" toplumsal kesimlerden oluşan bir toplumsal yapının yaratılmasıdır.

Afet İnan'ın tezine temel teşkil eden anket, hükümetin taşradaki bütün mekanizmasını harekete geçirmesi ile yaptırılmıştı. Hükümet, bu iş için hem bütçeden önemlice bir miktar ayırmış hem de Sağlık, millî savunma ve millî eğitim bakanlıkları kadroları bu işte kullanılmıştı (İnan 1941: 49-62). Afet İnan anketin değerlendirilmesi sonucunda Türkiye halkının genel olarak "Homo Alpinus" adı verilen "Avrupa'nın büyük beyaz ırkı"na mensup olduğunu söylemekte; buna bağlı olarak Türkiye'de "bir ırk birliğinin" bulunduğunu, Türklerde cildin nadiren esmer olduğunu, burunların düz olduğunu, mongoloit tesirin pek az olduğunu, gözlerin ise orta ve açık renkli olduğunu belirtir. Bu sonuçlara göre, aynı zamanda "Türk Tarih Kurumu'nun kuruluşundaki "bilimsel amaçlardan" birisinin daha gerçekleşmiş bulunduğunu bildirir (İnan 1941: 163-70; 1947: 181). İnan'ın ırkla ilgili bu belirlemeleri, yukarıda da değindiğimiz ırksal "Avrupalılık takıntısı"nın bir başka ifadesidir. Her vesileyle ırken Avrupalılara yakın olunduğunu tespit etme ihtiyacı, dönemin ırkçı paradigmasının resmî ideoloji üzerindeki etkisini gösteren bir başka tanıklıktır.

Yaşayan Anadolu toplumu üzerinde yapılan bu antropometrik çalışma, antropolojik tezin sadece bir yanını aydınlatmaya yardımcı olmaktadır. Oysa İnan'ın vurguladığı gibi, işin bir de arkeolojik boyutu vardır: "Bugünkü yaşayanların ölçülerek bilinmesi, eski çağlardaki cetlerimize olan bağlılığımızı göstermek için esastır". Bunun için "...yurdumuzda eski medeniyetler yaratmış ve yaşatmış kavimlerin ırkî karakterlerini kalan iskeletleriyle tespit etmek.." gerekmektedir. Bu ihtiyaca dayanarak kazılardan çıkarılan insan iskeletlerinin incelenmesi de, DTCF'deki antropoloji kürsüsünün ağırlıklı faaliyetleri arasında yer almıştır. Böylelikle 1940'lara kadar yapılan kazılardan DTCF antropoloji laboratuarına büyük iskelet serileri getirilip incelemeye alınmıştır. Afet İnan'ın (1949: 211-2) ifadesiyle, bu faaliyetleri çerçevesinde DTCF Antropoloji Enstitüsü, "..en modern ve muntazam bir laboratuara malik[ti]" ve Avrupa'daki emsalleriyle karşılaştırıldığında bu laboratuarın "...birçok bakımlardan üstün durumunu müşahade etmek mümkün[dü]".

Tarih Tezi'nin ırk boyutuna ait *a priori* kabuller[17] böylelikle açıklığa kavuşmaktadır: 1) Tarihte uygarlığı kuranlar ve yayanlar "Brakisefal Orta Asyalılardır"; 2) Anadolu ve Mezopotamya'nın Batı uygarlığına temel olacak uygarlıkları kurmuş eski halkları bu brakisefal Orta Asyalıların göçlerle buralara gelmiş torunlarıdır; 3) Anadolu'da bugün yaşayan Türkler Mongoloit ırkla ya da Ortadoğu'nun yaşayan ırklarıyla akraba olmayıp, tıpkı Avrupalılar gibi beyaz, Alpin, açık renk gözlü insanlardır; 4) Bugün Anadolu'da

yaşayan Türklerle eski Anadolu uygarlıklarını kurmuş halklar ırken akrabadır -ve dolayısıyla "kültürel devamlılık söz konusudur".

1938'den İkinci Dünya Savaşı'nın ortalarına kadar ırk paradigmasının daha kesif ve derinlemesine bir etkiye sahip olmaya başladığı görülür. Artık iktidarın kaygısı, Anadolu'nun Türklüğünü ve uygarlığa Türklüğün katkısını bilimsel olarak göstermenin ötesinde, Türkiye sınırları içinde yaşayan insanların ulusal ortaklığının ve korporatist dayanışmasının temeli olarak doğrudan doğruya "ırk birliğini" göstermeye çalışmak olmuştur. Agop Dilâçar'ın, Hatay Türkiye'ye katıldıktan sonra, 1939 yılının Aralığında İskenderun Halkevi'nde verdiği konferans bu açıdan oldukça açıklayıcıdır. Konferansın amacı, Türkiye'ye yeni katılan Hatay'da yaşayan insanların ırken Türk olduğunu kanıtlamaktır. Zira konuşulan dil ve yaygın mezhep itibariyle Türkiye'nin geri kalanıyla pek benzeşmeyen Hatay'da Dilâçar (1940: 4) şöyle konuşur:

> *...Lisan ve mezhep farkları, her ikisi de birer içtimaî tesis ve binaenaleyh kisbî oldukları için, hiç bir zaman bir camianın esasta bir olup olmadığının mümeyyiz vasfı sayılamaz. Birçok beşer toplulukları, tarihlerinin bazı noktalarında dil ve mezhep değiştirmişlerdir:.. [B]azı diller muayyen devirlerde, kültür dili olarak, ana yurtlarından dışarıya taşıp birçok yabancıları kendi hükümleri altına almışlar, fakat ırk hususiyetlerini müteessir edememişlerdir:.. Anadolu'nun eski Yunan devrinde, aslen Sinoplu, Amasyalı, Kayserili veya Tarsuslu olan öz Anadolu mütefekkirleri, zamanlarının kültür diliyle -yani Yunanca- yazmışlar diye Yunan mı addetmeli?*

Dilâçar, buraya "Kemalizm ırkçılığı nedir ve ne gibi ilmî esaslara istinat eder?" sorusunu yanıtlamaya gelmiştir. Dilâçar'a göre Hatay halkını diğer Türklerle bağlayan, sadece Tanzimatçıların "vatan" kavramı, İslâmcıların "ümmet" fikri, Osmanlıcıların "devlet" birliği, hatta Ziya Gökalp'ın "Türklük" esası dahi olamaz (Dilâçar, 1940: 6-7):

> *Aramızdaki bağ Ziya Gök Alp'ın tasavvur ettiğinden çok daha derin ve kuvvetlidir. Bu mütefekkire göre "her Türkleşmiş olan Türktür" (...) Bu bir hakikat olmakla beraber, ilim bakımından tamam değildir. Bunu hakikata ve ilme uygun olarak tamamlayan, Kemalizm Türkçülüğü olmuştur. Kemalizm Türkçülüğü Ziya Gök Alp Türkçülüğünü reddetmez, tamamlar. Ziya Gök Alp için menşe birliği mevzuubahs değildi, yabancı kaynaktan gelen fakat Türk kültürüne temessül eden ve onunla kaynaşan her şey Türktü. Kemalizm Türkçülüğüne göre ise, "Her Türk asıllı olan Türktür"; yabancılaşmağa yüz tutmuşsa, onu tekrar Türk kültürüne döndürmeli, zira o Türkün malıdır (...) Etnide mümeyyiz vasıf olarak, somatik, lengüistik veya kültürel vasıflardan her hangi biri hâkim olabilir. Somatik bir topluluk ise, "ırk" (race) denilen ana esasa istinad eder... [B]ütün reel topluluklarda somatik unsur esastır. T.C. sadece siyasî bir topluluk olmadığına göre, onun bünyesinde diğer iki topluluk şekillerini tetkik edelim. Ziya Gök Alp Türkçülüğünde... tam bir etni mefhumu yoktu, çünkü somatik âmil nazar-ı itibara alınmamıştı... Kemalist Türkçülük ise, hem somatik hem de tabiî topluluğa, yani aynı zamanda hem ırk hem etni esaslarına istinad ediyor:.. Bu ekolü kuran Ebedî şefimiz Atatürk olmuştur (...)*

Bu çerçevede Türk ırkı "Alp ırkı"dır ve birçok antropolog "Alp ırkının en mükemmel bir ırk" olduğunu söylemektedir. Uygarlığın gelişiminde birçok "ilk"e imza atan "Alpin ırkın efradı Türk dili tipinde bir dil konuşurdu". Dolayısıyla "ırk" sadece somatik bir kategori değil, aynı zaman-

da etnik bir kategoridir. Çünkü "ırk realitesine" kültür unsurları da karışmaktadır. böylelikle, Dilâçar'a göre, Etni="race", yani ırk+kültür'dür (Dilâçar, 1940: 9-11).[18] Dolayısıyla Hataylılarla diğer Türkleri bağlayan şey, bir ırk-kültür grubu teşkil eden ve tarihin başlangıcında bu bölgeye gelen "proto-Türkler"dir. Hatta "Eski Ermenistan dahi bu cümledendir."[19] Sonuçta (Dilâçar, 1940: 16):

Bugün Arapça konuşan Hatay Türklerinin, Sâmîlikle hiç bir alâkaları yoktur. Onların kafatası endisi vasatî olarak 85 olduğundan, bunlar eski brakisefal Alpinlerin öz ahfadıdırlar... Bugün Hatay'da Arapça konuşan halk, aslen Türk olup, zamanın icabı olarak Arapça yazmış olan birer küçük Farabî ve İbni Sinâ'dırlar. Kemalizm Türkçülüğü bugün onlara kendi öz benliklerini, öz menşelerini bildirmiş ve Türk etnisinden olduklarını göstermiştir. Bizdeki rasizm işte bundan ibarettir, ve bunun içindir ki, Edebî şefimiz Atatürk, yalnız ırk değil, etni ve kültür bakımından dahi Türk olan Hatay'ı, Türkiye Cümhuriyeti'nin hudutları içerisine almayı tasarladı...

Bu ırkçı yönelme içinde, belli bir ölçüye kadar öjeni ve genetik alanında da yazan-çizenler olmuştur. Sosyobiyoloji kuramının ülkemizdeki ilk örnekleri sayılabilecek bu çalışmalara imza atanların başında Sadi Irmak gelir. Irmak'a göre (1938: 21), insanları doğuştan eşit saymak doğru değildir. Bu konuda "biyoloji esasları" bize yol göstermektedir: "...Keskin bir ruhî tahlil, birçok insanlarda muhtelif hayvanî vasıfların ruhî sahada da izlerini keşfedebilir. Her bir fert ayrı bir ecdat silsilesinin ve bu silsileye tesir eden ayrı şartların mahsulü olunca insanların müsavî vasıflarla, kabiliyetlerle dünyaya geldiğini iddia etmek kadar esassız bir şey olamaz". Sosyobiyolojik indirgemeciliğin yanında Sadi Irmak "üstün insan" yaratma projesi çerçevesinde sporun önemine eğilmektedir. Bu konudaki örneği ise Nazi Almanyası'dır (Irmak, 1939: 69).

Almanya'da yeni rejim "stadları dolduran bir millet" yaratmayı en esaslı bir dava olarak ele almıştır... Bu muazzam faaliyetin gâyesi yalnız gürbüz insan yetiştirmekten ibaret değildir. Spor bir ahlâk mektebi, hatta yeni bir dünya görüşünün beşiği ve rejimin en kuvvetli mesnedi telâkki ediliyor (...) Alman sporu seri bir inkişaf halindedir. Bu inkişafın üç desteği ilim, propaganda, teşkilâttır. Bunun ırkın ıslahı, karakterin teşekkülü, Millî Müdafaa bakımından olan önemine işaret etmek lüzumsuzdur.

Bu sosyobiyolojik çerçeve, ırkın tevarüs ettiği yeteneklerin ve özgüllüklerin birikimi olan bir genetikçi indirgemeciliğe saplanmıştır. Örneğin Sara Akdik'e

Sadi Irmak, Türk Devrimini, "'som Batılılaşma', 'kendini bulma' ve 'Batı uygarlığına toptan yönelme' hareketi", "genel olarak bir ilericilik hareketi" olarak tanımlar.

(1938: 18) göre, "...genetik bilgisi sayesindedir ki, dedeleri büyük bir medeniyet yaratmış olan bu millet, senelerce inkişaf edemeden kalmış bile olsa, aynı istidatları taşıdığından emin olur ve bu emniyetle kabaran göğsü, önüne çıkan inkişaf mânialarını yıkmak için kendinde daha büyük bir kuvvet duyar". Bu ırkî safiyeti korumanın önemli yollarından birisi yabancılarla evlenmekten kaçınmaktır. Bazı Halkevi dergilerinde zaman zaman bu konuda "uyarıcı" yazılar çıkmıştır (bkz. [Büyük]ataman, 1944a; 1944b).

İkinci Dünya Savaşı'nın eşiğine gelindiğinde, Cumhuriyet'in kimlik sorununun, uygarlık kavramını dışta bırakan Ziya Gökalpçi bir "kültür milliyetçiliği" ile, uygarlığın beşiği olan Anadolu'nun uygarlık kurucu otokton halklarının "Türklüğü"nden hareketle kurulmuş bir "uygarlıkçı milliyetçilik" arasında salındığı ve giderek ikincisinin ağır bastığı görülmektedir. Ancak bu "uygarlıkçı milliyetçilik", söz konusu otoktonluğun ırken ispatı problemi nedeniyle ve yukarıda anılan nedenlere bağlı olarak bu ispatlamaya ilişkin metodolojik çözümlerin Alman ırkçı prehistorya ve antropolojisinin kavramsal donanımından çıkarılması gereği yüzünden Cumhuriyet'in resmî tezi, giderek, Dilâçar'ın yaklaşımında ifadesini bulan ifradî ırkçılık noktasına kadar gelmiştir. Bunda son derecede karışık Türkiye halkının "Türklüğünü ispat" kaygısı da önemli yer tutmaktadır. Bütün bu girişimlerin altyapısına ilişkin destek ise, şüphesiz 1930'lar antropolojisinin bütün dünyayı saran ırkçı paradigmasından alınmıştır. Ancak dikkat çekilmesi gereken bir başka konu, uygarlığı taşıyan ırk-kültür grubu konusunda, alttan alta Alman ırkçılığının İndo-Germenizmi ile Türk Tarih Tezi'nin Proto-Türk Alpinizmi arasında bir çekişmenin yaşanması ve tarih kongrelerinde okunan birçok bildiride İndo-Germenlerin uygarlık bakımından geri bir geçmişten geldiğinin ima edilmesidir. Türklüğün "kıdemini" göstermek bakımından bu zorunlu bir çekişmedir. Bazı muhalif Alman ve Avrupalı bilim adamlarının (örneğin Pittard, Osten, gibi), tehditkâr Alman ırkçılığı karşısında bu teoriye kuvvetle destek vermesinin arkasında bu psikolojik etkenin de rolü olsa gerektir.

İkinci Dünya Savaşı ertesinde, Türk Tarih Tezi'nin ve ırkçı paradigmayı besleyen (öjeni, genetik gibi) diğer spekülasyonların devlet tarafından aynı heyecan ve şevkle desteklenmediği görülmektedir. Örneğin tamamıyla tezden devşirilmiş 1931 baskısı dört ciltlik lise tarih ders kitapları artık okutulmamaktadır. Bu değişimde hem İnönü rejiminin Atatürk döneminin damgasını taşıyan adımlarla arasına mesafe koymasının hem de dünya konjonktüründeki köklü değişimin ve Türkiye'nin yavaş yavaş Batı ile açık ittifak ilişkilerine girmesinin rolü büyüktür. Dolayısıyla, tez devletin politik desteğini yitirip gündemden uzaklaştıkça, teze destek olan ana argümantasyon kaynaklarını da önemlerini yitirmiştir. Bu kaynaklar arasında belki de en fazla darbe alanı antropoloji oldu. Antropoloji ülkeye bir "ırk bilimi" olarak girdiği ve "ırk teorisi"nin içinde merkezî bir yer işgal ettiği, devletin ulus yaratma sürecinde ve uluslararası meşruiyet arayışında başvurduğu tez önemini ve güncelliğini yitirdiği için, bu alan özellikle 1940'ların ikinci yarısından itibaren bir gerileme yaşamıştır. Afet İnan'ın 1947'de doktora tezini Türk Tarih Kurumu yayınları arasında Türkçe olarak yayımlaması adeta bir son çırpınıştır.[20] Hemen ardından Dil ve Tarih-Coğrafya'nın Fakülte dergisinde kitaba yönelen ağır bir eleştirinin yer alması (bkz. Demircioğlu 1948), Tarih Tezi'nin ve odağında yer alan "ırk teorisi"nin artık himaye görmediğini açıkça göstermektedir. Antropolojinin gerilemesinin

"paradigmatik" değil de doğrudan doğruya siyasî olan bir başka nedeni de, o yıllarda Ankara Üniversitesi Rektörü bulunan Antropoloji bölümünün kurucusu Şevket Aziz Kansu'nun 1946'dan beri "komünistlik" ithamı altında kalması ve aleyhine bir kampanyanın yürütülmesidir. Kansu, bu kampanya sonucunda 1948'e gelindiğinde rektörlükten ayrılmak zorunda kalmıştır.

Kampanyanın doruk noktası, Berkes, Boran, Boratav ve Muzaffer Şerif'in Üniversiteden uzaklaştırılmasıdır (bkz. Berkes 1997). Özgücü ve yerel saplantılardan değil de evrenselci varsayımlardan hareket eden, saha çalışmalarını esas alarak Türkiye toplumunun gerçek durumunu, resmî ideolojinin korporatist sayıltılarının aksine sınıfsal farklılaşmanın boyutlarını sergileyen, resmî ideolojinin kurguladığı "kültür" dışında farklı bir etnografik malzemenin varlığını gösteren ampirik çalışmalarla iktidar unsurlarını rahatsız eden bu bilim adamları, "komünistlik" suçlamasıyla tasfiye edildiler. Böylelikle Türkiye'de eleştirel ve alan araştırmasına dayalı sosyoloji ile sosyal antropolojinin önü kesilmiş oluyordu. Türkiye toplumunun köysel gerçekliğine ve kent varoşlarında biriken insanların yarattığı yeni toplumsal duruma ancak 1960'lardan sonra eğilinebilecektir. Arada geçen zamanda yapılan çalışmalar, büyük çoğunluğuyla, basit etnografyalar olmanın ötesine geçememiş folklorik güzellemeler ya da teorik açılımları olmayan envanter niteliğindeki saha çalışmaları olarak kalmıştır.

Antropoloji, her iki taraftan gelen[21] bu tasfiye ve sindirmelerin ardından, marjinal, toplumun ilgisi ve toplumsal etkileri bulunmayan bir bilim halinde DTCF içinde varlığını korumuştur ama Tarih Tezi içindeki yer alış biçimine bağlı olarak, ne yazık ki, bundan böyle hep bir "ırk bilimi" olarak anlaşılagelmiştir. Irkçı paradigma ortadan kalkmıştır ama antropolojinin bu biçimde anlaşılması negatif bir etki olarak kendisini korumuştur.

1948 sonrasındaki milliyetçi-yerel sosyal bilim dönemine uyan, devletin varlığını ve "bütünlüğünü" sağlama alacak bir "kültür" milliyetçiliğidir. Bu milliyetçilik biçiminde artık antropoloji bir araç olmaktan çıkmakta, yerini "şanlı geçmiş" inşa etmeye yarayan, ulusal varlığın "ötekileri"ni öne çıkaran bir tarih yazıcılığı ve farklılıkları tarihsel malzeme üzerinden türdeşleştiren bir tarih anlayışı almaktadır. Bu tür milliyetçiliğin artık "ırkî" kaygılara ihtiyacı yoktur.[22] Devletin duyarlılığının sınırlarını, Soğuk Savaş koşullarının doğurduğu anti-komünist ve Batıcı siyasal çerçeve belirlemektedir. Bu yüzden, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren kurumsallaşmaya başlamış suya sabuna dokunmayan bir etnografya ve Marksizan etkilerden arınmış solidarist/korporatist bir sosyoloji, bu ideolojik destek için yetecektir. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu "ulusal bilim" vurgusu açısından ayrıca bkz: Kossinna, 1941.

2 Alman tarihselciliğinin en önemli temsilcileri olan Herder ve Dilthey'ın Cumhuriyet'in iktidar seçkinlerini nasıl etkilediği ve Herder'deki tarih felsefesi anlayışı içinden çıkan evrimci tarihsel kültür anlayışının onları nasıl etkilediği, I. Türk Tarih Kongresi'nde Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti ikinci başkanı Hasan Cemil (Çambel) Bey'in tebliğinden izlenebilir (bkz. Hasan Cemil [Çambel], 1932).

3 Mehmet İzzet *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat* başlıklı kitabında şöyle der: "Milliyet için beynelmileliyet şarttır. Milletin en çok diğer milletlerle karıştığı yerdedir ki millî hissin kuvvetlenmesi şeraiti ihzar edilmiş olur. Beşeriyet

yekdiğerine zıt milletlerin çarpışmasından çıkan tenafürü esvattan ibaret değildir. Beşeriyet bir ahenktir; vakide değilse bile bir ahenk olması vaciptir... Bir insan da, kendi milletini müdafaa ederek bir beşerî mefkureyi himaye eylediğine inanmakla milletine olan muhabbeti kuvvetlenir. Millî olan mefkuremizle ve harsımızla iftihar edebilmek için ona beşerî bir kıymet vermeye mecburuz" (aktaran Öztürkmen 1998: 180).

4 "...1935 yılında da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi açıldı. Artık bu fakülte ile Türk tarihi en eski çağlardan itibaren kendi dilimizde yazılmış kaynaklar yanında Sümer, Akad, Hitit, Çin, Hint, Iran, Arap, Rus, Macar, Latin, Yunan dillerinde yazılmış kaynaklardan, ayrıca Ingilizce, Almanca, Fransızca dillerinde yazılmış Türklerle ilgili araştırmalardan yararlanılacak, diğer taraftan arkeoloji, antropoloji, tarih, coğrafya bilimleri de bunlara yardımcı olacaktı. Tarih ve dil kurumları ise bu araştırmalar için programlar yapıp parasal yardım sağlayacak ve bunların yayınlarını üstlenecekti" (Çığ, 1990: 67).

5 Assuroloji adının Semitik çağrışımı, Türk Tarih Tezi'nin temel iddiası bakımından Atatürk'ü rahatsız etmiştir. Muazzez İlmiye Çığ (1990: 67), bu rahatsızlığı şöyle nakleder: "Atatürk'ün Sümerlilere, dillerinin dilimize benzemesi dolayısıyla özel bir ilgisi vardı. Bunu, bütün dünyada Asuroloji olarak adlandırılan şubeye 'bırakın şu Samileri, bölümün o adı Sümeroloji olacaktır' demekle kanıtlamıştır".

6 20. yüzyılın başlarından itibaren "kültür" kavramı, yavaş yavaş "ulus" ve "uygarlık" kavramlarının yerini almaya başlamıştır. Bu aynı zamanda Fransız İhtilâli'nden mülhem "ulusal egemenlik" kavramı yerine, belirli bir insan grubunun özgül karakterine yaslanan bir "kültür milliyetçiliği"nin ürünü olan Alman ve Italyan Birliği'nin kuruluşunu izleyen bir gelişmedir. Gustav Klemm'den başlayarak, Norveçli arkeolog Olof Rygh, Alman arkeolog ve prehistoryacılar Hans Hildebrand, Eduard Meyer, Frobenius ve Kossinna, kültürü, "ulus" ve "uygarlık" kavramlarının yerini alacak biçimde, tarihte devlet kurmuş toplumlara işaret edecek biçimde, onların geçmişlerinin arkeolojik kayıtlardan izlenmesiyle kurulan bir süreklilik, bir ortaklık ve en nihayet bir üstünlük formu olarak kullanmışlardır. Díaz-Andreu, bu nedenle 20. yüzyılın "kültür kavramının zaferine" sahne olduğunu yazar (bkz. Díaz-Andreu, 1996: 54-5).

7 Bu sözler irdelendiğinde, Türklerin artık tarihsel olarak incelenmeye değer bir millet haline geldiğinin söylenmek istendiği görülür. Dolayısıyla "tarihe katılan" bu milletin bu başarısını sağlayan özelliklerin, daha doğrusu onun da diğer "başarılı" milletlere benzer tarihî özellikleri taşıdığının gösterilmesi mecburiyeti ortaya çıkmıştır. Burada Alman geleneğinden mülhem "tarihsiz halklar (*Naturvölker*)"-tarihin öznesi "Kültür halkları (*Kulturvölker*)" ayrımı ile Hegelci tarihsel ilerleme fikrinin meczedildiği görülmektedir.

8 Burhan Belge (1936), *Ulus* gazetesindeki makalesinde, ülkede egemen ve yıkılması gereken tarih anlayışının bileşenlerinin başına, "Avrupalının elinden çıktığı için, ârilik demagojisinin zaman zaman batağına saplanan avrupasantrik ve tahrif edilmiş bir 'insanlık tarihi'ni" koymaktadır. Diğer bileşenler ise, Yahudi masalları derlemesi olan "Kısas-ı enbiya", aslında Arap millî tarihinden ibaret olan "Islâm tarihi" ve bir sülâle zihniyetine sıkışmış "Osmanlı tarihi"dir. Tabii ki Türk Tarih Tezi'nin "ötekisi" sadece Avrupa değildi. Belge'nin de belirttiği gibi, Arap ve Islâm tarihçiliği ve onun etkisindeki Osmanlı tarihçiliği, diğer ve belki de daha ciddi bir "öteki" idi. Zira Türk tarih ve antropoloji tezi öncelikle Türklerin Araplarla ve sarı ırkla özdeşleştirilmesine şiddetle karşı çıkarak, o zamanki Avrupalı ezberin bu önyargısına karşı, örtük biçimde "aslında biz de sizdeniz, sizinle aynı ırkî dairedeniz" demeye çalışıyordu.

9 Kültür Bakanı Saffet Arıkan Tez'in sonuçlarını şöyle özetliyor: "...Bir kaç yıllık uğraşma sonucunda, tarihin en karanlık köşelerini aydınlatan hakikat bulundu. O hakikat şudur: Dünyada yüksek kültürün ilk beşiği Türk ana yurtlarıdır ve o kültürü kuran ve bütün dünyaya yayanlar da Türklerdir. Arkeoloji irdellerinin her gün bir kat daha aydınlattığı bu hakikat artık bir ipotez sayılmak devrini çoktan geçirmiştir (...) 16. yüzyıla kadar bütün insanlığın, bilgi, ahlâk gibi bütün yüksek anlamları ile kültür bakımından durumu göz önüne getirilsin, bütün ulusların üstünde bulunan ulus kimdi? Eğer tarih bir misal değil de bir hakikat ise, dünya tarihinin 16. yüzyılda insanlığın bütün yüksek değerlerinin oruntağı olarak ve bir güneş gibi dünyanın gözünü kamaştırarak en yüce katlarda parlıyan varlık, Türk Ulusu idi" (aktaran İnan 1974: 30). Burada 16. yüzyılın sınır oluşturması da ilginç bir vurgudur. Bakan, Klasik Osmanlı devrinin başlamasıyla "Yüksek Türk kültür devri"nin ve "Türk Ulusu'nun üstünlüğü"nün bittiğini ima etmektedir. Bakan'ın bu vurgusu, Nâfi Atıf Kansu'nun da dikkatini çekmiştir. N.A. Kansu (1936) Bakan'ın bıraktığı yerden devam etmektedir: "Bir zaman, incelenmesi çok lüzumlu olan türlü tesirler altında, Türk kültürü zaafa uğruyor, gerileme başlıyor... Atatürk, Türk milletinin yüzyıllarca süren ters talihini yeniyor, ilerisi zengin, parlak bir tarih açıyor...". Cumhuriyet ideologlarına göre böylece Cumhuriyet Devrimi, Türk ulusunun Osmanlı devriyle kesilen yüksek tarihini kaldığı yerden devam ettirmektedir. Bu görüşe göre Osmanlı, Türklüğü adeta "tarihsiz bir halk" haline getirmiştir. 16. yüzyılın öncesine bakıldığında "tarihin öncülüğünde" görülen bu ulusu Cumhuriyet yeniden "tarihe sokmaktadır". Burada tarihli olmakla ulus olmak arasında kurulan özdeşlik de seçilmektedir. Tarihin eski devirlerinde "ulus" olarak varolan Türklük, Osmanlı ile birlikte bu özelliğini kaybetmektedir ve Atatürk Devrimi ona "ulus olduğunu hatırlatmıştır".

10 Almanlar tarafından yürütülen bu kazıların,

Aryen ırkın kurduğu büyük uygarlığın ortaya çıkarılması için başlatılması ve sürdürülmesi ilginç bir ironidir. Almanlar Hatti ve Hitit bakiyelerini, Indo-Germenlerin uygarlık adımı olarak okurken, Türkler bu kazılardan çıkanları Proto-Türklerin uygarlık kuruculuğunun ve Anadolu'ya erken gelişin kanıtı olarak okuyorlardı. Hattuşaş kazıları 1907 yılında başlamıştı. 1915'de Çek bilim adamı Bedrich Hrozny Hattuşaş'ta gün ışığına çıkarılan tabletlerin dilini çözdü. Bu dil, bir Hint-Avrupa diliydi. Böylelikle Hititler üzerindeki Germenik ilgi yoğunlaşmaya başladı. Ilgi sahiplerinden büyük kısmı, Hitit uygarlığının, onların Hint-Avrupa kökenli olmaları nedeniyle büyük bir uygarlık olduğunu savunuyorlardı. Dil, aynı zamanda Indo-Germenik ırkın da işaretiydi (bkz.Lerner, Meacham ve Burns, 1993: 41). Türk Tarih Tezi, dil-ırk ilişkisinde dilin yerini Türkçe'yle değiştirdi (dil-ırk ilişkisine ait bir temellendirme olarak bkz. Tankut, 1943) ve Hitit dönemine ait iskeletlerin analiziyle onların "Alpin ırk"tan oldukları ilân edilerek, bu kez antropolojik kanıtla tez güçlendirildi. Bazı Avrupalı bilim adamlarının (Pittard ve Osten gibi) bu bulguya dayanarak yapılan kimliklendirmeyi desteklemesi, Türk Tarih Tezi'ne güveni arttırdı. Böylelikle Almanların kurduğu ırkçı hipotez olduğu gibi ödünç alınıyor, ama özne değişiyordu. Bu "sahiplenme" yarışında ön almak için Atatürk'ün 1931 yılında Paris'te yayımlanmaya başlayan *Revue Hittite et Asianique* dergisini himayesine alması dikkat çekicidir (Çığ, 1990: 67).

Bunun gibi, daha uzak bir halk olan Etrüskler konusunda dahi hem Almanlar tarafından hem de Türk Tarih Tezi'ni savunanlar tarafından benzer bir "sahiplenme" teşebbüsü vardır. Etrüsklerin Türklüğüne yahut Anadolu kökenli oluşuna, II. Türk Tarih Kongresi'nde özellikle eğilinmiştir (bkz. Brandenstein, 1943a, 1943b; Iacopi, 1943). Bu iddiayı son zamanlara kadar getiren ise Adile Ayda (1971, 1985) olmuştur. Aynı iddianın daha önce Almanlar tarafından ileri sürülüşü ise, yine ilginç bir ironidir (örneğin bkz. Kannengiesser, 1905).

11 Tarihçilerin Türklerle Moğolları bir saymalarına yol açan hatalı bakış açısına karşın "...diğer sahalarda tetkiklerde bulunanlar [yani antropologlar] Türklerle Moğollar arasında ırkî bir münasebet olmadığını farketmişlerdir. Bunlardan Vésale Cenevizlilerle Türkleri ve Grekleri bir tutuyordu. O zat her milletin de yuvarlak kafalı olduğunu müşahade etmişti. Cuvier ise Türkleri *stiko Tatar* adı altında beyaz ırka bağladı. En yeni bir etnoloji kitabı olan Lestor ve Millot'nun eserinde Moğolların antropolojik tarifi[ne (...) uyan] ...tipte insana Balkanlarda, Anadolu'da, hattâ belki Orta Asya'daki Türkler arasında bile çok seyrek tesadüf edilir. Moğol istilâları zamanlarındaki büyük ölçüde ihtilâtlar [karışmalar] bu antropolojik evsafı Avrupa ortalarına ne kadar götürdü ise, Türk yurduna da ancak o nispette sokabilmiştir" (Günaltay ve Tankut 1938: 26).

12 Sümerlerin "[b]ıraktıkları heykel ve kabartmalarda görüldüğü veçhile, Kengi halkı, yani Sümerler, orta boylu, tıknaz bedenli, geniş alınlı, dolgun çehreli, büyük burunlu, büyük ve çekik gözlü, kısa ve geniş boyunlu brakisefal insanlardı. Kafaları çıkıntılı olup, düz bir ense ile bedene merbut bulunuyordu. Burunları da Türkler gibi iri; çıkıntılı; ve gaga burun olmaktan ziyade, az seçilen çehreyi uzatıyordu. Bu cismanî vasıfları haiz tipler Anadolu'nun her tarafından bugün de görülmektedir" (Günaltay ve Tankut 1938: 21-22).

13 "Ön Asya'nın *Yafetit* denilen bu ilk temdinci [uygarlaştırıcı] halkına ait olarak bugüne kadar bulunan kafataslarının brakisefal, bünyesi malûm olan dillerinin de iltisakî [bitişken] oluşu, dinlerinin Orta Asyalı diğer kavimlerin tabiat kuvvetlerini takdis esasına müstenit bulunuşu ve nihayet hepsinde mabut *Teşup* ile mabude *Hepa*'nın müşterek oluşu menşelerinin ittiadını göstermektedir" (Günaltay ve Tankut 1938: 23).

14 "...Mısır'da *Abydos*, *Negade*, *Gerze* ve *Harage* gibi mezarlıklarda yapılan hafriyat, Milâttan önce beşinci binde Mısır'ın geniş kafalı (Brakisefal) insanlar tarafından istilâ edilerek burada ikinci eneolitik medeniyeti kurmuş olduklarını meydana koymuştur" (Günaltay ve Tankut 1938: 23).

15 Kültür Bakanı Saffet Arıkan, DTCF'yi açarken yaptığı konuşmada, Türkiye'deki tarihin siyasal etkenlerle çerçevelenmiş Batı tarih kitaplarının çevirisinden ibaret gördüğü tarih kitaplarının "Türk'ü ikinci derecede, Mongol tipinden bir yaratık" olarak gösterdiğini söylüyor ve bu tespitin yaygınlık kazanmasında sadece Avrupalı tarihçilerin suçlu sayılamayacağını belirtiyordu. Osmanlı ve Selçuklu Türkleri de suçlu idiler (!): "..Meselâ Osmanlı Türkleri ve ondan önceki Selçuk Türkleri, bu topraklara geldikleri zaman, dedelerinin kurdukları varlıklar içine girdiklerini ve kendilerini kucaklayanların *ayni ırktan* kardeşler olduklarını düşünmediler bile..(a.b.ç.)" (aktaran Inan 1974: 30). Bir Fakültenin açılış töreninde serdedilen ve Prusya tarih okulunun ulus anlayışında bile görülmeyen derecede bir 'aşkın bilinci' ulusa atfeden, böylelikle ulusu toplumsal bir olgu ve varlık olmaktan tamamen çıkaran böylesi mantıkdışı görüşler bir yana, "Mongol tipinden bir yaratık" türünden ve kelimenin tam anlamıyla ırkçı tasvirlerin, o zamanki bilim heyeti ve devletin en yüksek ricali önünde ifade edilebilmesi gerçekten düşündürücüdür. Bu durum, iktidar seçkinleri ve egemen bilim çevreleri arasında anılan konularda geniş bir mutabakatın söz konusu olduğuna delalet etmektedir.

16 Dönemin Kültür Bakanı Saffet Arıkan, Fakültenin açılış töreninde yaptığı konuşmada bu özelliği şu sözlerle vurguluyor: "..Kültür işinde ana kaynağın tarih olduğu kanaatidir ki, bu alanda çalışmaya çok önem verdirdi..." (aktaran Inan, 1974: 29).

17 Dönemin resmî tezini oluşturanlara göre bu kabuller bilimsel yollardan kanıtlanmış ve des-

teklenmiş, deneysel bilgiye dayanan tümevarımsal sonuçlardır. Ancak, dönemin bilim tarihi bunun aksini söylemektedir. Varılan sonuçlar büyük ölçüde ideolojiktir ve önceden belirlenmiştir. "Irkî ayniyet vardır" diye yola çıkılıp ulaşılan sonuçlar, ister istemez bunu teyit eder niteliktedir. Teze şüpheci bir açıdan yaklaşanlar ise derhal aforoz edilmiş ve bilim çevresinden uzaklaştırılmıştır. Bunun en dramatik örneği, I. Türk Tarih Kongresi sırasında "Orta Asya'da kuraklık" tezinin jeolojik ve coğrafî kanıtlardan yoksun olduğunu söylemeye cüret eden Zeki Velidî Togan'ın başına gelenlerdir. Togan, gördüğü şiddetli tepki sonucunda ülkeyi terketmek zorunda kalmıştır. Fuat Köprülü gibi tezi açıkça desteklemeyip sessiz kalan bazı tarihçiler ise, bu gibi işlerin havale edildiği dönemin Millî Eğitim bakanı Dr. Reşit Galip tarafından açıkça tehdit edilmiş, öğrenciler de yine aynı kişi tarafından bu gibi hocalara karşı kışkırtılmıştır.

18 İkinci Dünya Savaşı'nın arifesinde Türkiye'de resmî tarih anlayışının Almanya'dan mülhem bir kavramsal çerçeve ile iyiden iyiye sarmalanmaya başladığı, uygarlık yaratıcı halklardan biri olma iddiasının, yavaş yavaş Alman "kültür yaratıcı halklar" kavramıyla yer değiştirdiği ve "kültür yaratıcılığı" kavramının da "ırk" önkoşuluna bağlanıp, kültür-ırk ilişkisinin açık-seçik bir biçimde ifadę edildiği görülmektedir. Bu yaklaşım, Alman teorisyenlerinden Ervin Baur'un (1943: 10-11) şu sözleriyle karşılaştırılabilir: "Kültür sahibi bir milletin ırkları arasında, zamanla vuku bulan her değişiklik, bu milletin kültüründe ve bu kültürün şekil ve derecesinde de, büyük ölçüde değişikliği mucip olur. Irk bakımından yapısı şiddetle bozulan bir milletin, kültürü de bozulmaya mahkûmdur".

19 Yazarın Ermeni asıllı olması, kendi tezlerinin sıhhati bakımından, bu tespiti zorunlu kılmaktadır.

20 Kitap yayımlandığında Afet İnan Türk Tarih Kurumu'nun asbaşkanıdır ve kitabın yayımlanışı, büyük ölçüde Afet İnan'ın kurum içindeki nüfuzunun bir sonucudur. Bunda TTK'nın Atatürk tarafından sağlanmış özerk yapısının kurumu iktidar karşısında görece bağımsız kılışının etkisi de bulunuyor olsa gerektir.

21 Bir tarafta Soğuk Savaş koşullarının etkilediği ve güçlendirdiği "milliyetçi-yerel bir sosyoloji"nin etkisi, özellikle sosyal antropoloji-etnoloji alanındaki evrenselci-nesnel yaklaşımların önünü keserken, öte tarafta Almanya'nın yenilgisiyle birlikte "ırk paradigması"nın gözden düşmesi sonucunda fizikî antropoloji himayesiz kalıyordu. Yani ırkçılıktan dönülmesi, Türkiye'de sağlıklı bir sosyal bilim ve tarih yaklaşımının doğmasına zemin hazırlamamış, bu kez Soğuk Savaş koşullarının beslediği Türk-İslâm sentezine uyan milliyetçi yaklaşımlar yaygın kabul görmeye başlamıştır. Belirli ölçülerde Osmanlı geçmişine yaklaşma ve "Altın Çağ"ı o geçmişin içinde arama eğilimi, bu çerçevede İslâm-öncesi tarih içinde eski Anadolu tarihinin bir referans olarak değerinin kalmaması ve arkeolojinin Türkçülük yerine Batıcılığı besleyen bir toplumsal-bilimsel zeminden beslenmeye başlaması, bu sonucun doğmasındaki ana amiller olarak gösterilebilir.

22 İkinci Dünya Savaşı'nın başlarında örtük destek verilen faşizan eğilimlerin 1944'de "Irkçılık-Turancılık Davası" adı altında kovuşturulması ve bu eğilimdeki (Z. Velidi Togan, Alparslan Türkeş, Fethi Tevetoğlu, Nihal Atsız, R. Oğuz Türkkan gibi) önde gelen bazı kişilerin görünüşte de olsa mahkeme edilmesi, bu keskin dönüşümün ilk işaretlerindendir. Bu hem savaşın kazanmakta olan taraflarından Sovyetler Birliği'ne bir "iyiniyet mesajı" hem de dünyada savaşı kaybetmekte olan Almanya'nın bayraktarlığını yaptığı ırkçı paradigmanın iflâs ettiğinin kabulü anlamına gelmekte, rejimin bu "yan desteği" böylelikle tasfiye edilmektedir.

1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları

ORHAN KOÇAK

"Avrupa medeniyeti, eşsiz güzellikler ve ahlakî zevkler yönünden de üzerimizde olumlu etkiler yapacaktır. *Fakat bu etkiler, bize Acem'den geçen felsefî, ahlakî ve estetik zevkleri yıkmağa çalıştığı ölçüde faydalıdır.* Yıktığı zevkin yerine kendisi geçmeğe kalktığı anda, bu iki medeniyetin zevki de zararlı olur. Bir milletin güzellikle, ahlak ve felsefe ile ilgili zevkleri kendine özgüdür. Bunları asla dışardan alamaz." Ziya Gökalp'in bu cümleri, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kültür politikalarının ardındaki temel itiyi de verir. Yetmiş yıllık bir süre içinde hükümet politikalarında şüphesiz bazı dalgalanmalar olmuş, 1940'larda Hasan Âli Yücel'in maarif vekilliği döneminde Gökalp'inkinden kısmen farklı bir çerçeve de belirmiştir; öte yandan geniş anlamda kültürel *duruma* değil de bu politikaların kendilerine bakıldığında, bütün belirleyici kavramların 1922-50 yılları arasında oluşturulduğu, önemli çatışma ve çözümlerin bu yıllarda sahnelendiği de görülebilir. Daha sonraki yönetimlerin bu politikalara müdahalesi, ya 1950'lerde ve 1960'larda olduğu gibi "politikasızlık" (kendiliğinden oluşumlara göz yummak) ya da 1970'lerden sonra olduğu gibi eski formülleri yeni bileşimler içinde ("Türk-İslâm sentezi") sunmakla sınırlı kalacaktır. 1922-50 dönemi içinde de iki farklı evre seçilebilir: 1923-38 ve 1939-50. İlk evreyi, biraz basitleştirmek pahasına, "din vurgusu *kısmen* kaldırılmış Ziya Gökalp" formülüyle tanımlayacağız; ikincisiyse, üzerinde daha çok anlaşılmış bir formülasyonla, "hümanist kültür" dönemi olarak adlandırılmıştır. İlk evre daha çok bir tasfiye dönemi olarak görülürse eğer, ikincisinin de göreli bir restorasyona sahne olduğu söylenebilir. Öte yandan, 1922-38 yıllarında kurulan temel, daha sonraki restorasyonun da sınırlarını belirlemiştir; bu açıdan 1938-50 dönemi de "Ziya Gökalp artı Hasan Âli Yücel" formülüyle özetlenebilir (1970'lerdeki CHP hükümetleri de bu politikayı "ulusal kültür" adı altında uygulamaya çalışacaklardır).

Şunu da vurgulamalıyım: 1923-38 ve 1938-50 arasında izlenen kültürel politikalar, kısaca "Kemalizm" terimiyle anılan sistemin hem kurucu bir yapısal *öğesi*, hem de tinsel düzlemdeki *görüntüsüdür*. Başka bir deyişle, Kemalist siyasal sistemle bu kültürel politikalar arasında hem bir tamamlayıcılık ilişkisi hem de bir temsil ilişkisi vardır: Siyasal sistem, tümüyle -hatta büyük kısmıyla- bu kültürel politikalara indirgenemez, onları aşan, onlarla çelişen başka öğeleri vardır; ama sistemin kendini düşünme, hissetme ve

sunma tarzını bu politikalar belirlemiştir. Öyleyse burada ayrıştırdığımız iki kültürel dönemin (1923-38 ve 1938-50) Kemalizmin iki imgesini, iki yüzünü verdiğini de söyleyebiliriz.

Aşağıda, Ziya Gökalp'in "Millî Hars ve Garp Medeniyeti Sentezi" fikriyle bütün bu dönemler boyunca kültür politikaları üzerinde etkili olduğunu ve bu etkinin beklenmedik anlar ve yerlerde bile ortaya çıktığını göstermeye çalışacağım. Ama Gökalp'in büsbütün yeni bir program çıkarmadığını, Osmanlı toplumunun son yüzyılında beliren bazı eğilimleri daha sistemli bir çerçeve içinde toplamakla kaldığını da göreceğiz. Etkisinin yaygınlığı da buna bağlıdır: Kendisininkiler de dahil bazı tikel savların veya programların ötesinde, hepsinin içinde yer aldığı ve birbirine karşı konumlandığı *tartışma çerçevesinin bütününü* belirlemiştir Gökalp. Öyle ki, ona karşı olanlar bile ona gönderme yapmak zorunda kalmışlar, ondan habersiz olanlar bile farkında olmadan kendilerini onun çizdiği çerçeve içinde söyleşirken bulmuşlardır. Bu yazıda başlı başına Gökalp'in tezlerinin bütününü değil, sadece kültür politikası alanında Cumhuriyet'e miras bıraktığı çerçeveyi konu alacağım. Örneklerimi de daha çok edebiyat ve özellikle şiirle ilgili tartışmalardan alacağım: Temel karşıtlıklar, en belirgin ifadelerini bu alanda bulmuştur.

Öte yandan, içerdiği politikalarla birlikte bu tartışma çerçevesi, bir kültürel *durumun* ya da bağlamın içinde anlam kazanıyordu, bağlamın taleplerine, gerilimlerine ve yetersizliklerine verilmiş bir karşılıktı. Kısaca betimlemek gerekiyor bu bağlamı.

TARİHSEL GECİKMİŞLİK

Cumhuriyet'in kültür politikaları, derin bir tedirginlikle ve bu tedirginliğe karşı geliştirilen psikolojik, düşünsel ve kurumsal savunma mekanizmalarıyla belirlenmiştir. Tedirginliğin kaynağında bir "tarihsel gecikmişlik" duygusu vardır ve sadece Türkiye'ye özgü de değildir, modernliğin sahnesine İngiltere ve Fransa'ya oranla geç çıkan bütün toplumlarda derece derece hissedilmiştir. Gecikmişliğin dereceleri ve biçimleri vardır ve hissedilme, adlandırılma ya da gizlenme biçimleri farklıdır. Yine de çoğu kez bir *zaman çarpılması* algısıyla belirir bu duygu; tarihsel özne bir türlü kendi çağına, kendi ânına denk düşemiyordur.[1] Şüphesiz, *bozulma* bilinci, Osmanlı toplumunda Kanuni döneminin hemen ardından ortaya çıkmıştı. Ama hükümdara sunulan layihalarda dile gelen bu bozulma, bir *döngünün*, bir tür devr-i daimin aksamasıydı; 19. yüzyılda hissedilmeye başlanan çarpılmaysa *doğrusal* bir zaman çizgisi üzerinde ortaya çıkan ve dolayısıyla onarılmaz bir geç kalmışlık duygusuyla birlikte gelen bir denksizlik bilincidir. Tanzimatın başvekillerinden Fuat Paşa'nın babası Keçecizade İzzet Molla'nın "Öyle bir mevsim-i baharına geldik ki alemin / Bülbül hamuş havz tehi gülistan harab" [bülbül susmuş, havuz boş, gül bahçesi harap] beyti bu yeni gecikmişlik duygusunun erken ifadelerinden biri olarak görülebilir. Bu duygunun 1878 yenilgisinden, Balkan Savaşları'ndan ve Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bir kimlik bunalımına dönüşmesi de beklenebilirdi. 1927'de, Darülfünun hocalarından, Lev-Bruhl'ün öğrencisi Mehmet İzzet, "Türk ırkını", tarih sahnesindeki rolüne geç kalan bir aktöre benzetecektir: "O halde Türk ırkını, o dünya tarihi sahnesine gireliden beri [ayırt eden belirgin özellik] 'kavi olmak, hakim olmak' iradesinden ibarettir denilebilir. Fakat ben tarihî mukaderrata inanlardan değilim, ırkların rollerini peşinen ezberlemiş oyunculardan ibaret olduklarını kabul edemem. Her sahnede olduğu gibi tarih sahnesinde de rolüne geç kalan, yahut şaşırıp beceremeyen aktörler olduğunu görüyorum" (Kaplan, 1981a: 208).[2]

"Tarih sahnesi" düşüncesi, bu sahnenin

aktörlerinin (kavimler, uluslar, kültürler, uygarlıklar) sadece savaş meydanlarında değil, manevî alanda da karşı karşıya geldiği ve birbiriyle kıyaslandığı anlamına gelir. Bu, geç kalmış olan için, acizleştirici bir endişe demektir. Endişeyi hissedenin endişe kaynağıyla yüzleşebildiği berraklık anları, en azından metinsel düzlemde, enderdir. *Millî Edebiyat* akımının (1911) kurucularından, şair, eleştirmen ve politikacı Ali Canip Yöntem'in Mehmet İzzet'in yazısıyla aynı tarihlerde yayımlanan "Edebiyat Tedrisatının Yeni Veçhesi Çocukları Kozmopolit Yapar mı?" başlıklı yazısı, sırf başlığıyla bile, böyle görece berrak bir yüzleşmenin ürünü gibi görünüyor:

"Bugüne kadar liselerimizde edebiyat derslerini hemen hemen yalnız mahallî eserler işgal ediyordu. Çocuklarımızın bedîî vicdanına ait sahayı aşağı yukarı Sinan Paşa, Fuzulî, Bâkî, Nef'î, Nedim... ve bol bol Halid Ziya ve Tevfik Fikret'le arkadaşları, nihayet daha yeni muharrirler ve şairler dolduruyordu. Lise talebesi için bir Homèros, bir Virgil, bir Shakespeare, bir Goethe, bir Corneille, bir Racine ve ilh... meçhuldü. Eğer muallim garp edebiyatlarına vâkıfsa -program haricinde- ecnebi muharrir ve şairleriyle eserlerinden bahsedebilirdi. Son muaddel [tadil edilmiş] program ise 'cihan edebiyatlarına' ait metinlere geniş bir yer ayırmış oldu. Artık Türk çocuğu Yunan, Latin, İngiliz, Alman, Fransız, İtalyan edebiyatlarına ait metin tercümeleriyle yüz yüze gelecektir. *İtiraf etmeliyiz ki, bu yazılar, mahalli mahsullerimize her nokta-i nazardan fâiktir* [üstündür]. Henüz yetişmekte olan bir genç, bu faikiyete meftun olup 'milliyet'inden manen tebaüd etmez mi [uzaklaşmaz mı]? Daha sarih bir tabirle edebiyat tedrisatının yeni veçhesi çocuklarımızı kozmopolit yapmaz mı?..." (Kaplan: 1981 b, 135).

Yöntem'in kendi yanıtı, "hayır, yapmaz" olacaktır. Ama bu noktada sorunun kendisi, olası yanıtlarından daha önemlidir. Böyle bir sorunun açıkça sorulmuş olması, "tadilat"ın bir endişeyle, demek bir *içsel* çatışmayla birlikte ortaya çıktığını gösterir. Yerli edebiyatla "cihan edebiyatları" arasında bir karşılaştırma olmuş ve bu karşılaştırma "her açıdan" yabancı ürünlerin lehine sonuçlanmıştır. Bunun, 20. yüzyıl başlarına gelindiğinde çoktan yapılmış bir karşılaştırma olduğu da belirtilmeli: Son yüz elli yıl içinde Avrupa karşısında alınan askerî ve siyasal yenilgiler, çok geçmeden bir kültürel mukayese/asimilasyon sürecini de başlatmıştır seçkinlerin zihninde. Yenik düşenin konumundan yapılan bir karşılaştırmadır bu; yenilgi, yenen tarafın *model*, yenilen tarafınsa öğrenci, izleyici, kısaca kopya konumuna yerleşmesiyle sonuçlanmıştır (bu açıdan, Yöntem'in yazısında Avrupa edebiyatının "cihan edebiyatı" olarak tanımlanması anlamlıdır). Her karşılaştırma, model karşısında kaygılı bir yetersizlik duygusuyla belirleniyordur. Çatışmanın içsel (dolayısıyla fantastik) bir boyutu olduğunu vurgulamak gerekir: Sadece bir dış düşman karşısında duyulan gerçekçi korku değildir söz konusu olan: Düşman, aynı zamanda bir model (erişilmesi gereken *ideal*) olarak da içleştirilmiştir bu süre içinde; öyle ki, Millî Mücadele'nin önder ve kadroları, kendi iç dünyalarında da temsil edilen, o iç dünyanın bir yönünü oluşturan bir "düşmana" karşı, başka bir deyişle *kendilerine karşı* mücadele ediyorlardır.[3]

Bu içsel bölünmenin sancısına -ki "Batılı" ya da "evrenselci" norm ve kavramlar içleştirildiği ölçüde daha da keskinleşecektir ve edebiyatçılarda ve dönemin kültürel elitinde bu içselleştirme daha belirgindir[4] - Batılı modeller karşısında bir çaresizleşme ya da daha doğru bir deyişle bir çocuklaşma da eşlik eder. Tanzimat'tan sonra Osmanlı kültürel geleneğinin (özellikle de edebiyatın) yeni, Batılı biçim ve türler uğruna terk edilmesi, Osmanlı edebiyatçılarını, bir an içinde, bir tarihsel an içinde, eski ve ihtişamlı bir kültürel mirasın emanetçileri olmaktan çıkarmış, sade-

Kemalist kültür politikasının özgün ve öncü figürü Hasan Âli Yücel, Batılılaşma-uygarlaşma ve ulusallaşmayı tutarlı bir süreklilik içinde görüyordu. Yücel'in çizgisi, Batılılaşma-modernleşme ile komünizm tehlikesi arasında bir bağ kuran sağ söylem tarafından ise günah keçisi yapılmıştır.

ce düşünmeyi ve yazmayı değil, davranmayı ve hissetmeyi de yeni yeni öğrenmeye çabalayan ergenlere dönüştürmüştü. Darülfünun Batı Edebiyatı Tarihi müderrisi Yusuf Şerif (Kılıçel) 1924'te "Avrupa Edebiyatı ve Biz" başlıklı bir yazıda bunu şöyle açıklamaya çalışır:

"Bir eser yazmak istedikleri zaman şe'nî hayatın mevludu [geçek hayatın ürünü] olan samimi şahsiyet, zihniyet ve hassasiyetlerini bir tarafa bırakarak, Arap ve İran âsârının kendilerinde doğurduğu sun'î, kitabî zihniyet ve hassasiyet vasıtasıyle düşünmeğe ve hissetmeğe öteden beri alışmış olan muharrirlerimiz, Avrupa edebiyatını da ruhlarının sun'î, kitabî kısmiyle tetebbu ve taklit ettiler. Halbuki garp edebiyatının romantizm devrinden itibaren başlıca vasf-ı mümeyyizi bütün ilhamını şe'nî hayattan almak istemesidir. Bizim edibler ise ancak bu devrin [Romantizmin] edebiyatını tanıyabilmişlerdi. Bu edebiyat yerine bir dereceye kadar kitabi mahiyette olan klasik Fransız edebiyatını tedkik etmeğe teşebbüs etselerdi, belki daha fazla muvaffak olurlardı. Muasır garp âsâr-ı edebiyesinden edilecek yegane istifade garp üdebâsının bütün ilhamlarını millî hayattan ve şahsî hissiyattan ne suretle iktibas ettiklerini öğrenmekten ibaretti. Biz böyle yapmadık: Onların tarz-ı tefekkür, tarz-ı tahassüslerini almak istedik ve onun için sönük kopyacı vaziyetinden kurtulamadık. Avrupa edebiyatını bu suretle taklit etmenin en fena bir taklit olacağını idrak etmedik. Kelimelerle oynamaktan korkmasaydım, derdim ki, taklide müsait olmayan bir edebiyatı en mükemmel bir surette taklit etmek onu katiyen taklit etmemekle mümkün olur. Fakat adem-i muvaffakiyetimizin sırrını ancak bu noktada aramak doğru değildir. Garp edebiyatıyle kesb-i ünsiyet etmemiz nisbeten yenidir [...] Maatteessüf en basit fikirleri keşfetmek zamana müte-

vakkıftır: "Bir şey olabilmek için iyi kötü benliğini muhafaza ve onunla iktifa etmek lâzımdır" fikrî pek basit görünüyor. Öyle olduğu halde bu düsturu ancak otuz, kırk yaşına geldikten sonra takip edebiliyoruz. Edebiyatımızın da sinn-i rüşde [reşitlik yaşına] vâsıl oluncaya kadar, okuduğu parlak cümleleri cılız yazıları arasına sıkıştırmak istiyen bir mübtedi [yeni başlayan] mevkiinde kalması zaruri idi. Ne denirse densin, şark ile garp arasında bin dört yüz senenin açtığı bir uçurum vardır" (Kaplan, 1981b: 199-201).

Edebî etki sürecini teknolojikleştirmesine ("ne suretle") ve Romantizmi de sadece akımın kendi hakkındaki iddiasına ("samimilik") indirgemesine rağmen, önemli sezişler içeren bir pasaj: Öznenin kendisiyle özdeş olması, kendinden ibaret olması gibi "pek basit görünen" bir durumun bile ancak öğrenim ve deney sürecinin ürünü olabileceğini, başka bir deyişle kendiliğindenliğe ve içtenliğe erişmek için önce kendiliğindenlik ve içtenlikten uzaklaşılmış olması gerektiğini ister istemez teslim ediyor gibidir yazar. Öte yandan, "kelime oyunundan korktuğu" için geri durduğunu söylediği kelime oyununda, belki farkında olmadan, kendi bilinçli ironisinin de ötesinde kalan bir nesnel ironiye işaret etmektedir: Romantizm gibi "taklide gelmez" bir edebiyatı taklit etmenin en iyi yolu onu hiç taklit etmemektir önermesi, çağdaş -o dönem için postromantik- Batı edebiyatı karşısında yeni Türk yazarının çifte açmazını da tanımlar: Osmanlı edebiyatında, mutlak bir özgünlük iddiası güderek taklitten kaçınmak, bir zevk düşüklüğü, bir edebiyat ayıbı olarak görülür ve özgünlük de ancak bir metinlerarası çerçeve içinde anlam kazanabilirdi; oysa şimdi, Türk yazarı taklidin büsbütün ötesinde bir mutlak özgünlük peşine düşüyor ama ona özgünlüğün çerçevesini veren de yine bir dış model oluyordu. Taklit, kendi olumsuzlanışının içinde bile, Türk kültürünün kaderi olmuş gibiydi.

Şüphesiz, içsel bölünmeyi onarmaya, mutsuz bilincin sancısını gidermeye ya da hafifletmeye yönelen programatik çabalar da aynı süreçte ortaya çıkacaktı. Ziya Gökalp'in "hars ve medeniyet sentezi" programı da bu ihtiyaca cevap veriyordu.

"HARS VE MEDENİYET"

Taha Parla, Gökalp'in "tam bir uyum teorisyeni" olduğunu vurgular (1989: 38). Gökalp'in düşünsel etkinliğini kurduğu 1912-24 döneminde de sancılı bir uyum ihtiyacı vardı: "Batı gibi olmak" ile "kendimiz olmak" arasındaki uyum. Ulusal kültür ("hars") ile uluslararası uygarlık sentezi, bu ihtiyacı hem adlandırıyor hem karşılıyordu. Ama sadece bu kadar da değil: Bir sentezin tasarlanabilmesi için önce gerçekliğin antitetik niteliğinin kaydedilmesi gerekir - Gökalp'in kuramı, "uyumcu" (organizmacı) doğasına rağmen, Osmanlı toplumunda Tanzimat'tan sonra beliren kültürel kutuplaşmaları vurgulamaktan, hatta bunlara Tanzimat öncesine uzanan bir soykütüğü çıkarmaktan geri durmuyordu.

Gökalp'e göre hars ulusal, medeniyetse uluslararasıydı. Bir toplumun "bütün fertlerini birbirine bağlayan, yani kişiler arasındaki uyumu sağlayan kurumlar hars kurumlarıdır [...] Bir cemiyetin üst tabakasını başka cemiyetlerin üst tabakalarına bağlayan kurumlar ise medeni kurumlardır" (1995: 11). Medeniyet, bilinçli, yöntemli ve bireysel çabaların ürünüydü, dolayısıyla "sun'i" idi; hars ise tıpkı doğa gibi kendiliğinden oluşuyordu: "Medeniyet, usul vasıtasıyla ve ferdi iradelerle vücuda gelen içtimai hadiselerin mecmuudur [...] Harsa dahil olan şeylerse, usul ile, fertlerin iradesiyle vücuda gelmemişlerdir, sun'i değillerdir. Nebatların, hayvanların uzvi hayatları nasıl kendiliğinden ve tabii bir surette inkişaf ediyorsa, harsa dahil olan şeylerin teşekkül ve tekâmülü de tıpkı öy-

ledir [...] Medeniyet usulle yapılan ve taklit vasıtasıyle bir milletten diğerine geçen mefhumların ve tekniklerin mecmuudur. Hars ise hem usulle yapılmayan, hem de taklitle başka milletlerden alınamayan duygulardır" (1976: 26, 29).[5]

Gökalp'e göre, Türklerin yaşamında hep bir hars-medeniyet ikiliği olmuştu: "Çok eskiden, Çin medeniyetinden kurtulup İran medeniyetine girmişti" (1995: 14). Selçuklularda, Türk harsı ile İran medeniyeti arasındaki gerilimi Yunus Emre ile Mevlana karşıtlığı temsil ediyordu: "Yunus Emre'nin ilahileri, bütün Anadolu Türkleri arasında vicdan birliği sağladığı yani insanları birbirine bağladığı için bir hars hareketiydi. Oysa Mevlana'nın şiirleri, Anadolu'da olduğu gibi İran ve diğer İslâm ülkelerinde de üst tabakaları birbirine bağlayıcı etki taşıdığı için bir medeni cereyandan ibaretti [...] Osmanlı Devleti'nin kurulduğu dönemde, Anadolu'da Türk harsı ile İran medeniyeti, yani *Türkçülük* ile *taklitçilik*, bu şekilde çarpışmaktaydılar [...] Şimdi ise İran medeniyetinden kurtularak Avrupa medeniyetine giri[li]yordu. Bunun anlamı ise şudur: İslâmiyetten önceki Türk harsı Çin medeniyetiyle çarpışıyordu. İslâm devrinde, İran ve Arap medeniyetiyle çarpıştı; bundan böyle ise Avrupa medeniyetiyle çarpışacak demekti" (1995: 11, 12, 14).

Böyle mutlak bir ikilik ya da karşıtlık fikrinin herhangi bir sentezi imkansızlaştıracağı düşünülebilir - ama Gökalp, bazı iç tutarsızlıklar pahasına da olsa, bu zorluğun çevresinden dolaşabiliyordu. "Bugün Garp medeniyetini kabule mecburuz," diye yazıyordu 1922'de *Yeni Gün* gazetesindeki makale dizisinde:

> *Kabul etmediğimiz takdirde Garp devletlerinin esiri olacağız. Garp medeniyetine hakim olmak yahut Garp devletlerine mahkum olmak, bu iki şıktan birini kabul mecburiyetindeyiz. Bugün artık şu hakikat anlaşılmıştır: Avrupa'ya karşı hürriyetimizi ve istiklalimizi müdafaa edebilmek için, Avrupa medeniyetini iğtinam etmemiz [yağmalamamız, bir ganimet olarak ele geçirmemiz] lazımdır. Avrupa medeniyeti, müsbet ilimlerden ve sınai tekniklerden, içtimai teşkilatlardan ibarettir. Vaktiyle Avrupa'dan "Nizam-ı Cedit" asker mektebi almamış olsaydık bugün Anadolu'yu düşmanlarımıza karşı müdafaa edebilecek miydik? Avrupa'nın kuvveti, yegane faikiyeti medeniyetindedir. Müslümanları mağlup etmesi ve bütün cihana hakim olması yalnız medeniyeti sayesindedir (1980: 40).*

Gökalp'in muhakemesinin iç tutarsızlıkları açıktır: "İlahî bir muvaffakiyetle" hep doğruyu bulan, "asla hataya düşmeyen" ulusal hars, nasıl olmuştur da "Garp medeniyeti" karşısında kendi doğru yolunu bulmayı başaramayıp yenik düşmüştür? Batı uygarlığı karşısında yenik düşenin aslında kültür değil de yine bir başka uygarlık ("Arap-Acem medeniyeti") olduğunu söylemek, bu çelişkiyi tam olarak gidermediği gibi, *Gökalp'in kavramlaştırmasının çerçevesi içinde sorulması gereken* daha temel bir soruyu, Gökalp ve izleyicileri tarafından açıkça seslendirilmemiş olan daha huzursuz bir soruyu da zorunlu olarak gündeme getirir: Türk harsı, neden hep başka medeniyetlerin ("Çin", "Acem-Arap", "Avrupa-Garp") dairesi içine -ve hakimiyeti altına- girmek zorunda kalmıştır? Ve kendini rahat hissedeceği bir medeniyet çemberini neden hiç bulamamıştır? - Böyle bir sorunun anlamlı biçimde yanıtlanamayacağını, çünkü şimdi'nin kavram ve sorularını geçmişe mal ettiğini öne sürmek mümkündür: Gökalp'in hem metni ("medeniyet" ve "hars" terimleri) hem de alt metni (beka kaygısı) Osmanlı Devleti'nin çöktüğü 1878-1918 döneminin ürünüdür; "medeniyet" ve "hars" gibi kurgular -ve bu ikisi arasında bir karşıtlık olduğu düşüncesi- sosyal teoriye 19. yüzyılda hakim olan organizmacı paradig-

mayla ("uzviyetçilik") ve sosyal Darwinizmle birlikte ortaya çıkmıştır. Ama bütün bunlar, Gökalp'ın düşünüşünün kendi kavramsal çerçevesi içindeki tutarsızlığını ortadan kaldırmaz.

Gökalp, çelişkiyi aşmak için medeniyetin kapsamını daraltma yoluna gitmiştir: *Yeni Mecmua*'da Eylül 1918'de yayımlanan "Hars ve Medeniyet" yazısında, "medeniyetin hakiki unsurları[nın] müsbet ilimlerle, ilim, teknik ve *sanatlar*" (1995: 15) olduğunu belirtir; 1922'de *Yeni Gün*'de çıkan "İnkılâpçılık ve Muhafazakarlık" yazısındaysa "Avrupa medeniyeti, müsbet ilimlerden ve sınai tekniklerden, içtimai teşkilatlardan ibarettir" (1980: 40) diyecektir. "Avrupa medeniyetinden alınması gereken, sadece bilim ve teknolojidir; bundan başka, Avrupa medeniyeti, eşsiz güzellikler ve ahlakî zevkler yönünden de üzerimizde olumlu etkiler yapacaktır. *Fakat bu etkiler, bize Acem'den geçen felsefî, ahlakî ve estetik zevkleri yıkmağa çalıştığı ölçüde faydalıdır. Yıktığı zevkin yerine kendisi geçmeğe kalktığı anda, bu iki medeniyetin zevki de zararlı olur.* Bir milletin güzellikle, ahlak ve felsefe ile ilgili zevkleri kendine özgüdür. Bunları asla dışardan alamaz" (1995: 15). Her şeyden önce, iki yabancı medeniyetin ("Arap-Acem" ve "Garp") "cansız an'aneleri" tasfiye edilecektir: "Osmanlı lisanında Arap ve Acem harflerine mensup kaideler, terkipler, edatlar cansız an'aneler değil de nedir? Aruz vezinleri cansız an'aneler değil de nedir? Gazeller, kasideler, alafranga manzumeler, dümtek musikisi, kantolar, hurafe ya da fantazi edebiyatı, rokoko mimarisi, dekadan şiir, bedbin ve reybi ahlak [kötümser ve şüpheci ahlak] vesaire vesaire, hep cansız an'aneler değil midir? Bunlara mukabil halk Türkçesi, halk vezinleri, halk musikisi, halk ahlakı, halk felsefesi umumiyetle canlı an'aneler değil midirler?" (1980: 30). Ulusal kültür, canlı ve bozulmamış bir öz halinde halkın yaşamında mevcuttur; bu özü işlemek, bilimsel yöntemlerle işlemek gerekmektedir. Batı medeniyeti de burada devreye girer, bu işlem için gerekli "usul" ve "teknolojiyi" sunar:

Türk kültür inkılabının programını oluşturduğunu söyleyebileceğimiz Ziya Gökalp, Cumhuriyetin inşa sürecinde buna uygun bir "itibar" görmemiş, kamusal etkinliği denetim altında tutulmuştur.

> *Avrupa medeniyetinden ne alacağız? Şüphesiz, ondan millî bir lisan almayacağız. Çünkü halkımız arasında konuşulan millî bir lisanımız var. Fakat lisaniyat ilmine dair usullerimiz yok. O halde ondan lisan değil, lisaniyat ilmini alacağız [...] Şüphesiz Avrupa'dan millî bir ahlak da almayacağız. Zira halkımız arasında millî ahlakımız da var. Fakat ahlakîyat ilmine dair tâharri [araştırma] usullerini bilmiyoruz. O halde ondan ahlak değil, ahlakîyat ilmini alacağız [...] Bizi Avrupa'dan her şeyden ziyade ayıran dindir. Avrupa daime Hıristiyan kalacak, biz ebediyen Müslüman kalacağız. Bununla beraber, Avrupa'dan diniyat ilmini almamızda da*

hiç mahzur yoktur. Çünkü diniyat bütün dinlere aynı nazarla bakan bir ilimdir ve yalnız dinlerin nasıl tetkik edildiğine dair müsbet ve objektif usulleri gösterir [...] biz Avrupa'dan hatta müsbet ilimlerin oralardaki neticelerini bile almayacağız. İlmi hakikatleri kendimizde bulmak üzere yalnız ilimlerin usullerini alacağız, hatta tekniklerin fenlerin mahsullerini değil, kendilerini alacağız. Mesela, Avrupalı musikişinasların bestelerini değil, halkımız arasında terennüm edilen melodileri armonize edecek usulleri alacağız (1980: 41-42).

Özle biçimin, malzemeyle yöntemin, (ulusal) içerikle (evrensel) tekniğin böyle mutlak biçimde birbirinden ayrılması, Gökalp'in esinlendiği pozitivist sosyoloji açısından bile bir karikatürdü. Pasajın devamında, klasik ("normal") sanatla postromantik ("dekadan, fantezist") sanat arasında da yine kesin bir ayrım yapar: "Edebiyatta da Avrupa klasiklerini lisanımıza tercüme ederek, bedii terbiyamizi yükseltmemiz lazımdır. Avrupa'nın klasik edebiyatı normal bir edebiyattır. Dekadanların, fantezistlerin vücuda getirdikleri eserler ise hasta bir edebiyattır. Osmanlı milleti, ihtiyar bir cemiyet olduğu için bu hasta edebiyatı model ittihaz ediyordu. Onun enkazı arasından *sapasağlam* meydana çıkan Türk milleti ise gençtir, hatta *henüz çocuk* denecek yaştadır. Hiç bu yaşta bulunan bir milletin eline ihtiyar ve hasta milletlerin eserleri verilir mi?" Söylenenler Durkheim'ın "norm" kavramından esinlenmiş gibi görünse de, Fransız düşünürün klasik ve modern (postromantik) sanatla iligili düşünceleriyle taban tabana zıttır: Durkheim'a göre, 17. yüzyılın hümanist klasisist edebiyatı, "yer ve zamandan bağımsız, ebedî ve değişmez bir gerçeklik"ten söz ettiği için zayıf ve yetersizdir (Lukes 1975: 272-89). Ama Gökalp için, bir düşünce çizgisini tutarlı biçimde sürdürmekten çok, bazı pratiklere görünüşte kuramsal bazı gerekçeler sağlamak önemliydi.[6]

Böyle bir kültürel politikanın bazı pratik sonuçları şöyle özetlenebilir:

(1) Türk harsının gelişmesini önlemiş olan Osmanlı kültür ve edebiyatı tümüyle tasfiye edilmeliydi. Bu edebiyat, bireysel, bireyci, taklitçi ve aşırı rasyoneldi. Bunun yerine, bireylerin değil topluluğun ürünü olan ve içten (gönülden) gelen halk kültür ve edebiyatı geliştirilmeliydi.[7]

(2) Kültürel alanda asıl düşmanın adı kozmopolitizmdi.[8] Gökalp, "beynelmilel (Garp) medeniyete" katılmaktan yana olduğu için, kozmopolitizmle enternasyonalizmi birbirinden ayırıyordu. Enternasyonalizm, ulusların yan yana yaşaması ve kendi benliklerini yitirmeden birbirinden etkilenmesiydi; bu açıdan, herkesin, mensup olduğu ulusun harsını unutmadan, başka ulusların kültürünü sevmesi, takdir etmesi mümkündü. Ama uluslararası "medeniyet zümresini, hususi bir medeniyete mensup *milletlerin* [toplamı] gibi telakki etmeyen adamlar da vardır. Bunlara göre ayrı ayrı medeniyetler yoktur, bütün insanların mecmuu, bir tek medeniyet zümresinden ibarettir ve bu bir tek medeniyet zümresi milletlerden değil fertlerden mürekkeptir. Bu fikirde bulunan insanlara kozmopolit adı verilir. Kozmopolitler, 'milletim nev-i beşerdir, vatanım ruy-i zemin' diyen dünyacılardır" (1976: 97). Kozmopolitler, başka ulusların kültürleriyle, deyim yerindeyse kendi uluslarının üstünden atlayarak ilişki kuruyorlar, o kültürleri *başka ulusların* kültürü olarak görmüyorlardı.

Burada Gökalp'in sorunu, yazarların Servet-i Fünun'da olduğu gibi Batı edebiyatına *kapılmasını* önlemek olarak görünmektedir. "Milletim nev-i beşer" diyen "dünyacı"nın göndergesi, Tevfik Fikret'tir.[9] Başka kültürlerden alınacak zevk, manevî bir gümrük duvarıyla sınırlanmalıdır:

Biz harsımızı yalnız kendi zevkimiz, kendi telezzüzümüz [lezzet alışımız] için yapacağız. Başka milletler de ondan, Loti'lerin ve Farrere'lerin yaptığı gibi, ara-sıra tadarak telezzüz edebilirler. Nasıl ki biz de İngiliz, Fransız, Alman, Rus, İtalyan milletlerinin harzlarıyla ara-sıra tezevvük ediyoruz ve edeceiz. Fakat, bundan sonra, bu tezevvukuz, hicbir zaman egzotizmin hududunu aşmayacaktır. Bizde, Fransızlara, İngilizlere, Almanlara, Ruslara, İtalyanlara ait güzellikler, ancak egzotik güzellikler olabilir. Bu güzellikleri sevmekle beraber, hiçbir zaman gönlümüzü onlara vermeyeceğiz. Biz gönlümüzü ruz-ı elestten beri [ruhların yaratıldığı günden beri] millî harsımıza vermişizdir [...] Bize göre, Türk harsı dünyaya gelmiş ve gelecek olanların en güzelidir (1976: 101-102).

(3) Seçkinler, "yüksek bir tahsil ve terbiye görmüş olmakla halktan ayrılmış olanlardır [...] memletimizde hars denilen şey yalnız halkta mevcuttur. Güzideler henüz harstan nasiplerini alamamışlardır." Öyleyse seçkinlerin görevi de şudur: "Halktan harsi terbiye almak halka doğru gitmek [...] Halkın içine girmek, halkla beraber yaşamak. Halkın kullandığı kelimelere, yaptığı cümlelere dikkat etmek. Düşünüşündeki tarzı, duyuşundaki üslubu zaptetmek. Şiirini musikisini dinleyerek, raksını, oyunlarını seyretmek. Dini hayatına, ahlakî duygularına nüfuz etmek. Giyinişinde, evinin mimarisinde, mobilyalarının sadaliğindeki güzelliği tadabilmek. Bundan başka halkın masallarını [...] öğrenmek. Halk kitaplarını okumak. Korkut Ata'dan başlayarak Tekke ilahilerini, Nasreddin Hocadan başlayarak halk nekreciliğini, çocukluğumuzda seyrettiğimiz Karagöz'le Ortaoyununu *aramak bulmak* lazımdır. Halkın cengnameler okunan eski kahvelerini, Ramazan gecelerini, cuma arifanelerini, çocukların her sene sabırsızlıkla bekledikleri coşkun bayramlarını *yeniden diriltmek* lazım. Halkın sanat eserlerini toplayarak millî müzeler vücuda getirmek lazım" (1976: 41-42).

Başka bir deyişle, kültürü folklora ve müzeciliğe indirgiyordu Gökalp. Ama burada yine bir çelişki beliriyordu: Kültürel değerin asıl kaynağı saydığı halk, giderilmez bir ilkellik ve çocuksuluk haline mahkûm ediliyordu. Batı'nın modern edebiyatını şöyle reddettiğini görmüştük: "Osmanlı milleti, ihtiyar bir cemiyet olduğu için bu hasta edebiyatı model ittihaz ediyordu. Onun enkazı arasından *sapasağlam* meydana çıkan Türk milleti ise gençtir, hatta *henüz çocuk* denecek yaştadır." *Türkçülüğün Esasları*'nda da şöyle yazmaktadır: "Memleketimizde, gerek medeniyetçe gerek pedagojice birbirine benzemeyen üç tabaka vardır: Halk, medreseliler, mektepliler. Bu üç sınıftan birincisi hâlâ aksâ-yı şark [uzakdoğu] medeniyetinden tamamiyle ayrılmamış olduğu gibi ikincisi de henüz şark medeniyetinde yaşıyor. Yalnız üçüncü sınıftır ki garp medeniyetinden bazı feyizlere mazhar olmuştur. Demek ki milletimizin bir kısmı *kurun-ı ulâda* [ilkçağda], bir kısmı kurun-ı vustada [ortaçağda], bir kısmı kurun-ı âhirede [yakınçağda] yaşamaktadır" (1976: 62). Başka bir deyişle, her türlü kültürel değerin kaynağı olan halk, tam da bu değeri ona atfeden düşünce sistematiği tarafından edilgin konumda bırakılıyor, Gökalp'in o kadar önem verdiği "içten ve kendiliğinden gelişme" dinamiği de böylece bir kurmacaya dönüşüyordu. Başka bir yerde yazdığı gibi, "harsın, saklandığı yerden çıkarılması" gerekmekteydi.

(4) Onu oradan çıkaracak olanlar da bu çıkarmanın Avrupa'da geliştirilmiş "usullerini" (filoloji, etnografya, müzecilik) bilen seçkinlerdi. Öz halktan, teknik ve usulse seçkinlerden gelecekti. Ancak burada da bir çelişki, en azından bir tutarsızlık beliriyordu Gökalp'in önerisinde: Bir yazısında, "şairlerimiz Batı edebiyatından

yalnız usuller ve teknikleri almakla yetinsinler, bize başka milletlerin zevklerini, anlayışlarını getirmeye sakın uğraşmasınlar" diyor, ama aynı yerde şunu da yazabiliyordu:

Servet-i Fünun edebiyatı, eski Divan edebiyatı kadar olsun bu milletin zevkine uygun gelmedi. Çünkü Servet-i Fünun, yalnız şekil yönünden değil, ruh yönünden medeni eserler yazmaya çalıştılar. Avrupa edebiyatlarından yalnız usulleri ve biçimleri alacak yerde, lirizm ve zevk gibi toplumdan tohpluma taşınmaması gereken unsurları da almaya uğraştılar [...] Türkçülerin edebiyatı ise dil ve vezin yönünden halka doğru gitmeye çalıştıysa da, bu da yalnız düşünce alanında kaldı, uygulamaya geçemedi. Çünkü yazılan şiirlerin dili, gerçek halk dili değildi. Kullanılan vezinlerse genellikle ya yeni uydurulmuş hece vezinlerinden, yahut başka milletlerden alınmış vezinlerden ibaretti. Halk şairlerinin halk türkülerinde uyguladıkları samimi halk vezinlerine rağbet edilmedi. Mesela halk şairleri genellikle 'altı+beş' veznini kullandığı halde, birtakım Türkçü şairlerimiz Fransızların 'Aleksandrin' dedikleri dedikleri 'altı+altı' veznini canlandırmaya uğraştılar [...] Oysa halkın kullandığı vezinler, millî şiirimiz için yeterliydi (1995: 17).

Geçmeyen bir ketlenme ve tatminsizlik hali: *Servet-i Fünun* yetersizdi çünkü Batı'dan biçim ve teknikle birlikte özü de almaya yeltenmişti. Halk edebiyatının da yetersizliği örtük olarak kabul ediliyordu, çünkü Batı medeniyetinden teknik ve usul alma gereğinden söz edilmekteydi. Ama işte Türkçülerin yeni edebiyatı da tastamam bu yüzden, Batı'dan teknik ve biçim aldığı için yetersiz bulunuyordu. - Türkçü zihniyeti tutuklayan bu açmaz, Gökalp'in "Batı'dan almak ama sırf Doğu'yu yıkmak için almak" formülünün zorunlu bir sonucudur.

***

Bütün içsel tutarsızlık ve tıkanıklarına karşın Gökalp'in hars ve medeniyet kuramı uzunca bir süre Türkiye'de kültürel tartışmaların ana çizgilerini belirlemişse eğer, belli bir kuvveti olduğunu, bazı zihinsel enerjileri dillendirebildiğini de kabul etmek gerekir. Kuvveti, Tanzimat'tan beri süregelen belli bir tepki ve önerme çizgisine göreli bir sistematiklik kazandırmasından geliyordu. Örneğin halk edebiyatıyla ilgili düşünceleri, daha önce Süleyman Paşa, Ahmet Vefik Paşa ve Ziya Paşa gibi yazarlarca dolaşıma sokulmuştu.[10] Gökalp'in yaşantıda taklitçilikle ilgili eleştirileri de Namık Kemal'de bulunabilir. *İbret* gazetesinde 1872'de yayımlanan bir yazısında Avrupa'nın son yüz yılı için şöyle diyordu: "Dikkatle bakılırsa bu kudret fabrikasının her zerresi bir cihan-i hikmet, her lâhzası bir devr-i ibrettir. Akıl her gördüğünden fayda sağlayabilir, her işittiğinde bir hisse-i marifet bulabilir. Hatta meşhur Newton, mahsulat-ı maarifin en mucizlerinden olan kuvve-i cazibe kanunlarını bir elmanın düşüşünden ibret alarak keşfetmiştir." Ama Avrupa'nın her şeyini de almak zorunda değildik Namık Kemal'e göre. Bir başka makalesinde şöyle yazacaktır: "Bir de farzedelim ki medeniyetin Avrupa'daki hali bin türlü eksiklik ve kötülük ile dolu imiş. Medeniyeti almaya çalışan kavimler için tamamı tamamına Avrupa'yı taklit etmek neden lâzım gelsin? Birtakım bilimsel hakikatler vardır ki dünyanın hiçbir tarafında değişmez, hiçbir yerde kötü tesiri görülmeç. Mesela yayılma gücü nerede olsa vasıta-i tahriktir, vasıta-i tahrik nerede olsa insanlık emeğine büyük yardımlar eder... Şimdi biz medeniyeti arzu edersek bu kabilden olan bayındırlık hakikatlerini nerede bulursak iktibas ederiz. Medenileşmek için Çinlilerden sülük kebabı yemeyi almaya muhtaç olmadığımız gibi Avrupalıların dansına, nikahlanma usullerini taklit etmeye de hiç mecbur değiliz." Batı'dan sadece "ilim

zihniyeti ile tecrübe usulü"nün alınıp, örf ve adetler konusunda muhafazakâr davranılmasını isteyen İslâmcı Sait Halim Paşa da aynı çizgi üzerindedir (bu yaklaşım Said-i Nursi tarafından da sürdürülecektir).

Gökalp'in yazdığı tarihte, milliyetçiler arasında kültür ve uygarlık konusunda farklı formülasyonların sahibi olan yazarlar da vardı. Örneğin Ağaoğlu Ahmet, Gökalp'le birlikte tutuklu bulunduğu Malta'da 1919-20'de yazdığı "Üç Medeniyet"te, dostunun görüşlerini ad anmadan eleştiriyordu:

Medeniyet demek 'hayat tarzı' demektir. Yalnız hayatı en geniş ve şumullü bir mânada almalıdır: Hayatın bütün tecellilerini, maddi ve manevi bütün olaylarını o kavram içine koymalıdır... Şimdi bu [üç medeniyetin] karşılıklı durumlarına sözümüzü getirirken, bunlardan birisinin, yani Batı medeniyetinin galip ve diğer ikisinin de, yani İslâm ve Buda-Brahma medeniyetlerinin de mağlup durumda olduklarını görüyoruz. Evet! Bu mağlubiyeti itiraf etmek zorunda kaldığımızdan biz de pek üzgünüz; fakat bunu bir kere açık ve kesin surette itiraf etmelidir. Bizde hâlâ kelimelerle oynayarak, gerçeği görmemekten hoşlanan körler var... Sel gibi akıp gelen ve karşısında kendi türünde engeller görmeyen Avrupa medeniyeti her şeyi sürükleyip götürüyor. Şu halde tek çare, yine o medeniyete ısınmak, onu almaktır. Fakat bu alışın önemli ve belli olmayan bir tarafı vardır ki, özellikle aydınlatılmaya ve anlatılmaya muhtaçtır. Bugün aramızda Avrupa medeniyetinin üstünlük ve galebesini takdir etmeyen hemen hiçbir anlayışlı insan kalmamıştır. Fakat bu üstünlüğü, o medeniyetin yanlız bazı unsurlarına, mesela bilim ve fennine bağlayarak, başka taraflarından vazgeçmek isteyenler vardır... Bir medeniyet zümresi bölünmez bir bütündür; parçalanamaz... Avrupa sahasında bilim ve fen başka çevrelerden ziyade gelişiyorsa, bunun sebepleri o çevrenin bütününde aranmalıdır; bugünkü Avrupa bilim ve fenni doğrudan doğruya kendi şartlarının ve genel unsurlarının bir eseridir, başka bir şey değil... Avrupa medeniyeti başka medeniyetlere galebe çalmışsa, yanız ilim ve fenni ile değil, bütünüyle, bütün elemanlarıyla, bütün noksanları ve faziletleriyle çalmıştır. Şu halde, bu sele karşı, gene onun vasıtasıyle hayatlarını korumak isteyenler, onu olduğu gibi kabul etmelidirler... Mesela, Avrupa sanayiini alıp, Endüstriyalizmden, Sosyalizmden çekinmek ne kadar mümkün değilse, birbirinin gerekli parçaları olan diğer alışlar da öyledir. Bir taraftan söz hürriyeti istemek ve diğer taraftan da filan ve filan şeyden bahsolunmaması iddiasında bulunmak, istenilen şeyin mahiyetini anlamamak veya samimiyetten uzak olmak demektir (Ağaoğlu 1972: 3-13).

Ağaoğlu bu yazılarını 1927'de *Üç Medeniyet* adıyla kitaplaştırıp yayımladı ama Cumhuriyet seçkinleri arasında ciddi bir yankı bulduğu söylenemez. Gökalp'in çizdiği çerçeve, "kendimiz olmak" ile "Batı olmak" ya da özdeşlikle farklılaşma arasında bir sentez vaadiyle, Cumhuriyet'in kültürel seçkinlerine daha cazip, daha yatıştırıcı geliyordu. Ağaoğlu'nun mantıksal tutarlılığı, bu seçkinlerin Batı karşısında duydukları o huzursuz ve arzulu nefrete bir merhem sunmuyor, sadece bu sıkıntıya katlanmalarını öğütlüyordu. Gökalp'in kuramıysa arzuyu ve korkuyu hem kaydediyor hem de artık unutulacağı bir güvenli bölgeye işaret ediyordu.

1930'LARDA KÜLTÜREL GERİLİMLER

1930'lara doğru yaşanan bazı olaylar, hem Gökalp'in sentezinin hem de yeni Cumhuriyet'in anayasal çerçevesinin iç gerilimlerinin belirginleşmesine yol açmıştır. Bunlardan biri, 1928'de Bursa Amerikan Kız Koleji'nin kapatılmasıyla sonuçlanan

Fikret, genellikle, topyekun modernizmin kahramanı olmakla aşırı-Batılılaşma ve kozmopolitleşmenin karikatürü sayılmak arasında kutuplaştırılan bir "simge" olmuş; konumunun trajik karmaşasına eğilinmemiştir.

ve kamuoyunda geniş yankı uyandıran "Hıristiyanlaştırma hadisesi"dir. Okul öğrencilerinden Balıkesir Askerî Kalem Rejisi Miralay Talat Bey'in kızı Saniha Talat, emekli Yüzbaşı Rıza Bey'in kızları Kâmuran ve Namıka Rıza, *Kardaş* gazetesi sahibi Vasıf Necdet Bey'in kızı Madelet Vasıf Necdet'in, öğretmenleri Miss Chilson ve Miss Henderson'un telkinleriyle Protestanlığı benimsediklerinin açığa çıkmasıyla başlayan tartışmaya yeni rejimin belli başlı ideologları da katılmıştır. Tepkiler şiddetlidir. O sırada millî eğitim bakanlığı talim terbiye müdürü olan Mehmet Emin Erişirgil, şöyle yazmaktadır:

Belki, 'Bundan ne çıkar? Laik Cumhuriyette artık din meselesi münakaşa olunur mu?' diyecekler de vardır. Gerçekten olgunluk çağına erişmiş bir Türk istediği dinî seçebilir, ister katolik olur, ister budist olur, isterse Müslüman kalır veya büsbütün dinsiz olur. Ama unutmamalıyız ki *her din bir idealdir ve her ideal de tatmin edilmeye susamış bir aşktır*. Protestan olan bir Türk genci, ruhunun susamışlığını Türkiye'de Türk toplumu içinde tatmin edemez, *gözlerini büyük protestan toplumlarına çevirir*. Türk gençlerinin *nazarları* ise kendi toplumlarına çevrilmiş olmak lâzımdır. Ve verilen terbiye bunu sağlamakla mükelleftir (Durukan 1991: 278-79).

Erişirgil'e göre, "yabancı mekteplerin manası yabancı kültürdür. Yabancı lisanı, yabancı millî mefkuresi ve yabancı dini..." Erişirgil, çocukların bu telkinlere kapılma nedenlerini de şöyle açıklamaktadır: "Yabancı mekteplerin fıtraten daha hassas ve daha romantik ruhlu olan genç kızlar üzerindeki tesirleri daha nüfûz edicidir. Madonna *görünüşlü*, Madonna konuşuşlu sör ile, Meryem tavırlı, Meryem *edalı* mis, yaşının gereği hayalperest olan ve ideal arayan genç Türk kızının ruhunu kolaylıkla avlayacak derecede caziptir." Erişirgil, bu okulların bir başka zararının da "kozmopolit ve yabancı hayranı" bir üst sınıf yaratmak olduğunu belirtir: Bu okullar, "yüksek ücretleri sebebiyle hemen tek başına zengin ve büyük ailelerin çocuklarına mahsus müesseseler[dir]. Bir demokrasi için sınıf terbiyesi kadar zararlı birşey yoktur. [Özellikle] bu eğitim, millî hasletlerden tecrid edilmiş, renksiz bir kozmopolitlik veya çok açık bir yabancı hayranlığı olursa." Ailelerin çocuklarını bu okullara verme nedenleri konusunda şöyle yazmaktadır Mehmet Emin: "Aile reislerinin, bu sınıflarda tedrisattan anladıkları yanlış ve manidardır: yabancı dil, piyano, muaşeret adabı. Yüksek sınıf mensuplarının eğitim idealleri hemen bu üç sınıfa irca edilebilir [...] Yabancı mekteplerin *görünüşteki parlaklığı* da ebeveyni cezbeden amillerden biridir. Sonra gayet *temiz giyinmiş*, çok kibar bir erkek veya kadın olan öğretmenlerin zengin fakat [cahil] ebeveyn üzerindeki tesirlerini düşününüz:

Cahit Tanyol

ÖMER TURAN

1914'de Nizip'te doğan Cahit Tanyol, öğretmenlik yaptıktan sonra girdiği İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 1944'te mezun olur ve 1946'da aynı fakültenin Sosyoloji Bölümü'ne asistan olarak girer. 1962'de Sosyalist Kültür Derneği'nin kurucuları arasında yer alır. 1982'de Bölüm Başkanı iken emekli olur. Bu tarihten sonra da Mimar Sinan Üniversitesi'nde ders verir.

Tanyol'un düşünce dünyasında üç nokta/dönem görülür. Birinci nokta, erken döneminde yoğunlaştığı ahlaktır. İkinci nokta Tanyol'un Kemalizmin solla kesiştiği kavşakta yer almasıdır. Bu dönemde Tanyol özellikle halkçılık ilkesine ve buna bağlı olarak sınıfsız toplum fikrine vurgu yapar. Diğer bir vurgusu "bize özgücülük" ve buna bağlı olarak bir İslâm-sosyalizm bağlantısı arayışıdır. Üçüncü ve son dönemindeyse Tanyol laiklik odaklı bir Atatürkçülüğü benimser.

Şerif Mardin'e göre erken dönemde Cumhuriyet'in esas sorunu; yurttaşların uymaları gereken etik ilkelerin neler olduğu, gündelik, ailevî ilişkilerin, insanlar arasındaki ilişkilerin hangi temel üzerine yeniden kurulacağını belirleyen ilkeler bütününe ilişkindi ve bu Cumhuriyet'in ideolojisinde bir boşluk oluşturuyordu (Mardin, 1995). Tanyol'un 1998'de yayımlanan ama esas olarak Felsefe Bölümü'ndeyken, tahminen 1943-1944'te hazırladığı lisans tezi olan *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi* adlı kitabının gerisinde de, Mardin'in işaret ettiği sorunların aşılması ve yeni değerlere sistematik bir temel oluşturma çabası olduğu düşünülebilir.

Tanyol, Schopenhauer'a kadar gelen ahlak felsefesini, Kant da dahil olmak üzere, teolojik olarak niteler. Schopenhauer'un önerdiği ve temel ögesi acımak olan ahlak ise laik niteliktedir; bu laik ahlak, dinî ahlaka üstündür (Tanyol, 1998).

Bazı insanlar [yabancı dilin] kendi başına hiçbir kıymeti olmadığını anlayacak derecede bir düşünce seviyesine çıkamamışlardır."[11]

Bu olayın açığa çıkardığı bir başka olgu da, laiklik projesine karşın, Hıristiyanlaşmanın Türklükten çıkış olarak algılandığı, demek Türk vatandaşlığının örtük biçimde de olsa henüz din temelinde tanımlandığıdır. Halil Nimetullah Öztürk, "bu mikrop yuvalarına, bu 'vicdan hırsızlarına' bir boykot açmayı" önerdiği yazısında şöyle demektedir:

Bugün toplumu meydana getiren varlık Türk varlığı olduğuna ve toplum kendi varlığını sosyal kurumlardan alacağına göre millî hayatın da 'Türk hayatı' olması gerekir. Çünkü toplum hayatı demek aynı zihniyet sahibi olan, aynı kültürü yaşayan fertlerin teşkil ettiği zümre demektir. Zümreye mensup fertlerin kendi varlıklarıyla toplumun varlığı ne kadar ahenkli, ve ferdi vicdanlarında yalnız 'toplum ideali' duygusu ne kadar heyecanlı bir şekilde yaşarsa o cemiyet de kendi hayatını o kadar canlı, o kadar kuvvetli bir surette

Sonraki yıllarda ahlakla olan ilgisini *Sanat ve Ahlak* ve *Sosyal Ahlak* kitaplarında da sürdüren Tanyol, 1960'ların ortalarında radyo için yazdığı diyaloglarda da ahlak ve kökeni üzerinde durur. Tanyol ortaçağda sosyal ve fikrî değerlerin merkezini din oluşturduğundan ahlakın da tamamen dinin etkisinde olduğunu belirtir. Çağımızın lider değeri ise bilim ve teknikdir. Bunlar da laik olduğu için ahlakın da laik temelli olması doğaldır (Tanyol, 1970: 187-194).

1960'larda sosyalizmin, Marksizmin üniversitelerde yankı bulduğu (Timur, 2000: 271) ve Tanyol'un da bu çerçevede yazdığı gözlenir. Bu faaliyetin ürünleri esas olarak *Yön*'de yayımlanır. Bu dönemde Tanyol, Osmanlı üretim yapısı, Batılaşma/Batılılaşma, mevcut sınıfsal ilişkiler üzerinde durur ve Kemal Tahir'in de etkisiyle bu konulara yerliliği savunan bir yaklaşımla eğilir (Coşkun, 1991).

Tanyol Batı toplumlarını üretici ve sömürücü olarak niteler. Dolayısıyla Batı'da politik hakimiyet her zaman bir sosyal sınıfa aittir. Buna karşın "Doğu toplumları ve genel olarak bizim toplumumuzda devlet yapısı soyguncudur" der Tanyol. Talana dayalı bu devlette sınıf farklılaşması da oluşmamıştır. Bu durum toprağın kişilerin değil Allah'ın mülkiyetinde olduğu Osmanlı döneminden beri böyledir (Tanyol, 1965a, 1965b).

Özgün, araysçı, üretken bir aydın: Cahit Tanyol. Değişen yönelimleri içinde, "aydınlar yönetimi" özlemine, "devleti oy sandığına tutsak etmeme" şiarına yatkındı.

Dinamik Batı ve statik Doğu tipi devlet yapıları arasındaki fark, sosya-

edinmiş olur. Toplumu meydana getiren sosyal kurumlardan biri de din olduğuna göre, ferde verilecek terbiye de, dinî eğitimin içinde mevcuttur. Bundan dolayıdır ki terbiyenin bir kısmını teşkil edecek olan dinî eğitimin de ferdin mensup olduğu toplumun dinine göre olması bir zaruret teşkil eder [...] İçimize 'sırf insaniyet maksadıyla ve Türkiye maarifine yardım etmek için' sokulmuş olan zehirli mikroplar kendi dinlerini bu saf ruhlara telkin etmek suretiyle gençleri toplumumuzdan adeta ayırmak, milletlerinden tecrid etmek ve böylece o genç ruhları ta can evinden vurmak istiyorlar (Durukan 1991: 286-87).[12]

Tartışmaya Darülfünun hocalarından Fuat Köprülü de katılacaktır. Erişirgil'in olayı basit bir "tedrisat meselesine" indirgediğini belirten Köprülü'ye göre asıl sorun, bir "kültür buhranı"nın yaşanmakta oluşunun aydınlarca fark edilmeyişidir. Bu yüzden, okul kapatmak gibi geçici çözümlerle yetinilmektedir. "Eski Osmanlı toplumunun sosyal tesanüdünü temin

lizme geçiş yollarında da farklılaştırır. İlkinde geçiş sınıf mücadelesiyle ve ancak kanlı ihtilallerle mümkündür (Tanyol, 1965c). Fakat ikincisi sınıfsız olduğu için kuruluşu yönünden toplumcudur ve Tanyol buradaki geçişi devletin gelişmesinin zorunlu bir sonucu ve halk için bir ölüm kalım konusu olarak niteler (1965d).

Tanyol'a göre İslâm ülküsüyle sosyalizmin prensipleri arasında bir uzlaşma da aşikârdır. Cennete girmeyi hak etmenin ölçüsünün, sosyalizmin ana prensibi olan "herkese hakkı olanı vermek" olduğunu söyler. İlaveten Tanyol'a göre İslâm'da mutlak olan kelam ile örf ve âdete terk edilmiş olan oluş kanunları arasındaki dialektik ilişki İslâmiyeti ilerici bir din yapar. Görüldüğü gibi ilk dönem çalışmalarında bütünüyle laik bir ahlak inşası çabasında olan Tanyol, 1960'larda sosyalist perspektifteki çalışmalarını İslâm'la ilişkilendirmeyi tercih etmektedir.

Tanyol'a göre Batılılaşma bir yabancılaşmadır. Türkiye'nin yanılgısı Batı demokrasilerinin kalıplarını, temelinde hiçbir ekonomik birikimi olmayan soygun düzenine oturtmaya çalışmaktır. Bu, Avrupalı görünme kaygısıyla sömürge psikolojisine sürüklenmeye neden olmuştur (Tanyol, 1965b). Daha da önemlisi açık olarak sömürülme ve Batı'nın mandasına dönüşme tehlikesini de getirmektedir. Yapılması gereken, Batı'nın sınıflı toplum geleneği nedeniyle asla kuramayacağı bir sosyalizmi kurmaktır (Tanyol, 1966). Bunun yolu da Atatürk'e yeniden dönmek, onu gerçekçi özü içinde yakalamak, 'Halkçılığı', 'Devletçiliği' devrimlerin temel ve lider ilkesi yapmaktır (Tanyol, 1962a). Bu da milletin ve memleketin kalkınması ve Atatürk inkılâplarının devamı olan sosyalizmdir.

1960'lar boyunca Tanyol'un eleştirel bir Kemalizmi benimsediği söylenebilir. Ona göre Atatürk'e yönelik aşırı ve abartılı övgüler; her sözünü ayet, her yaptığını keramet mertebesine yükseltmek hatalıdır.

Tanyol Kemalizmin altı ilkesi arasında Osmanlı sistemiyle hesaplaşmaya yönelik olanlar, yani anti-tezler ve hedefler şeklinde bir ayrıma gider. Hedefler içinde lider ilke halkçılıktır. Halkçılık, halkın herhangi bir sınıf veya zümre tarafından sömürülmesini

eden müesseselerin, Tanzimat'tan -hatta belki daha eski zamanlardan- beri yıkılmağa başladığı malûmdur. Bugünkü Türk toplumunun millî tesanüdünü temin edecek bağların ise büsbütün başka bir şekil ve mahiyette olması lazım geleceği de çok açıktır" (Durukan 1991: 304-305). Gelgelelim, Köprülü bu "başka biçim ve niteliği" tanımlamaya yanaşmaz.

Tartışmanın sezdirdiği bir başka olgu da yeni rejimin kültürel alandaki maddi iktidarsızlığıdır. Halil Nimetullah'ın önerdiği "boykot", etkin değil *edilgin* konumdan yapılabilecek bir eylemdir (12. dipnotta aktardığımız Halil Halid'in "*elimde fırsat bulunsa*....yasaklardım" sözü de böyle bir kudretsizliğin ifadesi sayılabilir). Mehmet Emin, olayın başlıca sorumluları arasında millî eğitim bakanlığını gösterir: "İkinci mesuliyet de maarif vekâletine aittir. Her sene artan mektep ihtiyacına maarif vekâleti acele olarak cevap vermek mecburiyetindedir." Oysa kendisi de bakanlığın en yetkili makamlarından birini işgal etmektedir. Bu süreçte rejimin bazı en temel reflekslerinin ve savunma mekanizmalarının

reddeder; genel faydayı zümre faydası üzerinde tutar. Devletçilik de halkçılığın iktisadî alandaki bir şartıdır. Devletçilik şahsî teşebbüsün halkı sömürmesini önlemek için konmuş bir garantidir. Ancak Tanyol devletçiliğin birtakım zenginlerin türemesine neden olmasını ve bir bürokratik yüke dönüşmesini de eleştirir. Tanyol'a göre halk halkçılığı bu nedenle benimsememiştir. Hedefler ihmal edilmiş; anti-tez olarak ilkeler arasına konan laiklik ve milliyetçilik sürekli bir hesaplaşma ve kavga konusu haline getirilmiştir (Tanyol, 1962b). Tanyol 1960'lardaki bu yaklaşımı ile, 1990'lardan itibaren egemen olan ve kendisinin de bir ölçüde eklemleneceği, laikliği ilkelerin temeli ya da en önemlisi gören Atatürkçü tutumlardan farklılık gösterir.

1981'de yayımlanan *Atatürk ve Halkçılık* kitabında da Tanyol, halkçılığın en önemli ilke olduğunu tekrarlar ve aslında neredeyse tamamen benzersiz bir kavramsallaştırma olduğunu iddia eder. Tanyol'a göre Mustafa Kemal, Türkiye'nin tarihsel evrim çizgisinin, kapitalist Batı toplumlarıyla, uzak yakın bir bağlantısı bulunmadığını, "hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir" sözü ile vurgular. Bu sözde esas vurgu egemenliğin bölünemezliğinedir. Bunun Batı'daki "genel irade" ve "halk iradesi" kavramlarıyla ve Batı burjuva demokrasisi uygulamaları ile ilgisi yoktur. Cumhuriyet kavramının Batı burjuva demokrasilerinde bizden farklı bir içeriği vardır. Hakimiyetin somut görünüşü olan Büyük Millet Meclisi ve onun otoritesi ne sosyal sınıfların dengelendiği bir parlemanto ve ne de çıkar gruplarının at koşturduğu bir meclis olabilir (Tanyol, 1981: 66).

Tanyol, Mustafa Kemal'in halkçılığı toplumsal düzeni emeğe dayanan bir doktrin olarak tanımladığını düşünür. Kavramın benzersizliği buradadır. Emeğe dayanma niteliği kısmen Sovyet Devrimi'nin etkisini taşısa da, yine bu özelliği onu Batı demokrasilerinin "genel irade" kavramından ve II. Meşrutiyet'in "taklitçi" Kanun-i Esasisi'nden ayırır. Zaten Atatürk'ün toplumsal görüşü de son derece özgün ve bütünlüklüdür ve Ziya Gökalp'in Durkheim sosyolojisiyle ya da Prens Sabahaddin'in Le Play'ci yaklaşımlarıyla bir tutulamaz. Tanyol Atatürk'ün

şekillenişi de izlenebilir. Yabancı okullar (Bursa'daki hariç) kapatılmamakta, ama "mikrop yuvaları" olarak lanetlenlenmektedir.[13] Böylece Mehmet Emin'in haklı olarak dikkat çektiği tehlike ("sınıfsal eğitim") gerçekleşmekte, ama bu tehlikeyi önlemekle görevli oldukları halde önlemeyenlerin eline de yeni ve daha karanlık bir ideolojik araç geçmektedir: *Maddi olarak önlemedikleri sürecin kültürel sonuçlarına ("kozmopolit zihinler") karşı kamuoyunu sürekli seferber etmek, sürekli teyakkuz halinde tutmak, yabancı düşmanlığını kışkırtmak.*[14] Başka bir deyişle, maddi acz, ikincil bir silaha dönüşerek geri dönmektedir. Aynı süreçte otoriter eğilimlerin yerleştiği de görülebilir. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, 30 Temmuz 1929'da *Ikdam* gazetesinde çıkan "Gençliğe Üçüncü Hitabım" başlıklı makalede şöyle demektedir:

> *Şimdi size hitab eden adamın nesli bir uzun zindan dehlizinde doğdu, bir uzun zindan dehlizinde büyüdü, bir uzun zindan dehlizinden yürüyerek aydınlığa çıktı [...] Yegane ümidimiz, yegane aşkımız*

tarihe önplanda yer vermesinden onun Marksçı sosyolojinin ülkemizdeki pratik habercisi olduğu sonucunu çıkarır (1981: 73).

1990'da Tanyol'un *Çankaya Dramı* kitabı yayımlanır. Burada dramla kastedilen Turgut Özal'ın cumhurbaşkanı seçilmesidir. Bunu devletin oy sandığına tutsak edilmesi ve devletin otorite ve saygınlığının azalması olarak görür Tanyol (Tanyol, 1990: 9).

Bu kitabında Tanyol, daha önceleri oluşturduğu ve Osmanlı'dan itibaren gözüken kontrol kuvvetlerine ilişkin kavramsallaştırmasını (1960), yeni dönemi analiz etmek için kullanır. Osmanlı'nın her dönemde üç kontrol kuvveti etkin bir rol oynamıştır: İlmiyye sınıfı (Medrese-Üniversite); Kalemiyye sınıfı (Enderun-Yönetici Kadro); Seyfiyye sınıfı (Ordu). Bu kuvvetlerden birincisine "silahsız ordu", üçüncüsüne ise "silahlı ordu" der Tanyol. Bu kuvvetlerin Osmanlı İmparatorluğu'nda sisteme özellikle devamlılığı sağlama amacına yönelik müdaheleleri görülmüştür. Hatta Tanyol 27 Mayıs'ı da bu kapsam da değerlendirir (1960). Fakat altını özellikle çizer ki yeniçeriler padişahı değiştirebilirlerdi fakat yeniçeri ağası padişah olmayı aklından geçirmezlerdi (1990: 186).

Tanyol, yaşanan dramı silahlı ve silahsız orduda, çok partili rejime geçişle yaşanan bozulma ve yozlaşmalara bağlar. Tanyol'a göre Osmanlı'da medrese bünyesinde varlığını sürdüren silahsız ordu Cumhuriyet'te kendini esas öğretmen kadrolarında gösterir. Söz konusu tarihten itibaren Atatürk'ün silahsız ordusu her gün biraz daha kadrosu genişleyen imam hatip okulları, İslâm enstitüleri ve ilahiyat fakülteleri karşısında kendine güvenini yitirmiştir (Tanyol, 1990: 148-149). Bunun sonucu Tanyol'a göre sadece laik eğitim ve düşüncenin çökmesi değil, aynı zamanda silahsız ordunun güçsüzleşerek kontrol işlevini yerine getirememesidir.

Kitabın sonuç bölümünde Tanyol oldukça seçkinci bir demokrasi perspektifini ortaya koyar. Tanyol'a göre devlet adamlığı soyluluk isteyen bir sanattır. Buna bağlı olarak Tanyol'a göre demokrasi bir aydınlar yönetimidir (Tanyol, 1990: 181). Tanyol demokrasi, genel irade, cumhuriyet gibi kavramları içerikleri ve aralarındaki

hürriyet ümidi, hürriyet aşkı idi [...] Lakin bu uzun ve sessiz ve büyük kavgadan sonra nihayet gerçek hürriyete, ideal hürriyete kavuştuk mu sanırsınız. Bunu iddia edecek ben değilim. Fakat kaç defa yolum üstünde anarji denilen bin bir başlı ejderhayı çömelmiş gördüğüm, kaç defa yabancı zulmünün bağımsızlık semasına bir karabulut gibi çöktüğünü hissettiğim günden beri bir millet için bu hürriyetten daha aziz, daha mukaddes meşhumlar ve kıymetler olduğuna kail bulunuyorum. Bizim hürriyetimizin üstünde milletin bağımsızlığı var, bu bağımsızlığın ise ancak sıkı bir inzibattan doğduğuna şüphe yoktur [...] Bir milletin hayatında sanat için sanatın hiçbir manası bulunmadığı gibi, hürriyet için hürriyetin de hiçbir manası yoktur. Hürriyet bir gaye değil bir vasıtadır. Hürriyet bir hakikati söylemek içindir. Hürriyet bir iyiliği yapmak içindir. Hürriyet Eflatun'un hasret çektiği ilahi ve ezeli cemale varmak içindir. Ve hürriyet, adalet terazisini tutan hakimin vicdanında saklı bir kutsî emanettir. Bunun dışındaki hürriyetler ise demagogların, sokak politika-

bağlantılar net olmadığı gerekçesiyle güvenilmez, hatta demagojik bulur.

Aslında *Çankaya Dramı* Tanyol'un 1990'larda Kemalizmin içine girdiği krize verdiği ilk tepkidir. Tanyol'un yaklaşımında siyasî aktörlerin dışında bir de "devletin asıl sahipleri" olduğuna dair bir kabulün varlığı sezilmektedir. Özal gibi; bu devlet geleneğine en azından belirli bir tarihten sonra eleştirel bakan, Kemalist meşruiyetin çeşitli öğelerini sorgulayan birisinin devletin başına geçmesi Tanyol'a göre kabul edilemez.

Sonraki iki kitabında da Tanyol Kemalizmin yaşadığı meşruiyet krizinin diğer iki kaynağı üzerinde durur: Laiklik ve Kürt sorunu. Ele aldığı üç konuyla Tanyol'un Kemalist meşruiyeti sarsan üç temel konuda da yazmış olduğu söylenebilir.

Türkler ile Kürtler'de Tanyol, tartışmasını büyük ölçüde uygarlık ve kültür gibi konularda fikirlerini benimsediği (Uygun, 1982) Ziya Gökalp'in konuya ilişkin yazdıkları üzerinden geliştirir. Kitabın adı da Gökalp'in bir makalesinin başlığından oluşmaktadır ve kapakta yer alan Gökalp'in mottosu kitabın ana tezini ve çözüme yönelik önerisini özetler: "Kürtleri sevmeyen bir Türk varsa bu, Türk değildir. Türkleri sevmeyen bir Kürt varsa, Kürt değildir."

Tanyol kitabın konuya ilişkin erken dönem Cumhuriyet politikalarını eleştirir. Tanyol'a göre Atatürk'ün "Ne Mutlu Türküm Diyene" ifadesinde somutlaşan, Kürt varlığını inkâr eden bir eğitim ve öğretim programı izlenmiştir. Tanyol'a göre bu ifade bir dışlamayı belirtmese de Türklüğü benimseme koşulunu dayatmıştır ve bu Kürtler ile Türklerin yollarının ayrılmasında bir etken olmuştur (1993: 15). Bu durum doğu illerinin ulusal olanaklardan daha az yararlanması ve bütün bunlara ek olarak "Sevrci" Batılı güçlerin Kürt halkını kışkırtıcı faaliyetleriyle bütünleşince bugünkü istenmeyen ortam oluşmuştur.

Tanyol Kemalizmin laiklikle ilgili krizine ilişkin yazdıklarını *Laiklik ve İrtica*'da toplar. Esas olarak Tanyol'un irtica, gericilik gibi konulara ilişkin daha önce açıkladığı görüşleri; klasik Kemalist argümanlardan bir hayli farklıdır. *Laiklik ve İrtica*'da yukarıda belirtilen önceki görüşlerin izleri zaman zaman okunabilse de ağırlık,

cılarının ve birtakım kötü iştahlı ferdiyetçilerin elinde bir paslı ve tehlikeli silahtan başka bir şey değildir (Durukan 1991: 396-98).

Siyasal özgürlüklerin reddinin estetik özerkliğin reddiyle eşleştirilmesi, 1930'larda Almanya'da ve Sovyet Rusya'da da egemen ideolojinin temel bir öğesini oluşturacaktır. Ama *rejimin -ve giderek toplumun- kendi yasal ve biçimsel çerçevesiyle kurduğu çarpık ilişki*, ne Rusya'da ne de Almanya'da görülür: Vicdan hürriyeti ve laiklik resmî düzlemde kabullenilmekte, hatta bazı gerekleri yerine getirilmekte (örneğin, Bursa'da öğretmenler hapis cezasına çarptırılmakla birlikte genç kızlara karşı resmî bir yaptırım uygulanmamıştır) ama "halkın kendisine" bu yasal çerçevenin *mecburen katlanılan yüzeysel bir görüntü* olduğu hissetirilmekte, bazen de açıkça söylenmektedir.[15]

Otuzlu yıllarda Gökalp'in formülünün bu dönüştürülmüş versiyonu kültür yaşamına egemendir.[16] Bu dönüştürmede, yönetici seçkinler içindeki gerilimler de be-

1990'larda Kemalist kesimin büyük bölümüne egemen olan laiklik söyleminin yansımalarındadır. Bu dönemde halkçılık odaklı bir Atatürkçülükten, laiklik vurgulu bir Atatürkçülüğe geçiş gözlenir. Tanyol siyasal İslâm'ın yükselmesini doğrudan doğruya bir din devletinin oluşturulmasına yönelik bir tehdit olarak değerlendirir. Tehditin bir boyutu da ümmetçiliktir. Çünkü Tanyol'a göre şeriatçılar meselelere akılları böyle yüce bir duyguya, böyle yüce bir inanca erecek kadar gelişmemiş olduğundan milliyetçi gözle bakmazlar (1994: 11).

Bu özensiz ifadelerin yanında Tanyol'un 1960'lardaki sosyalizmle İslâm arasında bağlantı kurmak istediği dönemi anımsatan ılımlı ifadeler de yer bulur. Örneğin Ernest Renan kaynaklı "İslâmiyet ilerlemeye engeldir" önyargısına karşı çıkar. İlaveten Cumhuriyet döneminin arkasında iki boşluk bıraktığını belirtir. Birincisi köylüye bir şey verilmemiştir; özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında esnafın çektiği sıkıntı, Halk Partisi'ne askere ve memura çalışan bir parti izlenimi vermiştir. İkincisi Cumhuriyet'in bin yıllık geçmişi silip atarak tarihimizi 1923'te başlatmasıdır. Cumhuriyet döneminin yaratmış olduğu İslâmî kültür boşluğu birinci etkenle birleşerek irtica için elverişli bir ortam yaratmıştır (Tanyol, 1994: 185).

1959'da irticanın geniş kapsamlı bir kavram olarak kullanılmasını eleştiren Tanyol artık aşırı sade bir irtica tanımıyla çalışır: irtica muhafazakârlığın saldırganlığa dönüşmesi olayıdır. İslâmiyette irtica üreten bir mekanizma olduğunu söyler Tanyol ve bu mekanizmayı köreltmek için laiklik kavramının gereğini vurgular (1994: 24).

Tanyol laiklik-İslâm ilişkisi sorununu aşmak için Kuran'ın emirlerini üçe bölmekten yanadır: İnanca, ibadete ve muamelata ilişkin olanlar. Tanyol'un ifadesiyle, Kuran'ın muamelata ilişkin emirleri dogma değildir; toplumların sosyoekonomik yapısına göre değişecektir. Böylece, İslâm ve laiklik arasındaki sorun, Kuran'ın bazı hükümleri, değişebilir olarak etiketlenerek, bir nevi dinde reform önersiyle çözümlenir.

Laiklik ve İrtica'da Tanyol'un söyleminin en sertleştiği nokta, duyduğu acıyı ve utancı kısaca dile getirdiği Sivas olaylarını bir tarafa bırakırsak,

lirginleşir. Latin alfabesinin (bunun, bazı harflerin eklenmiş olmasından ötürü, bir "Türk alfabesi" olduğu da öne sürülecektir) kabulüyle ilgili tartışmalarda Kazım Karabekir'in itirazları (1923), yukardaki tartışmaya bağlanması açısından da anlamlıdır:

> *Bugün hangi ecnebi ile görüşseniz ilk işiteceğiniz sözler: "Türkçe gayet güzel bir lisandır, kolaydır, fakat harfleri fenadır." [...] Binaenaleyh, bugün bir kuvvet vardır ki, bu kuvvet bütün cihana karşı bu propagandayı yapıyor: Türk yazısı güçtür, okunmaz. Bendeniz bu meseleyle bizzat uğraştım [...] Acaba bu Latince kabul edilebilir mi? Bu kabul edildiği gün memleket herc ü merce girer. Her şeyden sarf-ı nazar, bizim kütübhanelerimizi doldurannukaddes kitaplarımız, tarihlerimiz ve binlerce cilt asarımız bu lisanla yazılmış iken [Latin harflerini] kabul ettiğimiz gün, en büyük bir felakette derhal bütün Avrupa'nın eline güzel bir silah verilmiş olacak, bunlar âlem-i İslâma karşı diyeceklerdir ki, Türkler ecnebi yazısını kabul*

türban konusudur. Türban konusu Tanyol'un muamelatın, yani değişmesi gerekenin sınırını ne denli geniş çizdiğini gösterir. Tanyol'a göre örtünmeden söz eden surelerdeki âyetler muamelata aittir. Bu sadece bir moda konusudur (1994: 25). Ve sadece modayı ilgilendiren bu konuda üniversiteli bir genç kızın "başımı örteceğim" demesi ve olayın bireysel görünümden çıkması net olarak bir irtica olayıdır (Tanyol, 1994: 167). Tanyol türban konusundaki sert tutumunu Merve Kavakçı üzerine yazdığı yazıda da sürdürür. Tanyol'a göre bu olay gerek 31 Mart Ayaklanması'ndan gerekse Menemen Olayı'ndan daha büyük bir gericilik (irtica) olayıdır (Tanyol, 1999).

Sonuç olarak Tanyol'un düşünsel üretimine oldukça laik bir tavır alışla başladığı söylenebilir. Bu tavır alış Kemalist anahatla da örtüşür niteliktedir. 1960'larda sosyalizm Tanyol'un düşünsel dünyasında ana kavramlardan biri haline gelir. Fakat bu döneminde Tanyol İslâm ile sosyalizm arasında olası bağlantıları da arar ve genel Kemalist söylemin "irtica", "gericilik" gibi bazı unsurlarını benimsemez. Yine bu dönemde Tanyol sosyalizmin Kemalizmle sentezinin yollarını araştırır ve esas olarak bunun halkçılık ilkesini ön plana çıkararak çözümlenebileceğini düşünür. 1990'lar genel olarak, Kemalizmin devlet yönetiminde yönetenlerin (ya da tersinden okumayla demokrasinin) sınırı, ordunun yönetimde yeri, ulus-devlet, laiklik gibi temel kabullerinin çeşitli eleştirilere maruz kaldığı ve bu kabuller üzerine bina edilmiş olan meşruiyetlerde bazı yıpranmaların görüldüğü bir dönemdir. Tanyol bu konularda da yazmış ve hatta zaman zaman yıpranan meşruiyetleri koruma adına savunmacı Kemalist bir tutumu benimsemiştir. Demokrasi hakkında genel olarak sert, şüpheci ve seçkinci bir tutuma sahiptir. Laiklik hakkında yazdıklarında zaman zaman İslâm'a daha içerden bakmayı denediği dönemlerin etkisi hissedilse de, yine genel olarak Kemalist hatta eklemlendiği düşünülebilir. Ancak büyük olasılıkla; genel Kemalist söylemin köşeli, kendinden emin ve net tavrıyla arasındaki mesafe nedeniyle Tanyol bu dönemde kamuoyunda daha az görünmüş ve etkili olmuştur.

etmişler ve Hıristiyan olmuştur. İşte düşmanlarımızın çalıştığı şeytanatkârane fikir budur... (Levend 1972: 392-93).

General'in sözlerinde üç tasanın birleştiği görülebilir: Düşmanların (Batı'nın) kültürünün çok temel bir öğesini benimseyerek üstünlüklerini resmen tanımış olmak ve böylece ellerine bir koz vermek; İslâm alemi karşısında zor duruma düşmek; geleneksel kültür ve öğrenimle her türlü süreklilik ilişkisinin kopması. Bunlardan ilki, yönetici seçkinlerin Mustafa Kemal çevresinde toplanmış olan kesiminin de şiddetle hissettiği bir endişedir. Bu endişe, milliyetçi teyakkuzun sürekli canlı tutulması ve bazı düşünsel stratejilerin benimsenmesiyle aşılmaya ve kanalize edilmeye çalışılacaktır. Gökalp'in Batı'yı hars ve medeniyete bölen formülü, "ecnebi" harflerin hazmedilmesini de kolaylaştırır: 1928'de Maaarif Vekili Necati, "Hurufat meselesinin angrup olarak tabiatıyla medeniyyet âleminin kabul etmiş olduğu esas dahilinde halledilece[ğini]" belirtir (Levend 1972: 400). İslâm dünyasından

ve geleneksel bilgiden uzaklaşmaksa yönetici seçkinlerin büyük kısmının zaten istediği ya da göze aldığı bir adımdır. Atatürk'ün sofra arkadaşlarından gazeteci Falih Rıfkı Atay, sonradan *Çankaya*'da şöyle anlatacaktır bunu: "Devrimler içinde, ilk defa Türklüğümüze de kavuşuyorduk [...] *Batı medeniyeti dünyasında* İtalyan *nasıl* İtalyan'sa, Alman *nasıl* Alman'sa, Türk de *öyle* Türk olacaktı. İslâm Şarkında Arap Arap, Fars Fars, hatta Arnavut Arnavut, fakat Türk Türk değildi [...] Garplileşmek, aynı zamanda *Araplaşmaktan kurtulmak*, Türkleşmek demekti" (Atay 1969: 446).

Gelgelelim, bu "kurtuluş" beraberinde bir acizleşme de getirecektir. Gökalp ve kuşağının düşünsel ufkunu belirleyen büyük paradigma uzviyetçilikti (organizmacılık). Romantizmin -önce Almanya ve İngiltere'de, sonra da Fransa'da-17. ve 18. yüzyılın mekanistik/rasyonalist paradigmasına karşı geliştirdiği uzviyetçi düşünüş, Avrupa'da hep milliyetçilikle eşleşerek gelişmiş ve millî kültürlerin kurgulanmasına filoloji ve yorumbilgisi (hermeneutik) gibi tekniklerle katılmıştı. Almanya'da Bismarck ve Wilhelm dönemlerinde "Fransız uygarlığına" karşı bir tepki olarak Latin ve Fransız kökenli sözcüklerin tasfiyesine girişilmişti; ama filolojinin genel tavrı, olabildiğince geniş ve çeşitli bir dilsel malzeme yığınını *içermekti*. Oysa 1930'lar Türkiyesi'nde asıl vurgu *tasfiye* üzerindedir.[17] Bu daralmayı Tanpınar şöyle eleştirir:

> *Ziya Gökalp üzerinde bu kadar duruşumuzun sebebi onunla edebiyatımızın bir taraftan çok lüzumlu, öbür yandan da çok şümullü bir aksülameller devresine girmesindendir. Filhakika bir taraftan milliyetçiliğin vecit ve heyecanı memlekete getiriliyor; öbür yandan hakiki milliyetçiliğin mesnedi olan tarih düşüncesi bir diyalektiğe kurban ediliyordu. Artık falan veya filan edebî mektep tenkit edilmiyor, bütün bir medeniyet, hayat anlayışı, asırların biriktirdiği her şey, hülâsa bütün manevi ekononomimiz, Servet-i Fünun'dakinden çok başka bir inkârın muterizesi içine giriyor, yahut da tanınmayacak şekilde çehre değiştiriyordu (Tanpınar 1982: 119).*

Ancak, bu "inkâr"ın o kadar da "başka" olmadığını, sadece Gökalp'le sınırlı kalmayıp bir noktada Tanpınar'ın kendisini de cezbettiğini vurgulamak gerekir: 1930'da toplanan Türkçe ve Edebiyat Muallimleri Kongresi'nde, divan edebiyatı öğretiminin liselerden kaldırılması önerisi Tanpınar'a aittir (Ayvazoğlu 1989: 321). Sonradan, 1947'de Yaşar Nabi Nayır'ın anketine verdiği cevapta, "1932'ye kadar çok cezri bir garpçi idim," diyecektir, "Şark'ı tamamiyle reddediyordum. 1932'den sonra *kendime göre tefsir ettiğim* bir Şark'ta yaşadım. Asıl yaşama iklimimizin böylesi bir terkipte olacağına inanıyorum" (Tanpınar 1996: 307-308). Ama bu yazının başında değindiğim tarihsel gecikmişlik (ve böylece yeni model karşısında yaşanan acemileşme, hatta ilkelleşme) bu türden bireysel yorumları ve iradî sentezleri askıya almakta, içsel bir zorunluluktan yoksun bırakmaktadır. Fuat Köprülü, Hıristiyanlaşma olayı (ve karşı olduğu Latin harfleri) vesilesiyle tartışmaya açtığı "kültür buhranı" sorununu eski'nin küçümsenmesine bağlıyordu: "Ecdadımız, başta İslâm medeniyeti dairesine girdikleri zaman, millî kültürlerini hakir görmüşler, millî şahsiyetlerini bu medeniyet içinde eritmişlerdi. Bugün çağdaş medeniyet dairesine girmek isterken, yine aynı yanlış yola gitmek tehlikesi karşısındayız [...] Millî mazisini inkâr ve millî kültürünü hafife alarak yabancı kültürlerin propagandasını yapmak, müstemleke olarak yaşayan *mahkum ve geri milletler* arasından çıkan sahte ve ilkel 'sözde aydın'lara has bir seciyedir" (Durukan 1991: 359-60). Gelgelelim, Türkiye'de 1980'lerden itibaren pek sık işitilecek olan bu milliyetçi celallenme, kendi

adlandırmasının içerdiği açmazı sezemediği için, "maziyi inkâr"ın durdurulmaz niteliğini de kavrayamıyordu. "Mahkum ve geri milletler": Ancak "hakim ve ileri milletlerin" konumundan *rahatça* telaffuz edilebilecek bu sözcükler, tıpkı Mustafa Kemal'in Ankara konuşmasında olduğu gibi, telaffuz edeni de kendi örtük varsayımlarının içine hapsediyor, "hakim milletler"in dışındaki her şeyin "geri" olduğunu kabul ettiriyor ve ona sadece "evet ama biz öyle değiliz" gibi bir şerh düşme imkânı bırakıyordu. Köprülü de Türk milliyetçilerinin çoğunu maziyi inkâr ettikleri için kınayacak, ama kendi de tıpkı eleştirdiği Gökalp gibi yakın geçmişi (ve mevcudu) yadsıyacaktır.[18]

Bu yadsımaya hemen her zaman bir yetersizlik duygusu da karışmıştır. "Medeniyet değiştirme" kurgusu, Gökalp'in rahatlatıcı formülüne[19] rağmen, model ve kopya ikilisiyle birlikte olgunluk ve acemilik karşıtlığını da içerir. 1930'ların başlarında Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi gibi ikincil kurgular, bu açmazdan sıyrılmak için geliştirilmiş stratejilerdir. Ama bu ikincil kurgular, "gerçeklere" çarpıp kırılmalarına gerek bile kalmadan, asli kurgu olan "Medeniyet Değiştirme" düşüncesiyle boşa çıkarılıyordu. Tanpınar, çoğu zaman olduğu gibi, bu beyhudeleşmeyle ilk yüzleşendir. 1939'da "Bitmeyen Çıraklık" başlıklı yazısında, her türlü düşünsel imkâna sahip bir "genç hikâyeci"nin sıkıntısını şöyle anlatır:

...genç dostum, bana yeni yazdığı hikâyeyi okudu. Bu oldukça iyi tanzim edilmiş bir aşk hikâyesiydi. İçinde itinalı tahliller, gündelik hayat dikkatleri, seçme peyzajlar vardı. Güzel ve seyyal bir üslup, iyi biçilmiş bir elbise gibi, mevzuun bütün hususiyetlerini çok yakından kavrıyor, icap ettirdiği değişiklikleri alıyor ve sona kadar hiç aksamadan gidiyordu. Üstelik Nietzsche'den Freud'a kadar birkaç felsefe sistemini, romantizmden sürrealizme kadar bir yığın sanat nazariyesini bu sahifelerde bulmak mümkündü [...] Bununla beraber küçük bir kusuru vardı. Bütün bu vak'a, bu insanlar, bu üslup zenginliği, bu dikkatler, adetâ havası boşaltılmış bir âlemde geçiyordu [...] Kendisine bunu anlatmak istedim [...] Doğru, dedi, hakkınız var. Eksikliği ben de biliyorum. Onu her eserimde görüyorum ve beni kendimden nefret edecek kadar meyus ediyor. Fakat ondan bir türlü kurtulamıyorum. Bu memleketin malı olan bir sanatkar olmak için hiçbir tecrübem eksik değil. Çocukluğumu Anadolu'da geçirdim. Orta sınıflı bir memur çocuğuydum [...] toprakla hiç alâkam kesilmedi [...] Yerli hayatı, en mânasız taraflarını bile sevecek kadar tanır ve bilirim. Zaman olur ki, bütün bir hayat, bâkir ve coşkun, gelir içimde tıkanır. Issız yollar, tozlu yaylılar, kiraç sıvalı kasaba otelleri, çember sakallı eşraf, yamalı donlu rençberler, velhasıl maddi ve manevi sefaletine hiçbir şefkatin eğilmediği kadın, erkek, çocuk, bir yığın halk gündelik hayatları, hülyaları, ıztırapları, küçük ve geçici saadetleri ile fikir ve yazı hayatına doğmak için beni boğacak kadar sıkıştırırlar. Fakat kalemi elime aldığım zaman bütün bunları kaybederim. Bir ömrün topladığı bütün bu kalabalık birdenbire silinir, yerine nereden geldiğini bilmediğim kuklalar geçer (1996: 62-62).

Sıradan bir "yazar tıkanması" değildir bu - ya da yazar tıkanmalarının da sadece anlık ve bireysel olmayan koşulları vardır. Tanpınar, bu kez "kendisi" olarak sürdürür sözü:

"Ben bunun sebeplerini çok düşündüm; ve neslimizin büyük bir ıztırabını zannederim ki buldum: Kim olursak olalım, nasıl yetişirsek yetişelim, hayat tecrübemizin mahiyeti ve genişliği ne olursa olsun, bizim ağzımızdan hâlâ okuduğumuz frenk kitapları konuşmaktadır. Tıpkı bizden evvelkiler gibi..."

Konuya "iyi biçilmiş bir elbise gibi"

uyan üslup, Tanpınar'ın 1918-22 yılları arasında çok okuduğu Gökalp'a ("istendiği zaman giyilebilecek bir elbise olarak medeniyet") yarı bilinçli bir gönderme de olabilir. "Yerli hayatın en manasız taraflarını bile" cümlesi de Köprülü'nün yerli romanlarla ilgili sözlerini anımsatmaktadır. Tanpınar, önce, iki yazarda da görece değersizleşmiş olan bu iki öğeyi yeniden yükseltir; sonra ikisini de bir nafilelik boşluğuna bırakır: Zorunlu kuklalarızdır -tıpkı bizden öncekiler gibi. Tanpınar, gecikmişliğin ne olduğunu biliyordu, bunu kişisel bir yazgı gibi de yaşamıştı: "Hayatımın en mühim hadiseleri birbiri ardına kendi şairlerimi bulmam olmuştur. Evet, kendimi vaktinde bulamadığım için, başkalarını keşifle meşguldüm [...] Aziz Yaşar Nabi! Görüyorsun ki, hayatım gecikmelerle doludur. Buna bir yığın düşünce cezir ve meddini de ilave ediniz" (1996: 306-307). Medeniyet, istendiği gibi giyilip çıkaralabilecek bir elbise olabilirdi; ama *biz gecikmişler* için hep hazır bulduğumuz kullanılmış elbiseydi ve "kim olursak olalım, hayat tecrübemizin mahiyeti ve genişliği ne olursa olsun" üzerimize tam oturmayacak, bize hep önceki (asıl) sahibini anımsatacaktı.

Tanpınar, otuzlu ve kırklı yıllar boyunca, Cumhuriyet Türkiye'sinin kültürel/düşünsel gerilim ve hüsranlarıyla en açıkça -şüphesiz yine uzviyetçi paradigmanın çerçevesi içinde- yüzleşebilen yazar olmuştur. Ama kültür politikalarının belirlendiği merkezlerde Gökalp'in formülü hüküm sürüyordu. Geçmişi (ve mevcudun büyük kısmını) kullanım dışı bırakan bu formül, *Onuncu Yıl Marşı*'nda da belirtildiği gibi, uzun bir süre boyunca bir "yoktan varetme" çabası olarak kalmıştır. *Türkçülüğün Esasları*'nda özetlenen sanatsal sentez[20] fikrî, "buhran" kavramıyla ilişkili her türlü "koyu betimlemeyi" dışarda bırakan safdil bir bilimselciliğe dayanmaktaydı ("O halde millî geleneklerimizi arar ve özelliklerini belirlersek, *artık* aramızdaki toplumsal çekişmeler sona erer" Gökalp 1995: 16). Gökalp, Tanpınar'ın dediği gibi "tarih düşüncesini bir diyalektiğe kurban" etmekten çok, kavrayışı tarihsellikten arındırıyor, usulle içeriğin -dolayısıyla medeniyet ve kültür kurgularının- ortak bir yorum ufku içinde birbirine bağlandığını göremiyordu (bu açıdan, Durkheim'dan çok, Comte'un izindeydi). Müzikte, "toplanmış" halk ezgilerinin armonikleştirilmesinin ürünü, Adnan Saygun ve Türk Beşlerinin yapıtları olacaktı. Yerli bir dinlerçevre için üretilmiş bu "millî musikinin" anlaşılması, başka bir deyişle yorumlanabilmesi için, Batı müziğinin Beethoven'dan Webern'e, Debussy'den Stravinsky ve Bartok'a giden farklı gelişim çizgileri hakkında hem kuramsal bilgi sahibi olmak hem de bu bestecilerin müziğinden zevk almış olmak gerekiyordu. Ama o zaman da *burada* yapılan müzikten (armonikleştirilmiş ezgi) zevk almak mümkün olmuyordu - bir açmaz daha. Bu yerli ürünleri değerli kılmak için tüketicinin *gönüllü bir gümrük duvarını kendi algı ve zevk dünyasına içselleştirmesi* gerekiyordu ki, bu da kalite farkını en baştan kabullenmek demekti.

Usulle içerik ya da uygulamayla malzeme arasındaki ortak yorum ufkundan söz ettim - gerçek şu ki, başlı başına *yorum*, yeni kültürel elitin "Arap-Acem medeniyetine" yakıştırdığı ve dolayısıyla bastırmaya çalıştığı zihinsel edimdi. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, düpedüz zihinsiz bir edebiyat ve zihinsiz bir okur öneren "Türk Halk Edebiyatı" başlıklı yazısında (1925) şöyle diyordu:

> *Ziya Gökalp [...] edebiyat-ı cedidenin yavan ve cıvık zevkleri içinde bocaladığımız bir sırada bize büsbütün başka bir âlemin perdesi açtı [...] Bu itibarla biz Kızılelma'ya Rübab-ı Şikeste'den daha fazla kıymet veriyoruz [...] Kızılelma'da bir fecir vaktinin serinliğini duyarız; bu serinlik, isyan ile, küfür ile, fısk u fücur ile geçmiş

bir gençlik çağından sonra, anamızın munis ve şefkatli sesini duyduğumuz vakit kalbimize hasıl olan sabavet [çocuksuluk] ve taravate benzer bir şeydir. Aynı şeyi dertlinin bir nefesinde, Karacaoğlan'ın bir türküsünde de hissederiz. Bu hissimizi tahlil ettiğimiz zaman bulacağımız sebep her şeyden evvel, bu nevi edebiyattaki lisanın sadeliği, munisliği, canayakınlığıdır. Bu lisan Arabî ve Farisî kelimelerle mahmul olan şu mağşuş Osmanlıca gibi evvela kafaya, sonra kalbe hitap etmez, doğrudan doğruya gönüle söyler. Öbüründe zihin okunan sözü anlamak için kendi kendine evvela tercüme, sonra izah, daha sonra tefsir mecburiyetindedir ve şairin sesi bu üç türlü süzgeçten kurtulup da ruha ininceye kadar bütün kuvvetini, halisiyetini, kokusunu kaybeder" (Kaplan 1981b: 115).[21]

Rejim, eski estetik kültürü toptan reddedip bir yenisini yoktan var etmeye yönelirken, inandırma, cezbetme ve yönlendirme araçlarından da önemli ölçüde yoksun bırakıyordu kendini. Hıristiyanlaşma olayı -ve gösterilen tepkiler- ideolojik önderliğin bu araçsızlığını kısmen belli etmişti. "Halka gitmek" amacıyla Yakup Kadri'nin önerdiği gibi zorluğun inkârı ve basitliğin yüceltilmesi, içerdiği regresif eğilimle ("anamızın sesini duyduğumuz vakit kalbimize hasıl olan sabavet"), yönetici elitin "kendi" standartlarına bile cevap vermiyor, çünkü içselleştirdiği "Batı" bakışı açısından hep yetersiz kalıyor, "millî" olsa bile "medeni" olamıyordu. Ve bu da millî kültürün kendi ideallerine yetişmesinin hep ertelenmesi demekti. (Gökalp ve Köprülü'nün önerdiği daha sabırlı etnografik ve folklorik etkinlikse, bazı ilk ürünlerini ancak 1940'larda vermeye başlayacak ve bunların daha önemlileri de Gökalp'in formülünü askıya aldıkları için başarılı olacaklardı.) Bu araçsız kalışın bir başka örneği de "Alaturka" müzik konusunda ortaya çıkıyordu. 1926'da bu müziğin okullardan kaldırılmasından sonra, 1935'te de radyoda "Alaturka" müzik yayını durdurulmuş, ama bu yasak ancak sekiz ay sürmüştü. Rejim, iki düşmanı (Osmanlı ve Batı) karşısında da hegemonik bir konuma ulaşamıyordu: Yabancı okulu cezalandırıyor ama tam yasaklayamıyor, "Alaturka" müziği dışlamak istiyor ama vazgeçiyordu.[22]

Bu içsel bölünmenin doğurduğu huzursuzluğu, 1934-40 yıllarında İstanbul Üniversitesi'nde ders veren edebiyat kuramcısı Erich Auerbach, 1937 başında Walter Benjamin'e yazdığı bir mektupta şöyle betimleyecekti:

[Atatürk] yaptığı her şeyi, bir yanda Avrupa demokrasilerine karşı, öte yandan da eski panislâmist Sultan'ın ekonomisine karşı mücadele içinde yaptı; bunun sonucu, fanatik biçimde gelenek-karşıtı bir milliyetçiliktir: varolan bütün [İslâmî] kültürel mirasın reddi, ilksel bir Türk kimliğiyle fantastik bir ilişkinin kurulması, nefret edilen ama yine de beğenilen bir Avrupa'ya karşı kendi silahlarıyla zafer kazanmak amacıyla Avrupai bir teknolojik modernleşme [...] Sonuç: Uç noktada milliyetçilik ama aynı zamanda tarihsel millî karakterin yıkılması (Barck 1992: 82).

Gökalp'in Yeni Osmanlılar'dan devralıp Fransız pozitivizmiyle işlediği formülü, bugün de devam eden bir milliyetçi düşünüşü başlatmış, ama "aramızdaki çekişmeleri sona erdirmeyi" başaramamıştı. 1939'da Hasan Âli Yücel'in maarif vekilliğine atanmasıyla birlikte milliyetçi yazarların bugün bile gazabını çeken "hümanist kültür" dönemi açıldı. Yeni bir sentez denemesiydi bu.

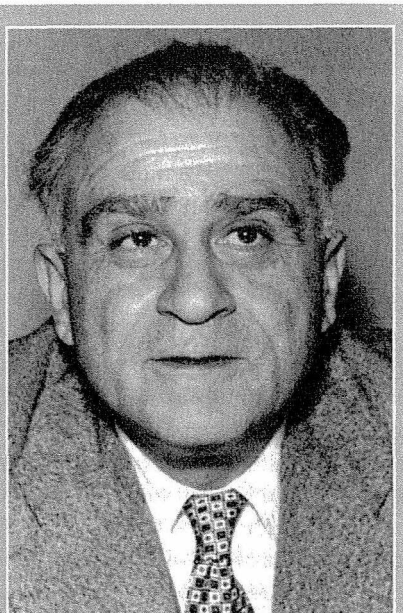
GÖRELİ RESTORASYON: YÜCEL'İN TÜRK HÜMANİZMASI

Bu daha kaynaştırıcı sentezin ilk formülasyonlarından birini, 1937'de Hasan Âli Yücel vermiştir. Gökalp'in "Türkleşmek,

İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" formülüne itiraz ederken şöyle der: "*Bugünkü* Türk inkılâbı, eklemeci değil, bütüncü ve sistemcidir. Biz Ziya beyin dediği gibi üç şey olmak istemiyoruz; dileğimiz bir şey olmaktır. Biz *tam Türk* olmak istiyoruz. Dikkatinizi çekmek mecburiyetindeyim ki, *Türkleşmek* başka şeydir, *Türk olmak* başka. *Meşrutiyet'in* eklemeci filozofunun zanettiği gibi bizim Türkleşmeye ihtiyacımız yoktur. Bizim için, *Türklüğümüzü duymak ve bulmak* zarureti vardır" (1937: 191). Yücel'in sözcüklerle oynadığı söylenebilir: "Türkleşmek" ile "Türklüğümüz duymak ve bulmak" arasında önemli bir fark yoktur, ikisi de bir sürece işaret eder ve henüz sürecin başında olunduğunu (Türkleşilmediğini, "tam Türk" olunmadığını) belirtir. Yine de Yücel'in niyeti o kadar karışık değildir: Artık bu arayış ve oluş sürecinin tamamlandığını, inkılâbın "bugünkü" evresinde "Meşrutiyet'in eklemeci filozofunun" formülüne ihtiyaç kalmadığını söylemektedir. Süreç, içerdiği bütün zorlanma, kararsızlık, şüphe ve tedirginliklerle birlikte artık geçmişte kalmalıdır. Yeni bir güven duygusu, yeni bir sentez oluşmaktadır, nerdeyse olmuş gibidir.

Bu yargının, kendi içinde tutarlı olup olmadığı, kendinden emin olup olmadığı sorusunu şimdilik bir yana bırakalım. Gökalp'in formülünün pratik uzantılarına karşı o formülün genel çerçevesi içinde kalarak yapılmış itirazlar daha 1920'li yıllarda bile etkiliydi. Gökalp'le aynı dergilerle yazmış ve onun sayesinde Darülfünun'a hoca olmuş Yahya Kemal, tahminen 1920'lerin sonlarında yazılıp da sonradan yayımlanmak üzere saklanmış bir notta ("Tevfik Fikret ve Ziya Gökalp") şöyle diyordu:

> *Tevfik Fikret ve Ziya Gökalp'i yakından tanıdım. Fikret'in bilgisi orta derecede, birçok bahislerde ondan da dündu [aşağıydı]. Mütefekkir olarak kâinâtı hayli mahdut[tu] [...] kendi zamanında, çalkanan Fransız şiir cereyanlarının en derin ve yüksek taraflarını, yani Baudelaire'den Symbolistlere kadar uzanan mühim tarafını hiç anlamazdı. Anladığı Sully Prudhomme, Coppée ve emsâli şairlerin şiirini ise şöyle bir vukufla edinmişti [...] Bizim eski şiirimize vukuufu ise -eğer Muallim Nâci'yi bir mikyas alırsak- dîvanları bir taraftan devr etmiş diğer taraftan da her mısraı sökecek derecede değildi. Ziya Gökalp [ise] Fransızca şiiri hiç bilmezdi; fârisî şiiri ve bizim eski şiirimizi birinci derecede anlardı; ilimde ise pâyansız bir kudret sahibiydi [...] Şiirin ve edebiyatın - ilim bakışıyla- tariflerine giriştiği vakit Bergson kadar ihâtalı görünürdü. Şiirde Fikret çığırını nazariyeleriyle silip süpürmeğe teşebbüs eden Ziya Gökalp oldu. [Ama] Tevfik Fikret -bütün zaafları ve noksanlarıyla beraber- şiirimizin içinden-*



Tanpınar, Kemalist kanon oluşturma ve "millî edebiyat" inşa gayretlerinin karşısında veya dışında durmaz; ancak bu inşa sürecinin zaaflarının, çelişkilerinin -en keskin değil ama- en derin eleştiricilerindendir.

di. Şiirimizin alafrangaya doğru bir istikaamet alacağı zamanda gelmiş, o istikaametin başına geçmiş, göreceği işi görmüş, eserini de şahsiyetini de Türk edebiyatına nüebbeden hakketmişti. Ziya Gökalp, şiirimizin dışında kalmış bir alimdi. Şiirin ne olduğunu iyi bilmesi, edebiyatımızın hangi istikaamette millî olabileceğini iyi anlaması onun şiirimize ve edebiyatımıza girmesini temin edemedi; bunun için de şiirimizin yenileşmesinde hiçbir iş göremedi [...] Çünkü yeni ve millî diye, muannidâne bir iddia ile ortaya sürülen manzumeler mevzu itibariyle eski saz şairlerinin hiç bilmedikleri ve söyledikleri şeylerken, hiç mi hiç yeni değillerdi. Eski saz şiirinin teraneleriydi. Bu çığır yeni bir nağme, yeni bir lezzet getirmiyordu, yeni bir hava açmıyordu. Ancak Ziya'nın tertib ettiği ilmi bir reçete'nin mahsulleriydi [...] Millî şiir unvânını alan ve iflas eden şiirin iflasının nedeni ise Ziya Gökalp'in şiirimizden olmaması idi; şiirimizi elinde bir âlim reçetesi olarak islah etmesiydi. Tilmizleri zaten adam değildiler; kabahat onlara ait olamaz (1986: 21-24).

Gökalp ile Beyatlı'nın temel kurguları arasındaki farkı (ki pozitivizmle hermeneutik arasındaki fark da demektir) burada tartışamayız. Şunu ekleyeceğim sadece: *Gökalp için kültür ve estetik, ulusun kurulmasında bir araçtı; Yahya Kemal ise ulusu ve tarihini öncelikle estetik bir gerçeklik olarak kurguluyordu.* Bunun bazı pratik uzantıları da vardı: Milliyetçiliğin güncel siyasal boyutunu çok abartmamak ve özellikle şanlı bir geçmişin sahiden diriltilebileceği yanılsamasından[23] geri durmak; amaçlanan yekpare ve saf ulusal kültürün o kadar yekpare ve saf olamayacağını, ama öte yandan bu türden formüllerin yanı başında -onlardan az çok etkilenerek- melezliğine rağmen *görece* tasasız bir yerli kültürün de süregittiğini görmek. Yahya Kemal'in kendi "tilmizlerince" pek aktarılmayan 1940'lara ait -sağlığında yayımlanmamış- bir pasajı, bu "mülahazalarla" bilikte Hasan Âli'nin programının da genel atmosferini verir:

> *Kendimize, kendiliklerimize dönmek bahsi geçtiği vakit, zevk aldığımız Fransız şiirini ve nesrini temmet [tamamlandı] der kabîlinden atmak, hatta büsbütün unutmak ve ondan sonra Anadolu'ya, İstanbul'un, Bursa'nın ve Edirne'nin eski mahallelerine çekilmek ve artık tamamiyle kendimize kapanmak gibi zan hâsıl oluyor. Bu sakat bir görüştür: Bir milletin öğrenmek ihtiyacı bitmez. Bilhassa bu asırda diğer milletlerin fikir ve hareket havalarından uzaklaşması zâten mümkün değildir: Kendimize ve kendiliklerimize dönmeği böyle yanlış bir zaviyeden değil, asıl olduğu gibi görürsek diyebiliriz ki: Avrupa medeniyetinin ortasında her milletin bir hüviyeti vardır, biz de o dairede bir hüviyet olmayı özlüyoruz (1984: 297-98).*

Gökalp'in formülü hem olumlanıyordur burada ("o dairede bir hüviyet"), hem de kendi içinden eleştirilip aşılılıyordur ("bitmez" ve "kendiliklerimiz": hars ya da ulusal kimlik çoğuldur, yekpare bir özdeşlik değildir). Maarif vekaletin yayını olarak "Dünya Edebiyatından Tercümeler" dizisi de bu restorasyon atmosferi içinde başlar: Doğu'ya ve Batı'ya karşı sürekli kültürel teyakkuz hali kısmen kaldırılmaktadır. Yücel, 1939'daki Türk Neşriyat Kongresi'nin açılış toplantısında yaptığı konuşmada şöyle der: "Garp kültür ve tefekkür camiasının seçkin bir uzvu olmak dileğinde ve azminde bulunan Cumhuriyetçi Türkiye, medeni ve dünyanın eski ve yeni fikir mahsullerini kendi diline çevirmek ve âlemin duyuş ve düşünüşü ile benliğini kuvvetlendirmek mecburiyetindedir. Bu mecburiyet, bizi geniş bir tercüme seferberliğine dâvet ediyor" (Çıkar 1997: 81). Çevirilerin birinci basımlarında yer alan ama 1960'lardaki yeniden basımlardan kaldırılan "Önsöz"de de Yücel "hümanizma" kavramını vurgular: "Hümaniz-

ma ruhunun ilk anlayış ve duyuş merhalesi, insan varlığının en müşahhas şekilde ifadesi olan sanat eserlerinin benimsenmesiyle başlar [...] Bunun içinder kibir milletin diğer milletler edebiyatını kendi dilinde, daha doğrusu kendi idrakinde tekrar etmesi; zeka ve anlama kudretini o eserler nispetinde artırması, canlandırması ve yeniden yaratmasıdır."

Dizi içinde ilk üç yılda yayımlanan 109 yapıtın 39'u klasik Yunancadan, 38'i Fransızcadan, 10'u Almancadan, 8'i İngilizceden, 6'sı Latinceden, 5'i Şark ve İslâm klasiklerinden, 2'si Rusçadan biri de İskandinav edebiyatındandır. 1980'lerde bir milliyetçi yazar, Beşir Ayvazoğlu, "klasikler arasına *göstermelik* olarak Şark-İslâm klasiklerinin de serpiştirildiğini" belirtecektir (Ayvazoğlu 1988: 245). Bu böyle olsa bile, anlamlı kıyas noktası, bütün Şark-İslâm klasiklerinin çevrildiği hayali bir durum değil, bütün "Şark-İslâm'ın" bastırılmaya, unutulmaya çalışıldığı 1925-39 dönemidir.[24] Öte yandan, aynı yazar, Mevlâna gibi bir Şark-İslâm klasiğinin "başta Sabahattin Eyuboğlu olmak üzere, bazı hümanist aydınlar tarafından aslî hüviyetinden soyutlanarak bir 'hümanist' gibi takdim edilmeye çalışıl[dığını]" söylerken önemli bir noktaya da işaret etmektedir (Ayvazoğlu 1988: 245).

Ama Mevlâna'nın (ve onunla birlikte Yunus Emre'nin) evrenselleştirilmesi de "Batı medeniyet dairesine" Batı'ya karşı mücadele ederek ve sonradan girme çabasının doğurduğu kaygıyla ilgilidir. Gökalp'in formülü, Türk kültürünün bu evrensellik içinde her zaman tikel ve kısmî kalacağını baştan kabulleniyor ve bu yüzden de gidermek istediği güvensizlikleri daha da şiddetlendiriyordu.[25] Kozmopolitizm, hep kaygı yaratıcı bir öğe olarak Gökalp'in kendi ulus tanımının içine sızmıştı: "Türkiye'nin millî lisanı," diyordu, "İstanbul Türkçesidir; buna şüphe yok! [...] İşte Türkçüler, lisanımızdaki [yazı dili ve konuşma dili ikiliğini] kaldırmak için şu umdeyi kabul etmekle iktifa ettiler: İstanbul halkının ve *bilhassa İstanbul hanımlarının* konuştukları gibi yazmak. Bu suretle *yayılacak* olan İstanbul'un konuşma diline *yeni* lisan, sonra *güzel* Türkçe, daha sonra *yeni* Türkçe adları verildi" (1976: 105-107). Ama henüz millî bir Türkçe'nin değil, değişik yaygınlık derecelerindeki yerel Türkçelerin bulunduğu bir ortamda İstanbul Türkçesi bu yerel lehçelerin en "kozmopolit" olanıydı.[26] Ve böylece, Türkçülüğün değerli kılmak istediği millî hars da daha en baştan kendi içinde bölünüyor, bu harsın dili, başka bir deyişle *sesi ve ifadesi* "güzellik" ve "yeniliğin" dışında tanımlanıyor ve bir folklorik malzemeye indirgeniyordu - öte yandan, amaçlanan yayılmanın da tam gerçekleşmediğini, önce "güzel Türkçe'nin" gereği olan sesleri çıkaramayan, sonra da zaten çıkarmak istemeyen, hınçlı bir gururla "güzel olmayan" sesler çıkaran kuşakların siyaset *ve kültür* sahnesine girdiklerini biliyoruz: Daha önce değindiğimiz iki düğümlenmenin (araçsızlık; rejimle kendi biçimsel ideali arasındaki bozuk, bulanık ilişki) bir başka örneği.[27]

1930'ların başlarında Türkçülüğün bu türden iç çelişkileri Güneş-Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezi gibi -Gökalp'in de kolayca benimseyemeyeceği- kurgularla aşılmak istenmiş ama bunların fantastik niteliğini asıl başlatıcı kurgu olan "Batı medeniyeti" ile bağdaştırmanın kolay olmadığı görülmüş ve bu da sadece tatminsizliğin artmasına yol açmıştı; evrensellikle tikellik arasında daha yumuşak, daha "organik" bir sentez tasarımına ihtiyaç vardı. Hasan Âli'nin Maarif vekilliğine getirilmesiyle Türkçülüğün bu uç formülasyonları da tümüyle reddedilmeksizin kendi haline terk edilmiş oldu.[28] Yücel de Gökalp'in "usul-öz" ikiliğini benimsiyordu ama daha çatışmasız bir sentez öngörüyordu: "Ben Doğu ve Batı diye bir ayrılık görmüyorum. İnsan eseri, insan ruhunun iştiyakları, kayguları, korkuları zamana ve zemine göre değişse de özünde

bir ayrılık varsa o, tutulan yol ve usuldendir. Garplı kafasının metoduyla duymasak şarklıda bu özü bulamazdık. Mesela Mevlâna'nın *Fîhi mâ fîhi* kitabını Goethe'nin *Eckerman'la Konuşmalar*'ı gibi okuyorum. İkinciyi okumaya alışmasam, kimbilir birinciyi şimdikinden daha az başarı ile söktürebilirim" (Çıkar 1997: 62). Bu yaklaşım, Yahya Kemal'in tasarımından çok uzak değildir. Beyatlı da Gökalp'in katı ikiliğinin yarattığı tatminsizliklere değindiği (yukarda bir kısmını aktardığımız) pasajında şöyle demekteydi: "Bir medeniyeti taklîd etmek merhalesinden çıkmak onu iyi hazmettikten sonra mümkün oluyor. Bu rüşde ermek için ise onun fen ve tekniği kâfî gelmiyor; bilhassa zevk, düşünüş, ahlak gibi yeni hayatı yaratan unsurlarını benimsemek îcâb ediyor" (1984: 296).[29] Yücel, Beyatlı'dan farklı olarak, "taklit" ve "rüşt" gibi fazla çıplak adlandırmalardan kaçınıyor, "rüşt" sorununun artık unutulmuş olduğu bir noktadan konuşmak istiyordu. Doğu ve Batı ayrımı yoktu. Mevlana ile Goethe ayrı tepelerden ama aynı yükseklikten birbirini selamlıyordu.

Eski "Doğu-Batı" sorununu dönüştüren bu düşünsel manevra, en azından bir süre için, Türkiye'nin "yaralı bilinçlerine" (terim, İranlı yazar Daryuş Şayegan'ındır) bir merhem gibi gelmiş olmalıdır. Sürekli kültürel teyakkuz ve tıkanma hali geride kalıyor, evrensellikle yerellik arasında bir uyum sağlanıyordu. Yücel'in rahatlatıcı yaklaşımı, daha sonra sol kanat aydınlarınca şöyle yorumlanacaktır: Sanat ne kadar yerelse o kadar evrenseldir, yerellik arttıkça evrensellik de artar. Gelgelelim, bu yaklaşım, Batı'nın da Evrensel'in de bir *ebedîlik* hali içinde dondurulmasına dayanıyordu. Dünya edebiyatından Tercümeler gibi bir mecelle (kanon) içinde kapsanan bu ebedi kurgunun nesnel işlevi de, inkılâpları benimseyen *Türk aydınının hem kendini Batılı/Evrensel hissetmesini hem de Batı'daki gelişmelerden etkilenmemesini, hatta habersiz kalmasını sağlamaktı.*[30] Başka bir deyişle, Tercümeler dizisinin Batı'ya açılan penceresi, daha çok bir *ayna* işlevi görüyordu: Orada, kendi rahatlatıcı Batı imgesini *ve* kendi Batılılaşmışlığını (veya Batılılaşacağını) görüyordu inkılâpçı Türk aydını. Ama Yücel'in Ankara Devlet Konsevatuvarı'nın ilk mezunlarının diploma törenindeki (1941) sözleri, hem kaygıların kolayca yatışmadığını gösterir hem de bu güçlüğün ardındaki nedenleri hissettirir:

> *Bir gün bütün insanlığın idrak edeceğine inanmış bulunduğumuz Türk hümanizmasının yepyeni bir safhası, Devlet Konservatuvarının bağrında doğmaktadır. Türk hümanizması, beşer eserine istisnasız kıymet veren, ona zamanda ve mekânda hudut tanımayan hür bir anlayış ve duyuştur. Hangi milletten olursa olsun insanlığa yeni bir düşünüş, yeni bir duyuş getiren her esere bizim yüreklerimizin besleyeceği his, ancak saygı ve hayranlıktır [...] Müellif bizden olmayabilir, bestekâr başka milletten olabilir. Fakat o sözleri ve sesleri anlıyan ve canlandıran biziz. Onun için Devlet konservatuvarının temsil ettiği piyesler, oynadığı operalar bizimdir, Türktür ve millîdir" (Çıkar 1997: 96).*

Eski çatışmacı ton -kısmen rejimin yerleşerek kendini daha güvenli hissetmesinden de ötürü- yerini "stoacı" bir kabullenmeye ve belli belirsiz bir serzenişe ("bir gün") bırakmıştır ama nihai doğrulanma mercii hâlâ dıştadır. Türk hümanizmasını bir gün görecek olan "bütün insanlığın" da aslında ikiz göndergeleri olduğu sezilir: Biri, canlı türü olarak bütün insanlar, ikincisiyse -operada Çin, Peru veya Kenya müziği değil, İtalyan, Rus ve Alman müziği icra edildiğine göre- Batı dünyası ve özellikle de "insanlık" kurgusunun kayıtlı olduğu Batı hümanist felsefesi. Şu halde Batı'nın bakışı, aynanın ardından, aynayı geçerek bizi gözlüyordur. Türk hümanizması da bu bakış nezdinde doğrulanacak-

tır.[31] Ama böyle bir doğrulanışın hep ertelenmeye mahkûm olduğuna yukarda değinmiştik: Meltem Ahıska'nın belirttiği gibi (bkz. 22. dipnot) bir çifte yansıtma işlemi geçerlidir burada: Batı'nın gözünden bize yansıyan imge, her zaman çoktan bizim oraya yansıttığımız kendi imgemizdir - kendi yetersizlik imgemiz. Bu ayna ilişkisi, *ego* ile *ego ideali* arasındaki çifte yansıtmada olduğu gibi, kendini sürdüren bir eşitsizlik üzerine kurulmuştur: Ego, idealin aynasında, isteklerini çünkü yetersizliğini ve yetersizliğini çünkü isteklerini görecektir hep.

Öte yandan, Yücel'in pasajındaki bir başka zaafa da işaret etmek gerekir: Kullandığı terimler birbirinin ayağına dolanmaktadır: "*Başka* milletler" sözüyle, "zamanda ve mekânda hudut tanımayan" bir evrenselcilik fikrî askıya alınmakta, ama aynı anda "millet" terimi de bütün yükünü, bütün belirginliğini ve kavramsal haysiyetini yitirmektedir: "Bizden olmayabilir ama bizdendir, başka ulustandır ama Türktür." Burada "proto-dekonstrüktif" bir melezlik fikrînin başlangıçlarını görenler de çıkabilir. Ama böyle yaklaşımların daha kalıcı sonucu, zihinsel gevşekliktir. Fantastik ama yaşanmış -dolayısıyla gerçek- karşıtlık ve ayrımların muğlaklaştırılması, düşünsel çatışkıların işletilmek ve belirginleştirilmek yerine kısa devreye uğratılması, sadece klişelerle konuşan ve ancak konuştuğu klişeleri düşünebilen bir sosyal tipin doğmasına yol açmıştır. Bu tipin daha tipik örneklerini, sosyalizmle Atatürkçülük arasında yer alan, çoğu zaman haklı olarak ilericilik diye de adlandırılan, hudutları belirsiz bir düşünsel bölgede bulacağız (bu noktada, *Yeni Ufuklar* dergisini nasıl unutabiliriz - *Cumhuriyet* gazetesini de).[32]

"TÜRK-İSLÂM SENTEZİ"NİN ÖN-TARİHİ

40'lı yılların göreli kültürel restorasyonu, bazı eski güvensizlikleri bir süre için sağaltır ya da örterken, karşı uçta da bir tepkinin birikip şekillenmesini önleyememiştir. 70'lerin ikinci yarısından, özellikle de 1980 darbesinden itibaren eğitim kurumlarında ve kültür yaşamında "Türk-İslâm Sentezi" adıyla etkisini daha çok duyuracak bir tepkidir bu. Yukardaki formüllendirme tarzına sadık kalırsak bu çizgiyi de "Ziya Gökalp eksi Batı'nın-teknoloji-hariç-her-şeyi artı vurgulanmış anti-komünizm" olarak tanımlayabiliriz. Farklı kökler ve farklı bileşenlerden de söz edilebilir: 1912 sonrası Türkçülük ve Turancılık akımlarına karşı daha mesafali olan bir muhafazakâr çizgiden etkilendiği, ama asıl mühimmat deposunu Turancı hareketten aldığı söylenebilir. Zaman içinde bazı değişmeler de geçirecek, başlangıçta çok daha vurgusuz olan İslâmî öğenin 1970'lere gelindiğinde belirginleştiği görülecektir. Oluşumunda 30'lu ve 40'lı yılların uluslararası siyasal koşullarının oynadığı role sık sık dikkat çekilmiştir; ama bu yazının çerçevesi içinde daha önemli olan, iç koşullardır: Yücel'in restorasyonu ("Türk hümanizması"), yüz yıllık yaraları gerçekten iyileştiremeyip sadece örtmekle kaldığı ölçüde, kendileri de zaten bu yaraların ürünü ve ifadesi olan akımların şimdi ikiye katlanmış bir hınçla bu yetersiz "tedaviye" hücum etmeleri, asıl düşman olarak onu bellemeleri ve her şeyleriyle onun zıddı olmaya yönelmeleri kaçınılmazdır. Divan edebiyatı bahsi, iyi bir örnektir.

1932'de, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın da aralarında olduğu bazı öğretmen ve aydınların Divan edebiyatının liselerden kaldırılmasını teklif ettiğine ve bunun, yeni rejimin Türkçü kültürel seçkinlerinin büyük bölümünce paylaşılan tavrın pratik ifadesi olduğuna yukarda değinmiştik. 1939'dan sonra bu alanda da belli bir restorasyon gerçekleşmiştir: Bu edebiyatın kurumsal zemini (dergâhlar) yok edilmiş olsa bile, Bektaşî bir kökenden gelen ve ilerde Ismet Paşa'ya sunulan bir Divan da

yazacak olan Hasan Âli iş başındadır ve birlikte çalıştığı kişiler arasında, Yahya Kemal'in müridi sayılan Ataç ve Tanpınar da bulunmaktadır. Tartışma 1940'larda başlar. Milliyetçilerce Divan edebiyatını küçümsemekle suçlanan Ataç'ın kendisi de, "çocuklarımıza eski şiirimizin okutulmadığı"ndan yakınmaktadır (1942):

Bugünkü çocuklar eski şiirimizi bilmiyorlarsa, kendilerine öğretilmediği içindir. Çocuklarımıza şiir terbiyesi vermiyoruz. Onlara yurt bilgisi, ahlak hocalığı eden, büyükleri öven, çoğunun Türkçesi de bozuk birtakım manzumeler öğretiyoruz [...] Gençler eski şiirimizi okumuyorlar, çünkü bulamıyorlar. Sadeddin Nüzhet yeni yazı ile Baki divanını bastırdı, ikinci, üçüncü derecede şairlerden daha bir ikisinin divanını bastırdı. Allah razı olsun. Ama bu iş o kadarla kaldı. Çocuklarımıza verecek bir Fuzulî, bir Nedim divanı bulamazsınız. Bunca yıldır o divanların üç dört tanesi olsun bastırılamaz mıydı? [...] Okullarda çocuklara divan şiiri şimdi gösteriliyor, edebiyat tarihi yanında Necmeddin Halil'in [İzahlı Divan Şiiri Antolojisi] kitabı da okutuluyor. İyi. Ama ezberletilmiyor [...] Ezberlenmeyen şiir iyice öğrenilmiş demek değildir, insanın dışında kalır, hayatına karışmaz [...] Bu işte yeni yazının, dil değişmesinin, arapça, farsça öğrenmemenin hiç suçu yok, hiç olmazsa büyük bir suçu yok. Asıl büyük süyük suç bizim kendimizin de eski şiiri gerçekten sevmeyişimizde, onu evlerimizden kaldırmış olmamızda (2000: 30-32).

Ataç'ın da, daha önce Erişirgil'in yaptığı gibi, kişisel sorumluluk taşıdığı işlerden ötürü kurumları suçladığı sanılabilir. Ama yazısının zamansal göndermeleri anlamlıdır: Divanlar "bunca yıldır" basturılmamıştır, çocuklara "yurt bilgisi, ahlak hocalığı eden, büyükleri öven" birtakım manzumeler öğretilmiştir, divan şiiri ancak "şimdi" okutulmaktadır. Bütün bu ifadelerin -kınanan- göndergesi, bir önceki dönemdir - ve o dönemin şimdi'deki uzantıları.[33] Öte yandan, önceki dönemin bazı kurucu kültürel kararlarını ("yeni yazı") tartışma dışı da tutmak istemekte ve bu yüzden çelişkiye düşmektedir: Eski şiirin "evlerimizden kaldırılmış" olmasının koşulları arasında, eski yazının ve Arapça ile Farsça öğretiminin kaldırılması da vardır. Öte yandan, Ataç'ı "yabancı etkilere" açık olduğu kınayan milliyetçiler de çelişkiden münezzeh değildir bu noktada. Aynı yazıda bu çelişkilerin bazılarına işaret eder Ataç:

Mehmet Kaplan'ın [...] yazısından, yabancı tesirlere düşman olduğu, hiç olmazsa onları pek dostça karşılamadığı hissediliyor. Bir taraftan divan edebiyatımızı, bir taraftan da: "Şinasi, Namık Kemal, Ahmet Mithat cümlelerimizin içinde gizlidir," deyip Tanzimatçılarla onlardan hemen sonra gelenleri savunurken yabancı tesirlere düşmanlık göstermek, doğrusu hayli garip oluyor. "*Bizim kendi bünyemizden çıkan yenilik devam eder, yabancı tesir ise bir müddet havasını hakim kıldıktan sonra silinir gider,*" demeden biraz önce: "*Beş asırlık divan edebiyatında, yabancılıklara nisbetle kendimize has tarafların ne kadar az olduğu düşünülsün*" diyor. Havasını bir müddet hâkim kıldıktan sonra silinip giden tesirin beş asır gibi kısa bir süre sürmesi, o tesirle doğmuş edebiyatta bugan de okunacak, hayran olunacak şairler bulunması... bunlar bana pek birbirini tutmaz sözler gibi görünüyor.

Milliyetçi bakış açısından duruma göre *her şeyin* yabancı görünebileceğine ve yine duruma göre *aynı şeyin kimi zaman yerli ve kimi zaman da yabancı* sayılabildiğine dikkat çekiyordur Ataç - Meltem Ahıska'nın da saptadığı bir belirsizlik ve kayganlık: Türk milliyetçileri "kendi kimliklerini, yansıtılmış ["projekte edilmiş"] bir Batı bakışına karşı kurmak zorundaydılar ve bu bakış da hiçbir zaman kesinleşemiyor, hep değişen yorumlara açık kalıyordu. Bu belirsizlik ve keyfilik yüzünden de

her zaman bir *tatminsizlik* ve *hüsran* kaynağı oluyordu" (2000: 128).

Milliyetçi bakış Divan şiirini bir anda ecnebileştirebiliyordu, ama bu şiirin savunusunu üstlenen Batıcı bakış da bu savunuyu kendi düşünsel çerçevesi içinden yapıyordu. Ataç (1943):

> *Daha da ileri gideceğim: bizim şiirimiz kendi kendini anlatmağa da yetmez, yalnız bizim şiirimizi okumakla kalanlar onun eşsiz güzelliklerini de sezemezler. Bir Türk çocuğu, bizim eski şiirimize hayran olmak için de gene Avrupa edebiyatlarının birinden geçmelidir. Yahya Kemal ile bizim divan şiirimizden konuşun, sonra Avrupa edebiyatlarının birinden geçmemiş, yalnız türkçe hatta biraz da farsça, arapça bilen bir adamla divan şiirimizden konuşun, ancak Yahya Kemal doğru anlıyor, öteki anlamıyor demiyeceğim; belki de doğrusu Yahya Kemal'in değil, ötekinin anladığıdır; ama biz onun anlayışından hoşlanmıyoruz; onun anlayışile şiir bize hiç de güzel gözükmüyor, tatsız, yavan bir iş, bir oyuncak gibi geliyor. Demek ki bugün bizim istediğimiz., bizim anladığımız şiir, kendi topraklarımızda yetişmiş olsa dahi, gene bize Avrupa yolile geliyor (2000: 42).*

Ama bu da Gökalp'in teknik-malzeme formülünün Beyatlıvarî bir dönüştürülüşüdür: Batı'dan alınıp yerli malzemeye uygulanan, sadece maddi teknolojiyi değil, yorum tekniklerini de içeriyordur artık. Yerli malzeme değerlidir, ama bu değeri gösteren ve belirginleştiren etken Batı edebiyatıdır.[34] Divan edebiyatının kendi kurumsal ve düşünsel bağlamına daha çok dikkat eden Tanpınar'ın tutumu da pek farklı değildir. "Eski Şiirleri Okurken" makalesinde, "eski şairleri seviyorum fakat eskiyi sevenlerin çoğu ile anlaşamıyorum" diyordur Tanpınar; şiiri daha geniş (ve Batılı) bir yorum çerçevesiyle ilişkilendirmeden okuyanlar, "eskiyi devam halinde kendinde bulup seven" kişilerdir ve Divan şiirini de "beraberce *mahbus oldukları* bir daire içinde tanımakta ve yalnız onu bildikleri için, onu sevseler bile, bu sevgiye doğru bir intihabın zevk ve şuurunu" katamamaktadırlar (1969: 186).

"Mahbus" sözcüğü, burada büsbütün rastlantısal biçimde kullanılmış olamaz: Tanpınar ve Ataç'ın da rol aldıkları kültür politikası, eski edebiyatın *değerli ama artık kullanılmayacak bir hazine* olarak kapatılmasına, kilitlenmesine yol açmıştır. Ataç'ın değindiği "aile ihmali"nin de kurumsal zeminidir bu kilitlenme. Bunu, mecazi bir anlamda da olsa, 1950'lerin başında açıkça yazacaktır Ataç:

> *Kendi kendine yeter bir edebiyat değildir bizim divan şiirimiz. Bunun için kapatmalıyız onu, Fuzulî'yi de, Bakî'yi de, Neşatî ile Nazîm'i de unutmalıyız. Onları çocuklarımıza belletmemiz gerekli değildir Çocuklarımıza gerçekten edebiyat sevgisini, güzellik kaygusunu aşılamak istiyorsak onlara, Yunanlılarla Latinlerden başlayarak Batı aleminin şiirlerini, eserlerini öğretelim, benliklerini onlarla yoğuralım.*
>
> *Bilmesinler Fuzulî gazellerini. Bir gün gelir, belki kendi kendilerine bulurlar o gazelleri. Bir Batılı görüşüyle okurlar onları, bizim bugün iyice sezemediğimiz güzelliklerini görürler de yeniden diriltiverirler. Şimdilik biz o divanlardan uzaklaşalım.*
>
> *Böyle diyorum da gene uzaklaşamıyorum. Ne yapayım? Düşüncelerim başka, duygularım başka benim. Onları birbiriyle uzlaştırmaya, düşündüğüm gibi duyup, duyduğum gibi düşünmeye özenmiyorum. Doğrusunu söyleyeyim, bu ikilik hoşuma gidiyor benim. Kimi düşüncelerime bırakırım da kendimi bir yana, kimi duygularıma bırakıp da öte yana giderim, iki yanın da ayrı ayrı [...] hazları var, hepsini tatmaya çalışırım. Bunun içindir ki istemeye istemeye açıyorum divanları, istemeye istemeye açıp da bayıla bayıla oku-*

Faruk Nafiz Çamlıbel'in 1926'da yayımlanan Han Duvarları, *milli vezinli yeni-Türk millî şiirinin hem "yüksek" hem de popülerlik kazanan bir eseri olmuştur. Yalın dilli, folklorik öğeleri yücelten, "yabancı" unsurlardan tamamen arınmak isteyen bir poetikadır, Çamlıbel'inki.*

yorum. Göstermeyelim gençlere, gizleyelim onlardan, ama biz, o âlemin bizden uzaklaşmasına ne de olsa üzülenler, "lkdı engür [üzüm sallımı] gibi bir araya baş çatıben" açalım, okuyalım Fuzulî divanını, beyitler arayalım onda, bulduğumuz güzelliklerle coşalım (1991: 175-76).

Divan şiirini bazı mevzun ve parıltılı beyitlere indirgeyen bu kuğu şarkısı, herhangi bir ikilik düşüncesine ve özellikle *ikilikten tat alınmasına* katlanamayanlarca benimsenmeyecekti. Böylece onlar da o "daireye" hazineyle birlikte kendilerini de kapattılar, hazinenin emanetçisinden çok bekçisine dönüştüler. Önce İstanbul Üniversitesinin sonra ötekilerin *Türkoloji bölümleri*, bu kapanmanın kurumsal cisimlenişidir. Burada bir tür negatif zorunluluğun da işlediğini görmek gerekir. Gökalp'in *tehzib* olarak adlandırdığı "yüksek kültür"[35] -eğer düpedüz *imtiyazın* ürünü değilse- bireysel *çabayla* erişilebilecek bir değerdi; ve bu bireysel çaba da kişinin kendi çevresinin, kendi "harsının" dışına çıkması, ona uzaktan bakabilmesi demekti. Ama bu da tehzibin (ve taşıyıcılarının) nerdeyse otomatik biçimde grup öfkesinin, grup hasetinin hedefi olması anlamına geliyordu - özellikle de kültürel imtiyazın yasaklanmış olduğu ve ulusun en yüksek manevi merci sayıldığı bir demokratik toplumda. Böylece, şimdi Osmanlı edebiyatının da dahil edildiği ulusal harsla özdeşleşenlerle bu harsı ve bu edebiyatı *başka türlü* sevenler arasında nerdeyse kendiliğinden bir kutuplaşma ortaya çıkacaktı, bugün bile sürüp giden bir kutuplaşma.

Bunun dar anlamda *düşünsel* bir karşıtlık olmadığını bilmeliyiz: Değerlerle ilgili her çekişmede olduğu gibi burada da *arzular* -öyleyse hasetler- işin içindeydi. Milliyetçi tasarım, hem halk kültürünü asli değer saydığını belirtip hem de "bilhassa İstanbul hanımlarının" konuştuğu

dili "güzel Türkçe" olarak kabullenmekle, daha işin başında, kendi içinde bir yetersizlik duygusuna, bir arzu ve mutsuzluk döngüsünün başlamasına zemin hazırlamıştı. Ve üstelik, bunu çevreleyen daha geniş bir kaygı ve güvensizlik ufku da vardı: Bütün bu uluslaşma ve modernleşme süreci, büyük bir yenilginin, bir maddi ve kültürel iflasın sonucunda bir savunma tepkisi olarak başlamış ve savaştığı dünyayı model almak zorunda kalmıştı. Ama bundan yeterince söz ettik.

"ANADOLU HÜMANİZMİ"

Bu iki kutbun arasında, "folklorist" veya "popülist" veya "köycü" gibi terimlerle nitelenebilecek bir başka kültürel politika çizgisi de seçilebilir. Cumuhuriyet'in ilk yıllarında Türk Halk Bilgisi Derneği ile başlayıp 1930'lardan itibaren Halkevleri ile devam eden, 1950'lerde etkisi azalmakla birlikte 1960 sonrasının sol kültüründe kısmen resmîyet dışı bir açılım bulan bir çizgidir bu. Hasan Âli yönetimi içinde Ataç tarafından temsil edilen seçkinci kanada karşı halkçı kanat olarak da tanımlanabilir; kurumsal çerçevesi içinde Köy Enstitüleriyle ilişkilidir: Çizginin önde gelen temsilcisi olan Sabahattin Eyuboğlu, Ataç'ın polemiklerinin başlıca hedeflerinden biri olmanın yanında, Hasanoğlan Köy Enstitüsünde de öğretmenlik yapmıştır. Farklı eğilimlerin kesişme noktasındadır ve 40'lı yılların tasalarını 60'lı yıllara taşıyan kişiliklerden biridir. 60'lı ve 70'li yıllarda CHP hükümetlerince kesintilerle uygulanmak istenen "ulusal kültür" politikasında da Eyuboğlu'nun payı az değildir.

Eyuboğlu da Gökalp'in formülünün Hasan Âli versiyonunu benimsemiştir. 1954'te "Batı, Doğu" başlıklı makalesinde, "Avrupa dünyamızın gençliğidir, yeniden doğuşu, yarına açılan penceresidir," diye yazar: "İnsanlığın bütün değerleri Avrupa'dadır demiyorum; Yunan öncesi ve Avrupa dışı değerlerin varlığını, hatta türlü bakımlardan üstünlüğünü inkâr etmiyorum; fakat *insanlığın* değer olarak nesi varsa bugün için ancak Avrupa sayesinde ortaya çıkabileceğine, ancak Avrupa kafasıyla faydalı olabileceğine inanıyorum. En derin düşünce kaynaklarının Doğu'da olduğunu kabul etsek bile Avrupasız bu kaynaklar kuru çeşmelerden farksızdır" (1999: 128). Avrupa işlemdir, tekniktir; ama sadece maddi değil, daha büyük ölçüde manevî teknik - ve dolayısıyla insanlık değerinin kaynağı olmasa bile nihai ölçüsü ve hakemi. Eyuboğlu'nun "Türküyle Kilim" başlıklı yazısı, hem 60'ların sol kültürünü öngörmesi hem de bunun Gökalp-Yücel formülündeki köklerini göstermesi açısından önemlidir:

> *Türkü yü de kilimi de, milletimizin çokluğuna ilgimiz arttıkça sevdik, onları sevdikçe de bir azlığın malı olabilen Divan şiiriyle halıdan uzaklaştık [...] Divan şiiri gibi halının güzeli, şahanesi var; var olmasına; ama ikisinin de nefesi tükenmiş, ikisi de halktan ve hayattan uzaklaştıkça incelmiş, inceldikçe halktan ve hayattan uzaklaşmışlar. Türküyle kilim öyle değil; onlar yeni gelişmelere elverişli ses ve renk kaynakları olarak sapa sağlam duruyor. Geri onlar da geri bir toplum düzeninin meyveleri. Kim ister türküleri besleyen perişan halin süregitmesini [...] İstediğimiz, şiirimizin de güzel sanatlarımızın da onlar kadar açık dilli, cömert gönüllü, orta malı, halimizle hallenmiş, derdimizle dertlenmiş, kanımıza boyanmış olmaları. Türkü ve kilim sevgimizin bir sağlam tarafı da, bu sevginin batı sanatının yeni gelişmeleriyle uzlaşmasıdır. Batı şiirinde folklor hiç bu kadar yer tutmamıştır. Batı resmi de düz ana renklere, keskin, göz alan şekillere doğru gittikçe kilimden zor ayırt edilecek soyut ya da yarı soyut eserler doğuruyor. O kadar ki, ressamlarımız Paris'ten en yeni resim akımlarını benimsedikleri ölçüde kilimlerimizin tadına varıyorlar (2000: 238).*

Ama Eyuboğlu bu noktada kendi folklorizmini milliyetçi tavırdan ayrıştırma gereği de duyar: "İnsanın sanat ve bilimde ilerleyişi, geçtiği yerlerden tekrar tekrar ve *her seferinde başka başka anlayışlar ve niyetlerle* geçmekle oluyor. İşte bu yüzden kilimi ve türküyü sevenlerimiz arasında her zaman düşünüş birliği yoktur. Bu sevgide bir yere kadar coşup sonra birbirimize düşebiliriz. Örneğin türküyü ve kilimi Batı sanatına karşı koyma duygusuyla sevenlerle, onları tam tersine batı sanatının en ileri gelişmelerine katılarak sevenler [...] günün birinde *aynı şeye başka başka gözlerle bakmış* olduklarını fark ederler" (239). Batı'yla ilişkide yaşanan kaygının temel mekânizmalarından birini oluşturan "göz" veya "bakış" motifi burada da karşımıza çıkıyor. Eyuboğlu, teknik-malzeme ya da biçim-öz eklemlenmesi konusunda Gökalp'e ve milliyetçilere göre daha rahat görünmektedir, çünkü malzemenin de, anlamı kendi içinde saklı ve sabit bir töz değil, tarih içinde ve "her seferinde başka başka *niyetlerle*" oluşturulan bir temsil, bir yorum, bir zihinsel *kurgu* olduğunu kabul etmiş gibidir. Milliyetçi tahayyülde, başkalıkların tanımlanmasına, hudutların saptanmasına ve özdeşliklerin korunmasına, kısaca "neyin alınıp neyin alınmayacağı" tartışmasına odaklanan ruhsal enerji, burada her şeyi içerebilmek -çünkü yorumlayabilmek- üzere serbest kalmış, akışkanlaşmış gibidir. Ama Eyuboğlu'nun yaklaşımı, bütün savunmacı konumlardan, hatta ketlenmelerden azade midir gerçekten? 1956'da yazdığı "Bizim Anadolu" makalesi, Yücel'in "Türk hümanizmi"ni 1970'lerin "ulusal kültür"üne bağlayan tasarımın kör noktalarını ortaya koyar:

> *Bu memleket niçin bizim? Dört yüz atlıyla Orta Asya'dan gelip fethettiğimiz için mi? Böyle diyenler gerçekten benimsemiyor, anayurt saymıyorlar bu memleketi. Gurbette biliyorlar kendilerini yaşadıkları yerde. Hititler, Frigyalılar, Yunanlılar, Farslar, Romalılar, Bizanslılar, Moğollar da fethetmişler Anadolu'yu. Ne olmuş sonunda? Anadolu onların değil, onlar Anadolu'nun olmuş. Bu memleket bizim olduğu için bizim, fethettiğimiz için değil. Aramızda dışardan gelmeler çoğunluk olsa bile -ki değil elbette- kaynaşmış, halleşmiş hepsi. Fetheden de biziz artık, fethedilen de. Eriten biziz, eriyen de. Biz bu toprakları yoğurmuşuz, bu topraklar da bizi. Onun için en eskiden en yeniye ne varsa yurdumuzda öz malımızdır bizim [...] Paganmışız bir zaman, sonra Hıristiyan olmuşuz, sonra Müslüman [...] Gelelim şimdi Yunan bahsine. Eski Yunan dünyasını her milletle birlikte bir okul saymamız, insanlığın malı olduğu için benimsememiz bir yana, Anadolu olarak bizim bu kültürdeki [Yunan kültüründeki] payımız en az Yunanistan'ınki kadar büyüktür.Ne var ki biz bu payı yüzyıllarca hor görmüş, kendi malımızın dışarda değerlendikten sonra tekrar bize gelmesini beklemişiz [...] bizden aldıkları bize satmışlar [...] Bizans'ın yıkıp kilise yaptığı antik eserler saymakla bitmez. Bizse kiliseleri bile cami yaparak korumuşuz. Fatih, Bizans mozaikleri için: "Bunlar benim mücevherlerimdir, dokunmayın" demiş softalara. Zaten bizim yıkıcı taraftarını ne ne dinimizde aramalı, ne devletimizde, ne halkımızda: Ne yıkılmışsa softalar yıkmıştır bu memlekette [...] Atatürk'ün dil ve tarih nazariyelerini de yanlış anlamamalı. Bunlar onun bu topraklardaki bütün eserleri benimseme gayretinden doğuyordu. Yunan Türk'tür demekle biz bu memleketin Yunan'dan önce de sahibiydik, asıl Yunan da zaten Anadolu'dan kopmadı; demek istiyordu (1999: 9-13).*

Eyuboğlu'nun, 2001 yılında bile örnekleri görülen bir kaygıyı yatıştırmaya çalıştığı söylenebilir: "Yer adlarını Türkleştirmeye ihtiyacımız yoktur, çünkü Bizans da biziz, Frigya da biz; Anadolu'da kendimi-

zi evimizde hissedelim artık, her yıl İstanbul'u bir kez daha fethetmeyelim!" Ama bu rahatlatıcı, uzlaştırıcı tavrın da bazı inkârcı savunmalarla sakatlandığı görülebilir. "Dışardan gelmeler"in çoğunlukta olma ihtimali, hem ortaya konulmakta hem de daha dile getirildiği anda yadsınmaktadır. "Bu topraklar"ın farklı dil ve dinden toplulukları yüzyıllar boyunca "yoğurup kaynaştırdığı", onları bir "biz" haline getirdiği belirtilmekte, ama "bizim" Yunan/Anadolu kültüründe *kendi özel payımızı* yüzyıllarca horgördüğümüzden de yakınılmaktadır. Bizans "antik eserleri"(?) yakıp yıkmış, ama "biz" kiliseleri camiye çevirerek "korumuşuz"dur. Bütün bu savunmalarda, "biz" sözcüğünün içeriği, duruma göre genleşip daralıyordur. Etienne Copeaux, Eyuboğlu'nun metnine ilişkin çözümlemesinde buna dikkat çeker:

> *"Hititler, Lidyalılar, Romalılar, vb. [...] Hepsini bir tek "biz" içinde toplamayı sağlayan ortak yönleri nedir? Yeterince inandırıcı olmayan kalıtım görüşüne pek yer vermeyen Eyuboğlu, onun yerine toprağı öne sürer; ama, artık bu toprakla sadece bir yer anlatılmamaktadır; toprak, üzerinde ağırladığı halkların tarihi içinde, onlarda ortak bir nitelik şekillendirerek, oyunculardan biri konumuna yükselmiştir. Bu düşüncede, açıkça ifade edilmese de, yerin erdemi (vertu chtonienne) anlayışı vardır; bu anlayışa göre, insan üstünde yaşadığı toprakla özdeşleşir; toprak ona her zaman kendi iyiliklerini yaymayı sürdürür. Toprak düşüncesi, Eyuboğlu'na, "biz" Anadolu'da Yunanlılardan önce vardık, onlara her şeyi "biz" öğrettik deme olanağı vermektedir. Yöntem, ne kadar şiirsel olursa olsun, tarih ve mantık dışıdır; çünkü yazar "biz"in içeriğini istediği gibi değiştirmektedir: "biz"in içine Ermenileri katmamakta ve varlığıyla bu toplu kimliğin uzlaşmacı ve ince imajını bozan herkesi dışlamaktadır; "fanatikler", "onlar" adlı içine alınmışlardır (1998: 266).*

Burada, kimin dışlandığından çok, duruma göre mutlaka bir topluluğun dışlanacağını görmek belki daha önemlidir.[36] Ama asıl ketlenme, Eyuboğlu'nu en bayağı klişelere ("bizden aldıklarını bize satmışlar") sürükleyen "hassasiyet", burada "bu topraklar" üzerinde "bizden" önce birilerinin yaşamış olduğu noktasında ortaya çıkmaktadır ve bu da Eyuboğlu'nun "biz" kurgusunda onarılmaz bir çatlak yaratmaktadır: Bizans'ın eski eserleri yıktığını ama bizim kiliseleri camiye dönüştürerek koruduğumuzu söylemek, sadece onların bizden önce geldiğini değil, bizden başka olduğunu da kabullenmek demektir - ve bizim de onlardan başka olduğumuzu. Böylece Eyuboğlu'nun "biz"i de bir anda karşıtlarının, nefret ettiği "softalar"ın "biz"ine yaklaşır: "'Onlar' da Bizans'ı ve Hıristiyanları dışarda bırakmış değiller midir?" Eyuboğlu'nun "Anadolucu hümanizması"nın rahatsız vicdanıdır bu.[37] Suçun hemen softalara yüklenmesindeki *otomatiklik* de bu noktada bir projeksiyon ihtiyacının doğduğunu gösterir: Eyuboğlu, kendi formülasyonundaki rahatsız edici öğeyi -"biz"leşmeyi önleyen, "halleşip kaynaşmayı" güçleştiren dışsallık ve dışlayıcılığı- bir düşmana, bir "karşı tarafa" yansıtma zorunluluğunu duymuş gibidir. Ve tıpkı Cevat Şakir gibi o da "Türk Tarih Tezi" ve "Güneş-Dil Teorisi"ni, ait olduğu ırkçı referans çerçevesinden koparıp dünyanın bütün kültür değerlerini Türkleştirmeye değil de sadece eski Anadolu kültürlerini benimsemeye yönelen (ve bu arada Yunanlıları kültürel olarak mülksüzleştiren) bir yaklaşım olarak sunmaktadır.

"Türk hümanizması" gibi "Anadolu hümanizması"nın da hem zaafı hem de etkisi bu muğlaklıkta, bu kavramsal gevşeklikte aranmalı. Eyuboğlu, bir yandan kültürel kimliğin bir töz değil bir kurgu ya da tasarım olduğunu söylüyor, öte yandan da kendi sezişinin farkına varmak istemiyor,

yaklaşımının düşünsel ve siyasal uzantılarıyla yüzleşmekten kaçınıyordu. Kültürel kimliğin bir kurgu olduğunun kabullenilmesi, bu kimliğin çeşitli "müzakereler" sonunda doğduğunu, açık veya örtük, bilinçli ya da kendiliğinden, sert veya yumuşak çekişmelere konu olduğunu ve hep yeni yorumlara maruz kalabileceğini de teslim etmek olurdu. Bunun da, son kertede rejimin ideolojik postülalarının sorgulanmasına kadar gitmese bile, örtülmüş çelişki ve tutarsızların açığa çıkmasına, unutulmuş kaygıların anımsanmasına ve başlangıçtaki güvensizliğin yeniden belirmesine yol açması kaçınılmazdı.[38] Kesin çizgili, içeriği belirgin adlandırmalardan uzak durmak gerekiyordu. Aksi halde, kendisi de bu zihinsel gevşeklikten pay almış ve oraya özel katkısını yapmış olmakla birlikte yine de kendi mantığının uzantılarından kaçmayan Ataç kadar açık olma tehlikesi vardı:

> *"Doğu Doğu'dur, Batı da Batı." Omuz silkerdim bu söze. "Neden" derdim, "bizim etimiz, kemiğimiz başka mı? Doğa başka türlü mü yaratmış bizi?" derdim. Batılılara benzemek isteyince, Batılı olmak isteyince neden ulaşamıyalım o ereğe? Şimdi de öyle düşünüyorum. Ancak şimdi duyuyorum, anlıyorum o sözün büsbütün boş olmadığını. Bizde bir Doğululuk, Batılılardan bir başkalık var. Bir üstünlük mü? yoksa bir eksiklik mi? durmuyorum bunun üzerinde. Yalnız biliyorum ki bu yüzden, bu Doğululuk, başkalık yüzünden Batılı olamıyoruz, Batılıları anlıyamıyoruz. Onlar bizi anlıyor mu? Yeri yok bunu sormanın: Onlar Doğulu olmağa, Doğulular gibi duyup düşünmeğe özenmiyor ki! [...] Biz ise Batılı olmak istiyoruz, öyle ise başkalığımızı eksiklik sayacağız (Ataç 1998: 154-55).*

Eyuboğlu ve onu izleyenler, bu türden açıklık ve karşıtlıkları, bir "halleşmenin" zihinsel gevşekliği içinde örtmeyi yeğlediler. Öte yandan, Eyuboğlu'nun düşünüş tarzının etkisi ve yaygınlığı da bu gevşekliğe bağlıydı: Böyle bir belirsizlik, Yücel'in *Dünya Edebiyatından Tercümeler* dizisine benzer bir sonuç doğuruyor, Cumhuriyet aydınlarının kendilerini hem bir evrensellik içinde hissetmelerini sağlıyor hem de "halleşirken" evrenin Batı ve Doğu kısımlarında olup bitenlerden fazla etkilenip huzursuz olmalarını önlüyordu. Tuhaftır, bu denklemden tam da böyle bir sonuç uman, üstelik bunu kendisi için isteyen kişi, yazılarında Ataç ve Eyuboğlu'nu hep aşağılamış olan milliyetçi-muhafazakâr Cemil Meriç'tir: "Üniversel olmak için tek şansımız müpheme sarılmak. Müphemde her şey var. Ayna gibi. Ebedi fetheden şöhretlerin çoğunu müphem emzirdi. Dünya müphem, şiir müphem, felsefe müphem" (1992: 65). Gerçek şu ki Türkiyeli yazar ve şairlerin büyük kısmı, müphemliğinde Meriç'in istediği gibi özenli ve kasıtlı da olamayacak, sadece açık ve belirgin düşünemediği için ister istemez müphem kalacaktır (70'li yıllara gelindiğinde, nesir yazamadığı için şiir yazan bir edebiyatçılar kuşağı nihayet yetişmiştir).

İMKÂNSIZ ÖZERKLİK

Bütün bu süreç, kültürü (burada sadece estetik kültürden söz ediyoruz) siyasal ve toplumsal seferberliğin araçlarından birine dönüştürme çabası olarak da tanımlanabilir. Belki tam hedeflenmemiş bazı sonuçları da olmuştur bunun. Bir sonuç, özerk bir estetik alanın oluşumunun çeşitli tıkanmalara uğramasıdır. Ama burada asıl sorun, Cumhuriyet'in kurucu kültürel seçkinlerinin büyük kısmının zaten böyle bir özerklik fikrîne karşı olmaları değildir: İnkılâplarla ve ulusal seferberlikle pek ilgisi olmayan bir edebiyat (ve kısa bir kesintiden sonra radyoda "Alaturka" müzik) 30'lu yıllarda bile varlığını sürdürmüş, hatta bu eserlerin yaratıcıları (örneğin, Hâşim değilse bile Yahya Kemal) Çanka-

ya'da da sofraya davet edilmiştir. Daha önemli sorun, böyle bir özerk sanatın *kurumsal temellerinin* eksikliğidir. Tanpınar'ın ısrarla işaret ettiği bir eksiklik - 1951'de "kültür ve sanat meselelerine hayattaki yerini bir türlü verememekten, onların lüzumunu ve *istiklâlini* kabul etmemiş olmaktan" yakınırken- "fikir ve sanat meselelerinde efkâr-ı umumiye ile devlet arasında mutavassıt vazifesini görecek cihazın bulunmaması"na da dikkat çeker (1996: 33, 29). Bir burjuva kamusallığını, içinde sanatın da özerk bir alan olarak yer alacağı bir kamusal alanı aramaktadır Tanpınar (*Beş Şehir*'deki "Erzurum" bölümü, bu açıdan da okunmalıdır).

Gerçek şu ki, sanat ve edebiyatın siyasal iktidar ve genel olarak siyasal alan karşısında kısmi bir bağımsızlık edinmesi de ancak 50'li yıllarda mümkün olacaktı. Demokrat Parti yönetimi, geçmiş dönemlere ait politikaları "halkın kabul ettiği ve etmediği inkılâplar" şeklinde ikiye ayırmakla, kültürel alanda da devletin *kurucu* müdahale imkânlarının sınırlarını kabulleniyor ve bazı kendiliğinden oluşumların önündeki bazı engelleri kaldırmış oluyordu. Şüphesiz, Nurullah Ataç gibi bir elitisti çileden çıkaran bir tür ikincil taşralaşma da gerçekleşmiştir bu süreçte: Radyoda klasik Batı müziği programları kısıtlanırken "Alaturka" süresi artıyor ve genel olarak kültürel metaların üretim ve sunumunda tüketimin (dolayısıyla kırsal zenginliğin) belirleyiciliği kabulleniliyordu. Özellikle 1938-50 arasında ihmal edilmiş göbek dansının ve tensel hazların resmî rehabilitasyonuyla birlikte Kahire ve Beyrut etkisi de 1860'lardan sonra bir kez daha bu dönemde hissedilir. Bunun *ikincil* bir taşralaşma olduğunu vurgulamalıyız: Daha önce, özellikle 1923-38 döneminde, Batı'ya karşı Batılı veya dünyadan habersiz dünyalı olmayı hedefleyen, sıkışık, araçsız, çatışmacı bir kültür politikası izlenmişti; dünyanın etki alanından çıkarak dünyalaşma, Batı'nın dışında ama yanı başında bir "örnek Batı" kurma çabası, taşralılığın fantastik inkârı ve dolayısıyla kendisiydi; şimdiyse Batılı veya dünyalı olma çabası gevşetiliyor, bunun yerine "Batı'yla birlikte ve Batı için Doğulu olmak" diye tanımlanabilecek, alıcısı daha yaygın bir kültürel kimlik politikası benimseniyordu.[39] "Batı" imgesini sürekli bir endişe kaynağı olarak almayan, çünkü onda artık ne eski bir düşman ne de hep yetişilmesi gereken bir ego ideali gören bir tutumdu bu. İkincil ama eskiye göre biraz daha rahat bir kültürel içe kapanış da böyle mümkün oldu.

Bu içe kapanış sürecinde Yücel döneminin "Türk hümanizması"na tepki duyan milliyetçi/muhafazakâr akımların da daha dahat çalışma imkânı bulduğu söylenmeli. Osmanlı imgesinin rehabilitasyonu 1950'den hemen sonra başlar: İstanbul'un fethini kutlama "geleneği" DP iktidarları döneminin ürünüdür.

Sanatın siyasal iktidar ve siyasal alan karşısında ilk kez bu dönemde belli bir özerklik kazandığını belirtmiştim. Ama Tanpınar'ın aradığı güvenli, güvenceli özerklik değildi bu. Sanatçı devletten özerkleşiyor, hatta özgürleşiyor, ama 30'lu ve özellikle 40'lı yıllarda edindiği kurumsal güvenceleri de (yurtiçi ve yurtdışı burs, sergi ve yayın imkânı, idari görev, parlamento üyeliği, elçilik) yitiriyordu. Bu kopuş, bütün bir dönem boyunca Türkiye'nin kültürel Batılılaşmasının göstergesi ve ölçütü sayılmış olan klasik müzik alanında izlenebilir. Türkiye'nin ilk klasik Batı müziği bestecileri olan "Türk Beşleri"nin (Adnan Saygun, Ulvi Cemal Erkin, Cemal Reşit Rey, Ferit Alnar, Necil Kazım Akses) Rey dışında hepsi, 1923'ten sonra devlet bursuyla Paris ve Viyana'da eğitim görmüşlerdi; yine Rey dışında hepsi, Gökalp'in tezinin "Türk hümanizması" tarafından yumuşatılmış versiyonu uyarınca, bestelerinde halk müziği ve "Alaturka" motiflerini işlemişlerdi (Erkin'in *Piyano Konçerto*'su 1946'da CHP ödülünü kaza-

nacaktı). Ama onların öğrencisi olan ikinci kuşak Türk bestecileri (Bülent Arel, İlhan Usmanbaş, İlhan Mimaroğlu) yurtiçi ve yurtdışı müzik eğitimlerini sadece kendi imkânlarıyla gerçekleştirecek ve -Arel'in 1950'lerden önceki ilk dönemi hariç- "millî hars müziği" ile hiç ilgilenmeyeceklerdi.[40] Türk Beşlerinin alıcısı, esas olarak CHP iktidarıydı; oysa 50'ler kuşağının bu türden bir kurumsal alıcısı yoktu, kendi öğrencileri, yakın çevreleri ve başka sanatçı *bireylerden* oluşan, resmîyetdışı, gönüllü bir topluluğa sesleniyordu.

Yine de resmîyetle sanat arasındaki uzaklaşma, en çok edebiyatta ve özellikle de şiirde belirgindir. "İkinci Yeni" olarak adlandırılan ve daha önceki her şeyle travmatik bir kopuşu gerçekleştiren şiir akımının doğum yıllarıdır 1950'ler. Akımın en önemli şairlerinden Ece Ayhan, *İkinci Yeni*'yi şu iki özellikle tanımlayacaktır sonradan: 40'yı yıllarda parasız yatılı olarak okumuş ve hiç "Atatürk şiiri" yazmamış olmak. Böyle bir tanım, şairin özellikle 1923-38 döneminin kültür politikasının ideolojik ve sanatsal kaygılarıyla ilişkisinin kopmuş ya da çok zayıflamış olması anlamına da gelir: Şair, Batı kültürüyle ilişkinin daha huzurlu olduğu bir dönemde yetişmiştir; birey ve sanatçı olarak, rejimin kendi kültür ve eğitim politikalarının *nihayet özerkleşmiş* ürünüdür ve artık *zorunlu bir yerellik kaygısı taşımaksızın yerel olabilmektedir*.[41] Ama bu özerkleşmenin iktidardan, siyasal alandan ve genel olarak kamusallıktan uzaklaşma ve iç dünyaya açılma (kapanma demek yanlış olur) olarak gerçekleştiğini de yine belirtmek gerekir. Akımın şairlerinden Ahmet Oktay, bir başka *İkinci Yeni* şairinin, Edip Cansever'in ölümü üzerine yazdığı yazıda şöyle demektedir:

> *1950'de ve sonrasında oluşan yönetici sınıf, bünyesinde bazı aydınlara yer vermiş olsa bile [...] kendine özgü bir enteligentsiadan mahrummuş gibi gözükü-yordu ve taşralılaşmış bulunuyordu. Böylece şair, 1950'den sonra, imgesinin tarihinde ve pratiğinde zaten varolan eğilime uyarak meyhaneye, dolayısıyla marjinale çekildi. Bu çekilişle bağıntılı olarak da iktidar, bir muhalefet odağı oluşturduğuna inandığı yazarların her türlü eylemini şaibeli saymaya başladı. Öte yandan bohem, tüm sınıf ve katmanlarca zaten kınanmış ve lanetlenmiş bulunuyordu. Şair de, az satışlı dergilerde, kendisini dıştalayan, işlevsizleştiren ve kapalı bir yazın çevresinin hem üreticisi hem tüketicisi durumuna getiren egemen sınıfların siyasetinin ve zevkinin tam karşıtında yer aldı [...] 1958'de şöyle demişti bana Edip: "Şiirdir artık vatanım." Bu söz, genel eğilimi yeterince yansıtıyor bana kalırsa (Cansever 1987: 237).*

Şair, kendi özgül alanından -estetik deneyimden- başka bir "aiditiyet"i kabul etmemektedir. Yahya Kemal ve Ataç'tan sonra, ikisinin de ilgisiz ve yorulmuş ilgilerinin erişemediği yerde (Ataç, akımın belki en önemli şairi Turgut Uyar'ı desteklemişti) yeni ve geçmişe oranla daha *kendiliğinden* bir estetik özerklik tasarımı gelişiyordu. Ama bir süre sonra, sağ'da ve sol'da, savunma mekanizmaları da işlemeye başladı. İlginç olan sol'dur: İkinci Yeni'ye tepkisi, Gökalp'in milliyetçi savlarına *hiçbir* yeni düşünce ekleyemediğini gösterir. 1993'te Sivas'ta milliyetçilerin yakarak öldürdüğü solcu aydınlardan biri olan eleştirmen Asım Bezirci, *İkinci Yeni* için "kaçış edebiyatı", "Batı taklidi" olmakla suçlamakta ve bazı özellikleriyle Divan şiirini andırdığını belirtmektedir:

> *Divan şiiri gibi İkinci Yeni de halk, onun hayatına, edebiyatına ve kültürüne sırt çevirmiştir. Divan şiiri gibi İkinci Yeni de toplumsal gerçeklere, sınıfsal çelişkilere, siyasal olaylara uzak durmuştur [...] Ayrıca şu da sorulmaya değer: Divan şiiri ulusal kültürün ürünü müdür? Hayır, ümmet kültürünün ürünüdür. Üstelik canlı*

değil, ölü bir üründür. Dayandığı sınıfla birlikte göçüp gitmiştir. Kaynağı da yerli değil, yabancıdır: Koşuk biçimleri, kalıpları, türleri, konuları, ölçüleri Fars edebiyatından aktarılmıştır [...] Peki nerde bizim yerli geleneğimiz? Yakınımızda, hem de çok yakınımızda... Onu bulmak için ölü kültürleri hortlatmağa, tâ Acemistan'a ya da Firengistan'a gitmeğe uğraşmayalım. Gözlerimizi artık burnumuzun dibindeki öz varlığımıza çevirelim: Unutulan halka ve onun yaşayan kültürüne (1974: 27, 173).

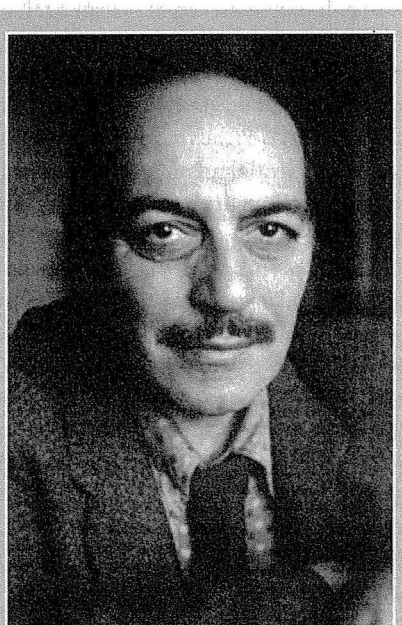
Bir yönüyle geniş bir "zihinsizleştirme işlemi" olarak da tanımlanabilecek elli yıllık kültür politikalarının sonuç almış olduğu görülüyor: Solcu bir yazar, bu yargı cümlelerinin hemen hemen aynısının sağcı yazarlarca da kurulduğundan ya büsbütün habersizdir ya da bu koşutluğu hiç önemsememektedir. Cemal Süreya, estetik özerklik kavramını kullanmaksızın, Tanpınar'ın da değindiği bu "istiklal" eksikliğinden yakınacaktır:

On altı yaşını bitirmiş her Türkün şiir üstüne güzel bir söylev çekmesi mümkündür [...] şiirimiz yalnız sanat tartışmalarının değil, hemen her konudaki tartışmaların merkezî, odak noktası olabilmektedir. Ne var ki, genel sanat sorunlarının şiir üstünde tartışılması tuhaf bir durum yaratmaktadır. Çünkü bu yönde çok ileri gidildiği oluyor; sözgelimi Batılılaşma sorunu sadece şiir üstünde tartışılıyor; ya da toplum düzeniyle, devlet yönetimiyle, tarihsel koşullarla ilgili sorunlarda sadece şair kınanıyor. Tarih, sadece şiirle sınanmak isteniyor. Siyasa, bütün ilçe ve bucak merkezleriyle sadece şiirden hesap soruyor. Sanırım, başka ülkelerin edebiyatlarında böyle bir durum görülmemiştir (2000: 29).

Son yıllardan bir örnek: *Servet-i Fünun*'un en önemli şairi olan ve hep "biçimcilik"le ve "alafrangalık"la suçlanan Cenap Şahabettin'in "Avrupa Mektupları"na şairin oğlunun 1995'te yazdığı önsöz şu cümlelerle başlamaktadır: "Burada, babam Cenap Şahabettin hakkında herkesin az çok bildiği hususları atlayarak, belki çok kişinin bilmediği şeyleri yazmakla yetineceğim. Babamın babasının Topçu Binbaşı Şahap Bey olduğunu ve Plevne'de şehit düştüğünü az çok herkes bilir. Ama babamın atalarının çoğunun asker olduğunu bilmeyenler vardır. Bilhassa anası İsmet Hanımın ataları arasında askerler daha çoğunluktadır. Rumelinin kaybedilmesi ve bunun doğurduğu göçler babama çok tesir etti. Belki bu yüzden, babam orta yaş ve yaşlılık çağında siyasetten uzak kaldı" (Uluant 1997: ix). Yazarın adı, İsmet Rasin Tümtürk'tür.

MECELLE YOKLUĞU

Cemal Süreya'nın kısmen estetik özerklik yokluğuyla bağıntılı olarak saptadığı baş-



"Dolmabahçe Sarayı'nın altında / Zambak gibi hırsla açılıyor bir kuğu, / Doğru söyle / Beni mi seviyorsun Atatürk'ü mü?..." Cemal Süreya, 1989.

ka bir "tuhaflık" da bir edebî mecellenin (kanon)[42] oluşamamasıydı:

> *Bir değer karmaşası içindeyiz bugün. Kim değerli, kim değil, belli değil. Eleştiri, edebiyatı açımlayıcı, zenginleştirici bir işlevi küçümser gibi. Tersine, yönetmek istiyor onu. Hilmi Yavuz'a göre Yaşar Kemal her şeydir, Kemal Tahir sıfır. Muzaffer Buyrukçu için Kemal Tahir her şeydir, Yaşar Kemal sıfır; Asım Bezirci'ye göre H. İzzettin Dinamo heptir, Melih Cevdet hiç; Memet Fuat için Füruzan önemli bir yazardır, Muzaffer Buyrukçu yazar bile değil; Zühtü Bayar için Hasan Hüseyin önemlidir, Ilhan Berk önemsiz bile değil; Rauf Mutluay için Zeki Ömer Defne bir varlıktır, Salâh Birsel değil; Attilla Özkırımlı için Salâh Birsel ilginç bir şairdir, Zeki Ömer Defne bir nokta bile değil; Günel Altıntaş için Enver Gökçe vardır, Turgut Uyar yok; Cöntürk için Halil Kocagöz yücedir, Ceyhun Atuf Kansu hiç; Fahir Onger için O. Murat Arıburnu iyidir, Orhan Veli kötü; Attilâ İlhan içinse herkes kötü. Murat Belge okul değiştirirken şairlerini de değiştirmiştir [...] Ahmet Kabaklı için Doğan Hızlan şairdir, Melih Cevdet de ikinci sınıf bir şairdir. Ilhan Berk için Ahmet Arif üstünde durulacak bir şair değildir, Nihat Behram içinse Nâzım'dan sonra gelen tek şiir gerilimidir (2000: 121).*

Süreya'nın bu pasajı yazdığı 1971'den yaklaşık elli yıl önce, Yahya Kemal de aynı sıkıntıyı dile getiriyordu: "Frenklerde ve bizde klâsik şiir hükmünü sürerken şiirin bir türlü tarifi ve kaidelerinin bir de mecellesi vardı. O vakit, şairler birbirlerinden yalnız şahsiyetleriyle ayrılıyorlardı. Klasik şiir yıkıldıktan sonra yerine başka türlü bir tarif ve mecelle geçeceğine, bilâkis bir çok tarifler tecelli ediverdi" (1984: 46). Cemal Süreya'nın anlatımındaki hiperbol payını bir yana bıraksak bile, söylediklerinin daha derinde yatan bir çarpılmaya işaret ettiği açıktır. Her şiir ya da öykü antolojisinin çıkışında yaşanan telaş ve gerilim bile temel bir *güvensizliğin* hüküm sürdüğünü gösterir. Şüphesiz siyasal bir boyutu vardır bu güvensizliğin: Otuzların kültürel elitinin önemli isimlerinden İsmail Habip Sevük'ün 1930'ların başında liselerde de okutulan *Edebi Yeniliğimiz* kitabında eleştirdiği ama yine de yeniliğini teslim ettiği Nâzım Hikmet, 1938'de mahkûm olduktan sonra tedrisattan tümüyle çıkarılmıştır. Ama örneğin *İkinci Yeni* tedrisata hiç alınmayacaktır: Sadece muhafazakârlar ya da solcularca değil, "Anadolu hümanistleri" tarafından da reddedilmektedirler (Cemal Süreya, yukarda aktardığım pasajında, "Sabahattin Eyuboğlu ve Vedat Günyol'a göre 1950 kuşağının getirdiği şairlerin Kâmran S. Yüce ile Oğuz Arıkanlı"dan ibaret olduğunu belirtir). Müzik bahsinde de görülebilir bu: Türk Beşlerinin yapıtlarının Ankara ve İstanbul radyolarındaki kayıtları ortaya çıkarılamamaktadır. Kanonik yapıtların bulunmasına karşın bir kanon oluşturulamamasının dar anlamıyla siyaseti aşan nedenleri olmalıdır.

Tanzimat'tan ama özellikle Cumhuriyet'ten sonra kültür politikalarına temel olan organizmacı paradigmanın Türkiye'de benimsenirken bir çarpılmaya uğradığına, içerici niteliğini yitirip *tasfiyeci* bir momentum edindiğine yukarda değinmiştik. Burada, Türk yönetici elitinin Gramsci'nin kullandığı anlamda bir *hegemonya yetersizliğiyle* malul olduğu söylenebilir belki: Karşı tarafın (bu "karşı taraf" kim veya ne olursa olsun) önemli öğelerini alıp kendi projesine eklemlemekte yetersiz kalmaktadır. Yukarda bazı örneklerini gördüğümüz *araçsızlığın* bir açıklamasını burada bulabiliriz. Ama hem bu hegemonya yetersizliğini hem de bir edebî/sanatsal mecelle oluşturulmasında yaşanan tıkanmaları belirleyen etken, Türk yönetici sınıfının "tarih sahnesindeki rolüne geç kalan bir aktör" olmasıdır. Bir "dış model"in çaresizleştirici bir biçimde -daha

önceki bütün kültür değerlerinin hükümsüz göründüğü bir anda ve bu hükümsüzleşmeyi daha da kesinleştirmek üzere- benimsenmesi demektir bu gecikmişlik.[43]

Tasfiyeci momentumu başlatan da budur: Tanzimat'tan 1960'lara kadar, her yeni edebiyatçı kuşağı, kendinden önce gelenleri yok saymamak ve işe sıfırdan başlamamak için ortada hiçbir bağlayıcı zorunluluk olmadığını hissetmiştir. Çünkü yerli gelenekle kendisi arasına hep dış modelin bakışı/aynası girmektedir - yetersizleştirici bakış: *Servet-i Fünun* kuşağı, Namık Kemal'i Flaubert ve Baudelaire'i görmediği için yetersiz bulacak; Yahya Kemal, Tevfik Fikret'i Mallarmé'ye değil de François Coppée gibi ikinci sınıf bir şaire baktığı için küçümseyecek; Ataç, Baudelaire ve Mallarmé'yi değil de Heredia'yı örnek aldığı için Yahya Kemal'de bir eksiklik bulacak; Orhan Veli ve *Garip* akımı, Yahya Kemal'deki eksikliği fazla ağdalı olmasında, çünkü Dada veya Gerçeküstücülük gibi sokağa daha yakın avante-garde akımlara hiç bakmamış olmasında arayacak; ve nihayet Cemal Süreya da hepsinin Avrupa'da kendi dönemlerinin en ileri akım ve sanatçılarının şu ya da bu ölçüde gerisinde kaldığını söyleyecektir. Bu, sadece öznel bir değerlendirme sorunu da değildir: Her yeni çıkış, kendinden önce gelen(ler) gerçekten eski görünmesini ve dolayısıyla yeterli bir kaynak olmaktan çıkmasını da sağlamıştır.[44]

Gökalp'in ve "Türk hümanizminin" kendi farklı yaklaşımlarıyla önlemeye çalıştığı da böyle bir "öz-yetersizleştirme" süreciydi. Ama ikisinin de kendi zaaflarına işaret etmeye çalıştık: Gökalp, "bilhassa Istanbullu hanımların güzel Türkçesi" gibi kendi projesi açısından çelişik, sakatlayıcı ve tatminsizlik yaratan bir ölçütü daha en baştan kabulleniyordu; "Türk hümanizmi"nin Batı'yı/dünyayı zamansızlaştırıp ebedileştirme ("*Dünya Edebiyatından Tercümeler*") çabası da orta vadede daha yatıştırıcı bir etki göstermekle birlikte, Batı'nın ve dünyanın zamansallığıyla -hareket ettiği ve hep yeni bir şeyler çıkarabildiği gerçeğiyle- daha yoğun bir temas içine girildiği anda eski tedirginliklerin daha da alt üst edici biçimde yeniden ortaya ortaya çıkmasını önleyemeyecekti. 1950-80 arasında yaşanan görece tasasız içe kapanış yıllarında, Türk kültürünün, en azından edebiyatta, aşırı bir yerelciliğe de kapılmadan kendi ayakları üzerine durabildiği yolunda yaygın bir kanı oluşmak üzereydi (Cemal Süreya, şiirin bir "oto-finansman" edinmesi olarak tanımlıyordu bunu). Ama dünyada imge ve düşünce dolaşımının küreselleştiği, Türk edebiyatından yabancı dillere çevirilerin de eskiye oranla arttığı 1990'larda, Latife Tekin ve Orhan Pamuk gibi isimlerin çevresinde beliren telaşlı tartışma -ve beklenmedik noktalardan gelen yerelci tepkiler- eski kaygıların uzun gölgeleri olduğunu gösteriyor. Bununla birlikte, Çin Halk Cumhuriyeti'nin ilk başbakanı Çu En Lay'ın sözlerini de anımsayabiliriz bu noktada. Fransız Devrimi hakkında ne düşündüğünü soran gazetecilere şöyle cevap veriyordu Çu: "Bir şey söylemek için henüz erken." ❐

DİPNOTLAR

1 Alman romantik şiirini Fransız ve İngiliz romantizmlerinden ayıran noktalardan biri de bu zaman çarpılması duygusunun belirginliğidir. Hölderlin'de, Tanrılar *çekilmişlerdir*: Şimdi'den, şimdi'nin sahnesinden uzağa çekilmiş. Goethe'nin gençlik yapıtlarından *Götz von Berlichingen*'de de isyancı köylülerin başına geçen Götz, aslında çoktan toplumsal sahnenin dışına düşmüş kılıç soyluluğunun kendi zamanına denk düşmeyen temsilcisidir.

2 Mehmet İzzet'e göre, "Tarih, Türk'e şarkta yeni bir hakimiyet rolü, maneviyat üzerine, şark milletlerinin inkişaf-ı fikriyesi üzerine hakimiyet rolü hazırlamaktadır. Vazifemiz de bu şerefli role layık olduğumuzu isbat eylemektir" (Kaplan 1981b: 211). Eski (fiziksel) hakimiyet geçmişte kalmıştır, yeni (manevi) hakimiyet ise henüz gelecektedir. Zaman çarpılması, her şeyin aynı anda hem çok geç hem de çok erken olduğu bir mutlak yaşantısızlık noktasına gidebilir. Melih Cevdet Anday'ın *Güneşte*'deki dizeleri, böyle kendi içinden yarılmış bir an'ı yoklar: "İvedi bir dünya bu. Her şey erken / Ve her şey geç. Gün tutulucak biz uyurken."

3 Mustafa Kemal, 1920'de Ankara'ya ilk geldiği günlerde şehir eşrafına yaptığı konuşmada şöyle demekteydi: "İtilaf devletleri [...] Wilson prensiplerini Versailles Konferansında kabul ve ilan ettiler. Buna nazaran on ikinci maddeyi ve bunun hükmünce bizim hukukumuzu kabul ettiler. Halbuki fiilî hareketlerile Wilson prensiplerini, Türkiyenin hayat ve mukadderatını zâmin ve kâfil olan [kefalet eden] on ikinci maddeyi nazarı dikkatten [uzak] tuttular. Şeref ve namusları üzerine imza etmiş oldukları mütarekenamenin hiçbir noktasına riayet etmedikten başta on ikinci maddenin ahkâmına muhalif olmak üzere devletimizi manda altına almak ve hatta büsbütün inkisama uğratmak kararlarına kadar ileri gittiler [...] Ecnebiler kendi menafii iktisadiye ve siyasiyelerini tatmin edebilmek için aleyhimizde icat ettikleri iki mütaleayı yürütmeğe başladılar. Birincisi, güya milletimizin anasırı gayrimüslimeyi müsavat ve adalet düsturuna [uygun biçimde] idareye gayrimuktedir olduğu. İkincisi de güya milletimiz heyeti umumiyesiyle kabiliyetten mahrum bulunduğundan bahçe halinde bulunan yerlere girmiş ve oralarını harabezara çevirmiş. Birincisi ile millete zalimlik isnat ediyorlar. İkincisi ile kabiliyetsizlik... *Eğer bu iki mütalea cidden varit olsa idi milletimizin müstakil yaşamağa hakkı iddia edilemezdi.* Hakikaten, zulüm medeniyetle kabili telif değildir. *İstidatsızlık ta şayanı af bir şey olamaz. Çünkü milletler işgal ettikleri arazinin sahibi hakikisi olmakla beraber* beşeriyetin vekilleri olarak ta o arazide bulunurlar. O arazinin menabii servetinden hem kendileri istifade eder ve dolayısile bütün beşeriyeti istifade ettirmekle mükelleftirler. Bu düstura göre *bundan aciz olan milletler hakkı beka ve istiklâle lâyık olmamak lazımgelir.* Halbuki bu mütaleat *bizim hakkımızda* kat'iyyen gayrivarittir. Her ikisi de mahzı iftiradır. Milletimizin kabiliyetsiz olmadığı tarihen ve mantıkan sabittir. Bunun delilini *yine* ecanibin kendi muamelelerinde bulabiliriz. Avrupa devletleri mütarekeden evvel ve mütareke anında mütarekename ile 'kendi hududu millîsi dahilinde yaşamağa layık Türkiye kabul etmişlerdir', aradan bir sene geçmeden nasıl oluyor da bir millet zalim ve kabiliyetsiz oluyor?" (Atatürk: 1973, 1181-82; a.b.ç.). Kolonyalistlerin, kolonileştirilen topraklara bakışı benimsenmekte, ama bu bakışın "bize" uygulanamayacağı belirtilmektedir. Onlar gibi bakılmakta, onlar gibi olmak istenmekte, ama aynı zamanda onlarla savaşılmaktadır.

4 Bölünme ve içsel mücadelenin yol açtığı sancı, Hegel'in "Mutsuz Bilinç" kavramıyla da betimlenebilir: "Bu yeni bilinç biçimi, Şüpheciliğin ayrı tuttuğu iki düşünceyi bir araya getirir [...] Dolayısıyla bu yeni biçim, kendi kendinin *çifte* bilinci olduğunu bilen bilinçtir; kendini özgürleştiren ve değişmeyen, kendiyle özdeş ve kendi başını döndüren, kendini yoldan çıkaran: kendinin bu çelişik doğasının bilincidir [...] Özünde çelişik olan doğası onun için *tek* bir bilinçtir; dolayısıyla bu *mutsuz, içsel olarak yarılmış bilinç*, hep bir bilinçte ötekini de bulmak zorunda kalır; ve sırayla iki bilinçten de kovulur, üstelik tam da ötekiyle barışçı bir bütünlüğü sonunda kurabildiğini hayal ettiği anda [...] Mutsuz Bilincin kendisi, bir öz-bilincin ötekine bakışıdır ve her ikisi de kendisidir [...] Şu halde burada düşmanı yenmenin gerçekte yenilmek anlamına geldiği bir savaş durumu vardır ki, bilinçlerin birinde kazanılmış zafer ötekinde yitiriliyordur" (Hegel: 1977, 126-27).

5 Bir başka metinde de şöyle diyor: "Zaten, hars, cemiyetin şuursuz benliğinden doğduğu için, ona ferdi şuurlarımızla dokunamayız. Milli hars ilahi bir muvaffakiyetle daima doğru yürür, asla hataya düşmez. Şuurumuzla ıslah edebileceğimiz cihet yalnız medeniyettir. Çünkü medeniyet esasen ferdi şuurumuzun ürünüdür" (1980: 40).

6 Gökalp'in izleyicilerinden Mehmet Emin Erişirgil, 1926'da, "Eski ve Yeni Neslin Düşünceleri Arasındaki Fark" başlıklı makalesinde, Servet-i Fünun kuşağını şöyle eleştirir: "İnsanlığı, bilhassa, her türlü kayıttan azade tefekkürde görüyorlar, serbest tefekkürü insanlığın en büyük nişanesi kabul ediyorlardı. Binaenaleyh, ne millî hislere, ne de hakiki hayatın eseri olan iradeye büyük bir kıymet veriyorlardı [...] Zamanımızın en esaslı vasfı [ise] 'hakikat' için en geniş manada 'tecrübe'den başka miyar kabul etmemesidir [...] İstiklal Harbi'nin bize öğrettiği en umumi ve felsefî hakikatler şunlardır: İnsanlığın kudreti 'irade'dir. Fikirlerimiz, a'malden [pratikten], hayattan evvel ve onların hakimi değildir. Bilakis, fikirlerimiz amellerden, hayattan doğar. Onun için bir fikir ne derece irade

kudretini arttırıyor, hayatı kuvvetlendiriyor, a'mali düzeltiyorsa o derece doğrudur" (Kaplan, 1981 a: 173-76). Pragmatist felsefenin özlü bir ifadesi - ama bu felsefe, Cumhuriyet dönemi Türk sosyal ve siyasal düşüncesine, zihinsel gevşeklik olarak tercüme edilecektir.

7 Edebiyattaki Osmanlı-Türk ikiliğini şöyle betimliyordu Gökalp: "Türk edebiyatı halkın darbı meselleriyle bilmecelerinden, halk masallarıyla halk koşmalarından, destanlarından, halk cengnameleriyle menkıbelerinden, tekkelerin ilahileriyle nefeslerinden, halkın nekreguyane [mizahi] fıkralarından ve halk temaşasından ibarettir." Bunlar, "doğrudan doğruya halkın hikmetleridir [...] fertler tarafından düzülmemiştir [...]u sulle, taklitle yapılmamışlardır [...] Osmanlı edebiyatı ise, masal yerine ferdi hikâyelerle romanlardan, koşma ve destan yerine taklitle yapılmış gazellerle alafranga manzumelerden mürekkeptir. Osmanlı şairlerinden her biri, mutlaka, Acem devrinde bir Acem şairiyle, Fransız devrinde bir Fransız şairiyle mütenazırdır [bakışıktır]. Fuzuli ile Nedim bile hususta müstesna değillerdir. Bu cihetle, Osmanlı edibleriyle şairlerinden hiçbiri orijinal değildir, hepsi mukallittir,hepsinin eserleri bedii ilhamdan değil, zihni hünerverlikten doğmuştur" (1976: 30). Bu yargı (içten gelen "estetik ilham değil, zihni hünerverlik") 1960'larda İkinci Yeni şairlerine, 1990'larda da Orhan Pamuk'un romanlarına karşı tekrarlanacaktır.

8 Kozmopolitizmi 1918'de şöyle tanımlıyordu Gökalp: "Osmanlılar, Türk ve Müslüman bir millet olarak Avrupa medeniyetine giriyorlar. Bu medeniyetin hangi unsurları halkımız tarafından kabul edilirse, ancak o unsurlar harsımıza katılmış sayılabilir. Halkın hoş karşıladığı kurumlar, yüksek tabaka tarafından kabul edilmiş olsalar bile, millî harsın dışında kalırlar. Çünkü harsın içinde yer alan unsurlar, ancak cemiyetin bütün fertlerinde duygu birliği meydana getiren, yani cemiyetin fertleri arasında uyumu ve dayanışmayı sağlayan kurumlardır. Bir milletin fertlerini duygu birliğinden yoksun bırakan ya da fertler arasındaki iş bölümünü engelleyen kurumlar millî harsa zarar verir. Bizde levanten yahut kozmopolit adı verilen bir sınıf vardır ki, Batının bilimsel metodları ve teknikleri yerine,estetik, ahlak ve felsefe ile ilgili inanışlarını ve genel adetlerini, gösterişli hayatlarını ve huylarını almaya çalışırlar [...] İşte böyle bir sınıfın ve bu sınıfa ait millî olmayan kurumların varlığı, hem vicdan birliğine hem iş bölümüne engel olur" (1995: 15-16). Anlaşılan, Durkheim ve Bergson'u felsefe olarak değil, bilim ve teknik olarak görüyordu Gökalp; çünkü birincisinden "işbölümü" ve "mefkure" kavramlarını, ikincisinden de (burada değinmediğimiz) "yaşamsal atılım" kavramlarını almıştı.

9 Modelden etkilenişin durdurulmaz bir *kapılma* (hatta bir büyülenme) olarak ortaya çıkması, Halit Ziya'nın *Mai ve Siyah*'ında şöyle betimlenir: "Okuduklarını bir daha okudular [...] sonra buldukları şeyler kifayet etmedi. Daha bulmak istediler fakat *artık* onları tatmin edecek neviden şeyler bulamıyorlardı... Ruhlarını latif bir uyuşukluk içinde ihata eden bu ufuk, bu şiir ve hülya sahası o *kadar dar* idi ki... O zaman aradıklarını bulmak için eski divanları okumak istediler: Fuzulileri, Bakileri, Nef'ileri, Nabileri, Nedimleri araştırdılar [...] Fakat onlar [...] o derece candan mahrum göründü ki ruhlarını titretmekten uzak kaldı [...] Bir edebiyat tarihi silsilesi buldular. Sıra ile mütaleya karar verdiler; evvela İlyadları, Odiseleri okuyacak oldular; bunları yarım bırakdılar [...] daha yakın zamanlara inmekte acele ediyorlardı [...] Goethe'ye, Schiller'e. Milton'a, Young'a, Byron'a, Hugo'ya, Musset'ye, Lamartine'e kadar geldiler; o vakit, bu alemin lezaiziyle mest olarak [...] o şiir ummanı içine daldılar. Derslerini artık kamilen ihmal eder olmuşlardı" (1942: 36-37, 44). Gökalp'in programı, ulusal "dersin" değer yitirip ihmal edilmesini önlemeyi amaçlamaktadır.

10 Ziya Paşa, 1868'de "Şiir ve İnşa" yazısında şöyle yazar: "Şiir her kavimde tabiidir. Yeryüzüne ne kadar ne kadar millet gelmişse, cümlesinin kendilerine mahsus şiirleri vardır. Osmanlıların şiiri acaba nedir? Necati, Bati ve Nef'i divanlarında gördüğümüz [...] kasideler ve gazeller midir? Yoksa Hâce ve İtri gibi musukişinasların rabt-ı makamat eyledikleri Nedim ve Vasıf şarkıları mıdır. Hayır, bunların hiçbiri Osmanlı şiiri değildir. Zira görülür ki bu nazımlarda Osmanlı şairleri şuara-yı Iran ve İranlılar da Arablara taklid ile melez bir şey yapılmıştır [...] Hayır, bizim tabii olan şiir ve inşamız, taşra halkıyla İstanbul ahalisinin avâmı beyninde hâlâ durmaktadır. Bizim şiirimiz, hani şairlerin nâmevzun diye beğenmedikleri avam şarkıları ve taşralarda ve çokür şairleri arasında deyiş ve üçleme ve kayabaşı tabir olunan nazımlardır" (Levend 1972: 117, 121).

11 Erişirgil, idealin ve ona yönelen arzunun, bakış, görünüş ve biçimle ilgili olduğu yolundaki Freud'gil kuramı kendiliğinden anlamış gibidir (yazılarında Freud'a göndermeye rastlanmaz). Ama okulların görünüşteki parlaklığı"na değindikten sonra, bir dipnotta şunu da yazar: "Bununla beraber dış görünüşlerini bile parlak olmayan ve modernizm ile gayet bariz bir tezad teşkil eden manastır kokulu, öğretmenleri acayib kıyafetli, tesbihli ve salibli katolik okullarının cazibelerinin nerede olduğunu anlayamadığımı da itiraf edeyim" (Durukan 1991: 281). Ama "küf kokulu, acayib kıyafetli" olmak bir engel değildir bu noktada; tam tersine, yabancı modelin cazibesini artıran çünkü onun *yabancılığının* vurgulu işaretleri olan özelliklerdir bunlar. Tanzimat'tan, hatta daha öncesinden başlayan ve bir *kaymayı* andıran durdurulmaz bir süreç içinde, idealin nasıl da "yabancı" görünüşlere, "yabancı" biçimlere kaptırıldığını başka bir yerde betimlemeye çalışmıştım (Koçak 1996).

12 Bir başka yazar, Halil Halid, 11 Şubat 1928 tarihli *Vakit* gazetesinde olay hakkında şöyle yazar: "'Vicdan hürriyeti!' Evet, bu müessir söz, siyasi ve hukuki tabirlerdendir [!] Kütüphane-

lere gidip de elimizi raflarda gezdiririrsek iki asra yakın bir zamandır 'vicdan hürriyeti' nazariyesi hakkında yazılmış çeşitli muhakemelerden yarım düzinesini derhal meydana çıkarabiliriz. Ancak bu gibi nazariyeler nasılsa benim *bütünlük* hakkındaki bakış açımı değiştirmiyor. [Hıristiyanlığın] nüfuzunun artışının sebeplerine dair yazmış olduğum makalelerden de anlaşılacağı üzere benim zihniyetim Türklükten tek bir ferdin bile uzaklaşmasını görmeye tahammül edemez. Kıymetli toprağına bütün dünyanın göz diktiği bu vatanda Türkün sayısını her ne sebeple olursa olsun azaltmamalı. Dinden dönmüş bir kimsenin sosyal hayatımıza cismiyle, ruhuyla bağlı bulunanlar arasında kalabileceğine inanmam [...] *Elimde fırsat bulunsa*, samimi ve Türklüğe dönüşmesi muhtemel ihtidaları [dine dönüşleri] ne kadar arzu edersem, irtidaları [dinden çıkışları] da o nisbette yasaklardım" (Durukan 1991: 289).

13 Bu, kısmen, Sovyet Rusya'da, 1923-29'daki Yeni Ekonomik Politika (NEP) döneminde devlet gözetimindeki özel müteşebbislere ("Nep-adamları") karşı alınan tavrı andırmaktadır. Walter Benjamin, 1927'de Rusya'dan döndükten sonra yazdığı "Moskova" makalesinde şöyle yazar: "Kapitalizm altında, para ile iktidar birbiriyle ölçülebilen nitelikler haline gelmiştir. Belli bir miktar para özgül bir iktidara dönüştürülebilir ve her türlü iktidarın da pazar değeri ölçülebilir [...] Sovyet devleti, para ile iktidar arasındaki bu iletişimi koparmıştır. İktidarı Partiye ayırmakta ve parayı da NEP-adamına bırakmaktadır [...] dışarda yaşayan hiç kimse, NEP-adamının burada maruz kaldığı müthiş toplumsal dışlanmayı anlayamaz" (Benjamin 1999: 34-35).

14 Böyle bir taktiğin ilk uygulayıcısının II. Abdülhamit olduğu da söylenmeli. İmparatorluğun dış borçlanmasına karşı çıkmamış, ama bu borçlanmanın yarattığı ekonomik çöküntüyü siyasal reformlara ve anayasaya karşı halkı kışkırtmak amacıyla kullanmıştır. Halit Ziya Uşaklıgil'in bu konudaki gözlemleri açıklayıcıdır (Uşaklıgil 1987: 539-43).

15 1926'da da benzer bir olay gerçekleşmiş, Helsinki'de düzenlenen bir Genç Hıristiyanlar Cemiyeti (YMCA) kongresinde "Türk genci sanılan Haşim isminde biri, 'Hıristiyanlık ışığı Türk gençliği arasında da revaç buluyor' yolunda bir nezeyan sarfetmiştir." Bu olayı gazetesi *Cumhuriyet*'te aktaran Yunus Nadi, şöyle yazacaktır: "Eğer gerçekten vicdanının cezbesine uyarak Hıristiyan olmuş olsa idi Teşkilat-ı Esasiyemizin 'vicdan hürriyeti' prensibine dayanarak, 'Bırakın öyle görmüş, öyle yapsın, bundan hiçbir şey çıkmaz' diyecektik. Bununla birlikte vicdanının saffet ve samimiyetinden hiç de emin olmamakla beraber Helsinki Foris'te çıkan hezeyanından dolayı kendisine fazla bir yapılmasını tavsiye edeceğimiz de yoktur. Böylelerinin cezasını cemiyet ve kamuoyu verir. Biz ona mürted (dinden çıkmış) demiyoruz, o bizim nazarımızda sadece bir ahlaksızdır. Ve cemiyet hayatında bu hüküm, öbür türlü cezalandırmaların elbette bin kat üstünde bir tesir meydana getirir" (Durukan 1991: 201-202).

16 Dönüştürülmüş diyorum, çünkü din öğesi hem ulusun *gerçek* tanımı içinde yer almakta, hem de *resmî* tanımında Gökalp'in kolayca sindiremeyeceği ölçüde geri plana itilmektedir. Bir "Türk Islâmı"ndan söz edilmeye de bu dönemde başlanır; Türklerin Islâmiyeti bütün diğer uluslardan (buna Araplar da dahildir) daha içten benimsemiş olduğu vurgulanmakta, Islâm'ın ilk döneminin "saffet ve samimiyetini...

17 Türk milliyetçileri Osmanlı kültürünü "Arap ve Acem" olduğu için reddederken bazı Arap yazarlarının da Osmanlı kültürünü "Türk" olduğu için reddetmeleri ilginçtir. 1990'larda ABD'de okutulan bir Modern Arap şiiri antolojisinin önsözünde şu cümleleri buluyoruz: "Yirminci yüzyılın başında Arap şiiri dünya şiirinin genel akımından uzaktı; hatta çok geride kalmıştı. Bu, ortaçağda ulaşmış olduğu görkemli yükseltilerden çok uzak bir noktaydı [...] On dokuzuncu yüzyılın başında, Arap şiiri birçok zaafla malûldü. Bu zaafların nedeni, Osmanlı İmparatorluğunun baskıcı tahakkümü yüzünden Arap dünyasının içine düştüğü ağır toplumsal, siyasal ve kültürel koşullardı. Osmanlılar Arap dünyasına 1919'a kadar uzun yıllar boyunca hükmettiler; bu, Arap dünyasının kültürel tarihinin en kısır dönemiydi [...] Yaratıcı ifade sınırlandı ve çoğu zaman da boğuldu. Yavaş yavaş Araplar kendi parlak düşünsel ve edebi geçmişlerinden koptular" (Jayyusi 1987: 1). Bu, Cumhuriyet'in başındaki Türk milliyetçilerinin tavrının ayna imgesi olarak görülebilir, ama köklü bir fark da vardır: Yazar, Arap dünyasında 19. yüzyılda Mehmet Ali Paşa zamanında başlayan kültürel yenileşme ve *kozmopolitleşmeye* sahip çıkıyor, bu dönemde yapılan deneylerin Arap şiir rönesansını hazırladığını belirtiyordur. 'Arapların da kendi Kemalizmlerini oluşturdukları" gibi bir saptama bu yüzden çok isabetli olmaz: Tasfiyecilik eğilimi, çok daha zayıf ve seçicidir modern Arap kültüründe.

18 1926 sonlarında şöyle yazıyor: "Bazı küçük istisnalardan sarf-ı nazar, bugünkü edebiyatımızda dünden sarih bir şekilde ayrılmış yeni bir ruh ile mütehassis ve yeni bir hayatı müterennim hiçbir mahsul göze çarpmıyor [...] Fikir ve sanat hayatımızda, şu son beş on senelik edebiyatımız kadar berbat, sahte, millî ruha ve millî hayata yabancı bir edebiyat devresi nâdir bulunur. Tiyatromuz nasıl Fransızların 'fuhuş ve zinâ' piyeslerini adapte etmekle meşgulse, matbuatımız da mütemadi bir faaliyetle, aynı cins roman ve hikâyeleri ailelerimizin harîmine kadar soktu; gûyâ 'millî' hikâyecilerimiz, bu pis edebiyatın bayağı taklitleriyle ortalığı doldurdular: İstanbul hayatının en kirli, en müstereddi safhalarını, âdeta büyük bir zevk ve lezzetle ortaya dökmekle vazifelerini yaptılar [...] Romanların kahramanları, ekseriyetle, millî seciyeden mahrum, halka yabancı ve ecnebi harslarının yarattığı marazi tiplerdir. Bu eserlerde

göreceğimiz hayat köşeleri *ya eski ananelerin yaşadığı metruk mahalle sahneleri, yahut gülünç bir şekilde Avrupalılaşmış 'tatlı su' Türklerinin manasız 'sosyete'leridir* [...] Eserlerinde Türk hayatının asıl sağlam, orijinal ve kuvvetli taraflarını göstermemek hususunda şairlerimiz de romancılarımız gibidir, son şiirlerimizin büyük bir kısmı, Avrupa edebiyatlarının soluk ve adi bir taklidinden, oralarda artık kıymetini kaybetmiş cereyanların mânâsız istitalelerinden [uzantılarından] ibarettir" (Kaplan 1981: 131-33). Eski ananelerin yaşadığı *metruk* mahalleler de değersizdir, manasız yeni sosyetiklik de. Osmanlıcı Yahya Kemal de değersizdir, millîci Mehmet Emin Yurdakul da. Geçmişi hakir gördükleri için başkalarını suçlayan adam, geçmişin sığınmış olduğu mahalle köşelerini küçümsemektedir.

19 Gökalp'te, her kültürün kendi ölçütleri içinde düşünülmesi gerektiğine ve bu yüzden de kültürleri "geri" olarak nitelemenin yanlışlığına ilişkin cümleler de vardır. Gökalp, sosyal antropolojinin 1930'lardan sonraki yönelişini önceleyen bu yaklaşımı geliştirme imkanı bulamamıştır.

20 "Bugün işte şu üç musikinin karşısındayız [...] Şark musikisinin hem hasta, hem de gayr-ı millî olduğunu gördük. Halk musikisi harsımızın, garp musikisi de yeni medeniyetimizin musikileri olduğu için, her ikisi de bize yabancı değildir. O halde, millî musikimiz, memleketimizdeki halk musikisiyle garp musikisinin imtizacından doğacaktır. Bunları toplar ve garp musikisi usulünce armonize edersek hem millî, hem de Avrupai musikiye mâlik oluruz" (1976: 139-40).

21 Ama aynı yıl, bu düşüncelerle tümüyle çelişen cümleler de yazabilmiştir Yakup Kadri: "Eğer bugün, geçen neslin bütün simaları [...] birer birer sönüp gitmekte ise, bunun yegane sebebini hars ve mefkure buhranında aramak lâzım gelir [...] Hayata yalnız asap ve havassıyla [hisleriyle] giren genç Türk şairi, kuşlar gibi, terennümünü ancak bir mevsime hasredip susmak bedbahtlığına düçar oluyor. Zira o tabiatın bir cüz'üdür ve tabiatın her cüz'ü gibi bütün hareketleri insiyâkîdir. Güler fakat niçin güldüğünü bilmez, ağlar, fakat ağlayışının sebepleri kendisine meçhul kalmaktadır. Denilebilir ki, melekelerinin hiçbiri üzerinde dimağî bir hakimiyeti yoktur. Bütün teessürlerinin menbaı asap ve havassındadır" (Kaplan 1981b: 127). Daha önce, fazla zihinli olmayan bir edebiyat önermişti, şimdi fazla zihinsiz olmayan bir edebiyat istemektedir. Ne o kadar, ne bu kadar, tam bizim istediğimiz kadar. Bu tür yaklaşımlar, Türk edebiyat ortamının zekasızlaşmasına, sadece önerdikleri zihinsizleşmeyle değil, içerdikleri apaçık tutarsızlıkla ve bu tutarsızlığın farkında olmayışlarıyla da büyük katkı yapmışlardır. Öte yandan, Karaosmanoğlu'nun bu son gözleminde bir hakikat payı da yok değildir. Ama bu "dimağsızlık"ta, Yakup Kadri gibi yazarların dolayımsızlık ve içtenliği yücelten, "izah" ve "tefsir"i gereksiz yükler olarak konumlandıran tavırlarının da payı büyüktür. Türk edebiyatının eski tefsir geleneğiyle bağı kopmuştur, ama bir yandan da Batı'nın yorum teknikleriyle de (hermeneutik ve filoloji) ilişki kurmasını sağlayacak bir kültürel atmosferin oluşmaması için çaba gösterilmektedir. Bu çabanın ürün aldığını belirtmeliyiz. Örneğin İsmet Zeki Eyuboğlu, Yakup Kadri'den kırk beş yıl sonra şöyle yazabilmektedir: "Yorum araya girince, bizi bu dörtlükten, onun düşünce, duyuş ortamından uzaklaştırıyor. Sonra, okuyucu neden yorumla karşı karşıya getirilsin, ozanla okuyucu arasına bir başkası girsin? [...] Bir yazın ürünü yorumla anlaşılır, açıklanır duruma getirilse özünden uzaklaşır, yorumun akışına uyarak istenen yöne götürülür" (1982: 182).

22 Meltem Ahıska, Türk radyosunun kurulu üzerine çalışmasında, Cumhuriyet seçkinlerinin kültürel alanda yaşadığı açmazı, bu yazıda olduğu gibi, bir *içsel bölünme* kavramı altında değerlendirmektedir. Atatürk'ün hem alaturka müzikten hoşlanıp hem de bir yabancı gazeteciye "Görüyorsunuz ki Batı müziğini benimsemeye çalışıyoruz" demesindeki sancılı bölünme konusunda şöyle yazıyor: "Mustafa Kemal'in, Batılıları Türkiye'nin modernleşme yolunda hızla ilerlediğini 'görmeye' çağırmasındaki gerilim, içselleştirilmiş Batılı bakışın, seçkinleri kendi kültürlerini sorunlaştırmaya, kendilerini en katı ölçütlerle yargılamaya yönelttiği anlamına da gelir. Bu tavır, kendi kültürüne sıkıca sarılma anlamında bir savunmacı tavır değildir; ama Ötekinin [burada Batı'nın] bakışından 'kendine' yansıtılan eksikliği içselleştirmiş olması ve Ötekinin yansıtılmış standartlarına yetişmeye çalışması anlamına savunmacıdır." Ama yansıtma hep çift yönlüdür ve bu yüzden de Cumhuriyet seçkinlerin yaşadığı açmaz bir *çifte açmaz* olarak tanımlanmalıdır. Ahıska, buna işaret ediyor: "Türk seçkinleri kendi kültürlerini Batı'nın gözlerinden değil, Batı'ya ilişkin bir Oksidantalist projeksiyon içinden görüyorlardı. Bölünmüşlerdi, çünkü Batı bakışıyla hiçbir zaman özdeşleşemiyorlardı. Kendi kimliklerini, yansıtılmış ["projekte edilmiş"] bir Batı bakışına karşı kurmak zorundaydılar ve bu bakış da hiçbir zaman kesinleşemiyor, hep değişen yorumlara açık kalıyordu. Bu belirsizlik ve keyfilik yüzünden de her zaman bir *tatminsizlik* ve *hüsran* kaynağı oluyordu" (2000: 128). Ben, Batı bakışıyla bir özdeşleşme *niyetinin* olduğunu (Atatürk'ün Ankara konuşması), ama tarihsel gecikmişliğin bunu hep kendi içinde bölünmüş bir çaba olmaya mahkûm ettiğini vurgulardım. Tıpkı, Batı'ya *karşı* bir millî özdeşlik kurma çabasının da hep şuphelerle, güvensizliklerle bölünmüş birçaba olması gibi.

23 "Mâziyi Diriltmek" başlıklı tamamlanmamış bir notundan: "Edebiyatın yüzde doksan beşi *mâzî* zemîni üzerinde kurulmuştur [...] Zemînin mâzî olması ile eserlerin mutlaka mâzîyi dirilttiğini farzetmek kadar safvet olamaz. Tiyatsunun topu birden mâzî zemini üzerinde yazılan-Racine'in beher eseri, yalnız yaşadığı devri, hatta o devrin çok mahdud bir zümresini [...] anlatırlar [...] Çünkü bir devrin zail olan havası

vardır ki onu kimse diriltemez" (1984: 311-12).

24 İlginçtir, milliyetçi-ülkücü yazarlar, İslâmî kültürün bastırılmasına itiraz ederken, eleştirilerini sadece 1939-50 dönemiyle sınırlayıp 1923-39 dönemine dokunmazlar. Bunun bir açıklaması, kendilerinin de "İslâmî kültür" fikrini ancak zamanla, kısmen ve zorlukla benimsemiş ve asıl zihinsel reflekslerini 1939 öncesinin Batıya ve Doğu'ya karşı teyakkuz ikliminde edinmiş olmalarıdır. Turancılık, 1960'lardan sonra Necip Fazıl'ın gerçekleştirdiği ilk "Türkçü-İslâmcı sentezi"nden sonra bile hâlâ asıl kaynaktır. Bununla çelişmeyen bir ikinci açıklama da, muhafazakârlığın ya da İslâmî kültürün savunusunun milliyetçiler için sadece araçsal bir anlamı olması (İslâm motifini, "kozmopolitizm" ile eşdeğer gördükleri "Türk hümanizmi"ni suçlamak için devreye sokmaları) ama iktidarın asıl sahipleriyle "Şark-İslâm" arasında bir gerilim belirdiğinde milliyetçilerin hemen her zaman kudretin yanında yer almalarıdır. 1999 Eylül'ünde bir doktor generalin Mehmet Akif'i suçlayan ve Arapları aşağılayan konuşmasına ("Arabın adamı olmak adamlık değildir. Ulusun adamı olmak yakışır, adam olacak adama) ülkücü kesimden ciddi bir tepkinin gelmemiş olması da belirtiseldir.

25 Yakup Kadri, *Ankara* romanında (1934) bu çaresizleştirici kaygıyı betimlemiştir: "Bu, Ankara'nın ilk suvarelerinden biriydi. O zaman herkes, daha nasıl oturup kalkacağını, nasıl gezineceğini, nasıl dansedeceğini, gözlerini, ellerini, başını nasıl idare edeceğini hiç bilmezdi. Duvar kenarlarındaki küme küme hareketsiz hanımlara, kapı eşiklerinde manken gibi dimdik duran beylere ve büfe başlarında, hiç konuşmaksızın, mütemadiyen içip çakıştıran toy ve mahcup gençlere rasgelinirdi. Dansa başlamak isteyen bazı heveslilerin, meydanda dönen çiftlerin çoğalmasını beklediği görülürdü. Herkes, birbirini 'Haydi bakalım, haydi bakalım' diye teşvik ederdi [...] Bir Avrupalı gibi giyinip süslenmek, bir Avrupalı gibi dansetmek, bir Avrupalı gibi yaşayıp eğlenmek ve *hele bu iddiada Avrupalılar nezdinde, Avrupalılar arasında muvaffak olmak* bunlara büyük bir zafer kazanmak kadar ehemmiyetli görünüyordu" (1964: 92-93, 99). Bu, "Avrupalılar gibi olma mücadelesinde Avrupalılara karşı zafer kazanmak" olarak da okunabilir.

26 Diyarbekirli Gökalp'i "İstanbul Türkçesini" savunmaya götüren etkenin, kısmen Necip Asım gibi daha eski Türkçülerin etkisi, ama daha çok da Yusuf Akçura gibi "dış Türklerle" giriştiği rekabet olduğu söylenebilir. Ama ne olursa olsun, yeni ulusun ancak eski kozmopolitizmin gözetimi altında tasarlanabildiğini gösteren bir olgudur bu. Bu durum, dilsel birliğini "Paris Fransızcasının" yıldızı altında ve ancak 1870-1918 yılları arasında gerçekleştirebilen Fransa ile karşılaştırılmalıdır (bkz. Weber 1976: 67-94, 418-28).

27 Daha yakın zamanlarda, "güzel Türkçe"ye, "bilhassa İstanbul hanımlarının konuştuğu Türkçe"ye bir örnek arandığında çoğu zaman Zeki Müren'in konuşma tarzına işaret edilmiştir. Müren'i örnek gösterenler -çoğu zaman Rauf Tamer gibi "muhafazakâr" gazeteciler- bunun bir "güzel Türkçe *karikatürü*" olduğunu ve zaten Müren'in de özel yaşamında sanki o "güzel Türkçe"den intikam alır gibi onu kasıtlı olarak bozduğunu ve "yakası açılmadık" bir Türkçeye geçtiğini bilen kişilerdir. Onlar da, belki bilerek belki bilmeyerek, bu karikatürleştirmeye katılmaktadırlar. Kendi *resmî* güzellik ideallerinin basıncından kurtulmak ister gibidirler.

28 Yücel, bu dönemde, Türk Dili Tetkik Cemiyeti üyesi ve Etimoloji Kolu başkanı olmasına karşın, Güneş-Dil Teorisi çalışmalarından uzak durmuştu. 1950'de şöyle diyecektir: "Güneş-Dil Teorisi [...] bazı arkadaşlarla birlikte taraftar olmadığımızı söylediğim, *zamanda ve mekânda hudutsuzluk* pirensibinin dil hareketini bir çıkmaza sokmasından doğmuştu. Bu teoriyle Arapçada yürümek manasına gelen meşiy garp dillerinde yaygın olarak kullanılan elektrik kelimeleri bile Türkçe oluveriyordu. Dil muammasını çözmek için *marazi* bir hal yolu olan bu çalışmalar, ancak tarihimizin bir devrini açıklamaya yarayacaktır. O kadar" (1966: 388). Böylece, tarihimizinbir devri de "marazi" sıfatından nasibini alıyordu.

29 Yücel'in Goethe-Eckerman formülasyonunu Yahya Kemal'de de buluruz: "...gerçi Baudelaire ve Verlaine'i sıtmalı bir ibtila ile seviyordum [...] lâkin zevkim, bütün bu şairlere nisbetle *çok geri* sayılan José Maria de Heredia'nın şiiri üzerinde durmuştu [...] Heredia'yı severken, eski Yunan ve Latin şiirinin zevkini almıştım. Öteden beri aradığım yeni Türkçenin yanına yaklaştığımın bu münasebetle farkına vardım" (1976: 107-108). Yahya Kemal'e Osmanlı şiirini açan ve kendi şiir diline gösteren pencerenin Fransız şiiri olduğuna zaman zaman değinilir. Ama bu pencerenin Baudelaire değil de ona "nisbetle çok geri sayılan" Heredeia olmasının anlamı üzerinde pek durulmamıştır. Biz de durmayacağız.

30 Bunun her zaman bilinçli bir çaba olduğunu iddia etmiyorum. Ama 1940'ların Maarif dünyasında daha büyük maddi ve manevî enerjinin Latince ve klasik Yunanca öğretimine tahsis edilip de Almanca, Fransızca, İspanyolca ve tabii Arapça eğitiminin ihmal edilmesinin bir anlamı budur. Önceki dönemde, "Hıristiyanlaşma olayı" çevresinde yabancı dile karşı geliştirilen şüpheci, küçümseyici tavır da bu noktada etkili olmuştur.

31 Batı kültürüyle daha çatışmacı bir iklimin egemen olduğu önceki dönemde bile bu tutumun geçerli olduğunu gösteren bir örnek: Sosyalizmle Kemalizm arasında iletme kayışı görevini üstlenenlerden, hikâyeci ve milletvekili Sadri Ertem, 1930'ların sonunda, "şahsiyetsiz insanların cemiyeti olan şahsiyetsiz yarı kolonilerin tek psikolojisi" olan "metropol hayranlığı"na karşı çıkarken şöyle yazmaktaydı: "...halis Av-

rupalının, taklit karşısında nasıl ürperdiğini hissediyorum [...] Halis Avrupalı hiçbir zaman kozmopolit değildir. Tabiatın, ve insan ruhunun bütün güzelliklerini, bütün örneklerini aksettiren zevki taklitten nefret eder. Orijinalitelerin tabiat ve cemiyet içinde serpilmesini birer kıymetli maden gibi ancak şahsiyetli insanlar ve cemiyetler tarafından ortaya atılacağına iman etmiştir." Kişiliksiz kozmopolit yarı-sömürge insanıysa "kendinin geri olduğuna, her şeyin kötü yapıldığına kanidir. Bu kanaat ona da daima kötü ve kendini küçük görmek itiyadını vermiştir. Kendini bu kötülükten,âdîlikten kurtarmak için kendisine yukarden bakan bir âlem halkeder. Bu âlem metropol hayranlığıdır" (1939: 35). Kişiliksiz yarı sömürge insanı, kişiliksizlikten kurtulmak ve artık taklit etmemek için, "gibi olmak"tan kurtulmak için, "halis Avrupalı" *gibi* olmalıdır! Bitmedi: Ertem, bu yazıya, "Brüksel Güzel Sanatlar Akademisi profesörlerinden Hanri Liebrecht" ile Türkiye seyahati sırasında yapılan bir söyleşiyi aktararak başlamıştır. "Kültürel sahada dikkatimi celbeden en mühim nokta," diyordur Brükselli profesör," yabancı tesirlerin çok bariz bir surette hakimiyetidir [...] Halbuki sanatkâr, kullandığı tekniğin üniversal olmasına rağmen eserinde millî karakterini muhafaza edebilir [...] Tekniğinize ve benliğinize rametmeyi öğrenmelisiniz." Ertem: "Hanri Liebrecht'in gözlerinde ne sihirli bir adese var; duru, keskin bir bakışla kültürümüzü sanki bir Röntgen şuaı altına sokuyor. Bu isabetli görüş insana anlatıyor ki, görmesini bilen göz için hakikati keyşfetmek güç değildir [...] Yabancı gözü yerlilerin itiyatla kabuklanan, nasır tutan hassasiyet noktalarını derhal kavrıyor." Yazının başlığı da şüphesiz "Avrupalı'nın Gözü"dür. Çocuklaşma ve belahat devam edecektir: Şu da yaklaşık otuz beş yıl sonra Cemil Meriç'ten: "Birden Metternich'in öğüdünü hatırladım; tarihin derinliklerinden gelen bir dost sesi. 'Devlet-i Aliye günden güne zayıflamaktadır. Niçin saklamalı: O'nu bu hale düşüren sebeplerin başında Avrupalılaşma gelir [...] Batı kanunlarının temeli Hıristiyanlıktır. Türk kalınız. Avrupa'nın şartları başkadır, Türkiye'nin başka" (1974: 27).

32 Her sabah *Cumhuriyet* gazetesine ek olarak aynada da karşılaştığım bu tip için şu da söylenebilir belki: Çatışkıyı *bilmediği*, anlamadığı, adlandıramadığı için zihinsiz ve *yaşadığı* için de sancılıdır. Daha çok şairler arasında görülür, orta yaşlı genç-şairler arasında - ve genç-şaire benzedikleri ölçüde de ressamlar, tiyatrocular, sinemacılar ve deneme yazarları arasında. Tuhaftır, kimi zaman grafikerler ve psikiyatrlar arasında da. Hatta yayıncılar. Kendisi de Yücel'in hudutsuz terimlerinin ürünü olan Ecevit'in boşaltılmış sözcüklerinden sonra, 1980'lerde, "ah!", "erguvan" ve "ihâta"yı kurcalıyorduk biz de.

33 Ataç, Yücel'in çevresi içinde ayrıksı bir konuma sahipti: Kültürel milliyetçilerden olmadığı gibi, Sabahattin Eyuboğlu'nun "Anadolucu" ya da "halkçı" çizgisine de hiç yakınlık duymuyordu. Sanatla siyasetin birbirine karıştırılmasına da karşı olduğunu hiç saklamamıştı. Yazılarında "Millî Şef" övgüsüne rastlanmaz; Atatürk de onun için "Ebedi Şef" olmaktan çok, eski siyasal ve toplumsal düzenle şimdiki modern düzeni ayıran çizginin adıdır (bkz. Ataç 1991: 150-52). İlk kez *Servet-i Fünun*'da ortaya çıkan, sonra Yahya Kemal ve Haşim'de devam eden estetik özerklik fikrine hep bağlı kalır.

34 Konu *Divan edebiyatı* olunca, bunu kendi özgül yorum bağlamının, başka bir deyişle *tasavvufun* dışında gerçekten anlama ve değerlendirmenin imkânsız olduğunu vurgulamak gerekir. Bu yapılmayınca, bütün şiir güzel ve mevzun sözlere, tekil beyitlere, hatta mısralara indirgenir ve şiirin bütün değeri de söyleyişte ve edâda toplanmış olur. Türkiye'de şiirin ve şiir kuramının zihinsizleşmesinde böyle bir yaklaşımın da önemli katkısı olmuştur. Ataç'ın 1940'lardan itibaren estetik ve sanat bahislerini giderek sadece *zevk*'e indirgemesi de eleştirinin öznelciliğe ve solipsizme hapsolmasıyla sonuçlanacaktır. Oysa Tanpınar, aynı genel yaklaşımı paylaşsa bile, farklı yöntemler de denemiş, örneğin Divan şiirine ve tasavvufa, Louis Massignon'un Hallac-ı Mansur yorumlarıyla da yaklaşmaya çalışmıştır.

35 "Fransızca "culture" kelimesinin iki ayrı mânası vardır. Bu mânalardan birini 'hars', diğerini 'tehzib' tabiriyle tercüme edebiliriz [...] Hars ile tehzib arasındaki farklardan birincisi, harsın 'demokratik', tezhibin 'aristokratik' olmasıdır. Hars, halkın an'anelerinden, teamüllerinden, örflerinden, şifahi veya yazılmış edebiyatından, lisanından, musikisinden, dininden, ahlakından, bedii ve iktisadi mahsullerînden ibarettir. Bu bediaların müzesi ve hazinesi halk olduğu için hars demokratiktir. Tehzib ise yalnız yüksek bir tahsil görmüş, yüksek bir terbiye ile yetişmiş hakiki münevverlere mahsustur. Matthew Arnold'un 'tatlılık ve ziya mezhebi' tabiriyle ifade ettiği meâl, tezhibin tarif demektir. Tehzibin esası, iyi bir terbiye görmüş olmak; makulâtı [kavramları], güzel sanatları, edebiyatı, felsefeyi, ilmi ve hiçbir taassup karıştırmaksızın dini; gösterişsiz, samimi bir aşk ile sevmektir. Görülüyor ki tehzib, hususi bir terbiye ile husule gelmiş hususi bir duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzıdır. Hars ile tehzibin ikinci farkı, birincisinin millî, ikincisinen beynelmilel olmasıdır. Bir insan, harsın tesiriyle, belki de yalnız kendi milletinin harsına kıymet verir, fakat tehzib görmüşse başka milletlerin harslarını da sever" (1976: 96-97). Gökalp için bu noktada fazla ileriye gitmek, başka milletlerin harslarını fazla sevmek, kozmopolitizme düşmek demekti. Gökalp, sevilen "yabancı" şeyin herhangi bir *milletin* harsı olarak değil, herhangi bir yaratıcı bireyin yapıtı olarak ya da herhangi bir yerel topluluğun (bir şehrin bir köyün, millet olmayan bir halkın) ürünü olarak sevilebileceğini düşünmek istemiyordu. Bunlardan birincisi, en kötü kozmopolitizm, ikincisiye medeniyetten hiç nasiplenmemiş dar yerelcilikti (parochialism) onun gözünde.

36 Eyuboğlu, *1965'te* yazdığı "Halk" başlıklı bir makalede, sadece Ermenileri değil, başkalarını da katmaktadır "biz"in içine: "Rum, Ermeni, Kürt, Çerkes, Laz, Gürcü, Çingene, Fars, Yahudi, Dönme, Arnavut, Giritli, Kıbrıslı, Rodoslu, Mısırlı, yurttaşlarımıza, Romanya'dan, Bulgaristan'dan, Yugoslavya'dan, Türkistan'dan, Azerbaycan'dan, Kıpçakistan'dan, Kırgızistan'dan, dünyanın dört bir yanından gelenlerimize, ateşe, putlara, cümle tanrılara tapanlara, inandığımız inanmadığımız bütün peygamberlerin yolundan gidenlere, Mevlana'ya, Hacı Bektaş'a, bütün ulu kişilerin müritlerine (nursuz nurculer *hariç*, çağdışı, insaf dışı, en kaba sağduyu dışı oldukları için hariç), biz Müslüman, Türk Sünni, münni olanlardan selam ola!" (1999: 16). Öfke, bu "Mevlana içericiliğini" karikatürleştirmektedir.

37 Etienne Copeaux, Eyuboğlu'nu da Cevat Şakir (Halikarnas Balıkçısı) ile birlikte "Anadoluculuk" akımı içine yerleştirmektedir. Yunan kültürünün aslında Anadolu'nun eseri olduğu ve Anadolu'nun da Asya değil Akdeniz dünyasının bir parçası olduğu tezinin asıl sözcüsü Cevat Şakir'dir. Balıkçı, Atatürk'ün "Türk Tarih Tezi"ni reddetmiyor, Sümerlerin Türk olduğunu varsayıyor, ama Türklüğü de Asya'ya değil Akdeniz dünyasına ait bir olgu sayıyordu. Eyuboğlu da Cevat Şakir'in "Mavi" çevresindendi ama Talim ve Terbiye Kurulu üyesi olarak, kültür *politikaları* üzerinde, Bodrum'da yaşayan Balıkçı'ya oranla daha dolaysız bir etkisi olmuştur. Öte yandan Eyuboğlu, ilk formasyonunu Yücel'in "Türk hümanizması" atmosferi içinde edinmiştir; ben de onun tavrını "Anadolu hümanizması" olarak adlandırmayı yeğledim. - Sonradan İlhan Selçuk da bir "Anadolu Aydınlanması" icat edecek ve İlhan Selçuk için de bir "Aydınlanma bilgeliği" icat edilecektir. Ama bu son ikisi, *Cumhuriyet* okurlarıyla sınırlı kalan adlandırmalardır.

38 Eyuboğlu'nun 1967'de *Yeni Ufuklar* dergisinde çıkan "Emperyalizm ve Kültür" yazısı, rejimin kuruluş ânındaki kaygının alttan alta sürüp gittiğini gösteriyordu: "Bu kültür emperyalizmi kavramını bizde ilkin kim attı ortaya bilmiyorum, ama iyi tutturmuş doğrusu; bakıyorum, aklı başında yazarlarımız bile duruyorlar üstünde, yeni sömürgeciliğe karşı savaşta bir silah olarak kullanıyorlar. Benim bildiğim bu kavram bir Fransız buluşudur ve kaynaklarından biri de Pierre Loti'dir. O Pierre Loti ki batı kültürünü benimsemek istiyenlere karşı çarşaflı peçeli, inşallah'lı maşallah'lı doğu kültürünü sürdürmek isteyenleri tutuyordu. Batı emperyalistlerinin istediği buydu zaten: aman, doğulu doğulu kalsın! [...] *Batı emperyalistleri ve batı kültürü birbirinden o kadar ayrı gerçeklerdir ki*, Mustafa Kemal yürdundan kapı dışarı ettiği emperyalist komutanlardan kültürce çok daha batılı sayılabilir. *Bizim bağımsızlık savaşımız batıya karşı batı kültüründen yararlanarak kazandığımız bir savaştır*" (2000: 283-85; italik, asıl metne ait). Eyuboğlu'nun yazısı, Batı'ya ait sayılan her şeyi reddetmek isteyenlere karşı haklı eleştiriler de içermekle birlikte, kendi iç çatışkısını da ele veriyor: Model alınan Batı'nın evrensel (dolayısıyla herkese ait) değil de kısmi (sadece Batı'ya ait) bir gerçeklik olabileceği düşüncesinin verdiği huzursuzluk.

39 Şüphesiz, buna vurgulu anlamıyla bir kültürel *politika* denemez: Böyle bir politika varsa eğer, en amblematik imgesi, İstanbul'da muhtemelen eski Taksim gazinosu gibi nezih bir kültürel mekânda ABD Missouri zırhlısı askerlerinin önünde göbek atan rakkaselerin fotoğrafıdır (bkz. *Cumhuriyetin 75 Yılı*: 294). Ama DP iktidarından dört yıl öncesine, 1946'ya ait bir sahnedir bu. DP yönetiminin, yeni süreçler başlatmaktan çok, Millî Şef döneminin son yıllarında başlayanlara (tıpkı Türkçe ezan konusunda olduğu gibi) daha geniş imkânlar açtığını belirtenler çok da yanılmıyorlar belki. Ama ilkinde araçsızlığın itirafı olan şey, ikincisinde yeni bir araç imkânının yoklanması gibi görünmektedir.

40 Türk Beşleriyle asıl yapıtlarını 50'lerden sonra veren ikinci kuşağın karşılıklı konumlarının Mehmet Nemutlu, Özcan Manav ve Semih Korucu gibi daha genç besteciler tarafından tartışıldığı ilginç bir söyleşi için bkz. *Sanat Dünyamız*, 79, Bahar 2001. Söyleşiyi yöneten eleştirmen Aykut Köksal şöyle demektedir: "Batı modernleşmesinde 16. yüzyıldan başlayarak halk müziği kaynaklarının soyutlamayla adım adım sanat müziği üretimi içine katıldığını biliyoruz. Cumhuriyet'in ulusalcı projesinin meselesi, 'biz bu kaynaklara giderek o soyutlamayı nasıl var edebiliriz' sorusu değildi. Tam tersine alabildiğine soyutlamadan uzak duran, kaynağı açıkça gösteren bir armonizasyon çalışmasıyla sınırlı bir üretimdi Türk Beşlerinin üretimi. 20. yüzyılda bir periferi ülkesinin yerel kaynaklarına yönelip soyutlama üzerinden yüzyılın yeni arayışlarına yanıt aramış bir kompozitör var: Bela Bartók [...] Usmanbaş, bir söyleşide, üstü çok örtülü olarak, kendi müzik yazısını oluşturmada hocalarından pek az şöy öğrendiği anlamına gelecek sözler söylüyor, Aslında Usmanbaş müzik yazısını bir otodidakt gibi kendi çabasıyla kuruyor. Leibowitz'in bir kitabını, Pierre Boulez'in bir makalesini okuyarak, radyoda cızırtılar içindeki bir icraya kulak kabartarak."

41 *İkinci Yeni* akımının "kuramcısı" da sayılabilecek olan Cemal Süreya'nın folklorla ilgili tutumu, şiirin Gökalp ve Yücel dönemlerinin postülalarını *içerden eleştirip aşma* çabasının da ifadesidir. Oktay Rifat ve Bedri Rahmi Eyuboğlu gibi şairlerin şiirlerinde folklorik öğelerden bolca yararlanmalarını eleştiren ünlü "Folklor Şiire Düşman" yazısında (1956) şöyle diyordu: "Folklorda şiirin bugünkü entelektüel niteliğini taşıyacak yeti yoktur [...] Bir halk deyimi içindeki kelimeler o deyimdeki anlam dizisi içinde kaynaşmışlardır. O kelimelerden o deyimlerdekinden ayrı işler, ayrı güçler aramayın artık. Çünkü donmuşlardır. Tek yönlüdürler [...] uyandıracakları çağrışımlar bellidir. Ne olsa değişmeyecektir [...] Halk deyimlerinde birbirine bağlanmış kelimeler arasında yeni bir yük, yeni bir bağıntı kurmak söz konusu olamaz. Nasıl

olsun ki bu kelimeler zaten kıpırdamaz bir şekilde birbirlerine bağlanmışlar, alacakları yükleri zaten öncedden almışlardır" (2000: 192-93). Öte yandan, Süreya'nın folkloru büsbütün reddetmediği, ama ona "kalkındırma" kavramıyla özetlenebilecek bir tavırla yaklaşılmasını savunduğu da görülür: "Ahmed Arif, Doğu Anadolu'nun, sınır boylarının yerel görüntüleri içinde oraların türkülerini kalkındırıyor, bütün Anadolu türkülerine *ulaştırıyor* onları, büyütüyor" (134). 1930'larda folklor çalışmalarının yöneticilerinden Ahmet Kutsi Tecer'in öğrencisi olan Cahit Külebi'nin şiirinin de "halk deyimlerini özel bir planda kalkındırdığını" belirtmektedir Süreya (273). Temel işlem, Gökalp'in önerisi hem anımsatmakta hem de aşmaktadır: Bir yerel motifi işlemek ama onu daha geniş bir bütün içine yükseltecek -ve dolayısıyla kendi bağlamından kısmen ya da büyük ölçüde koparacak- biçimde işlemek. Kendi şiirlerinden birinin başlangıcı da programatiktir: "Laleli'den dünyaya giden bir tramvaydayız." - Anımsatmak gerekebilir: 50'li yıllardır bu, "Nataşa-öncesi" bir dönem.

42 Kitap anlamına gelen "mecelle" sözcüğünü "kanon" (edebiyatın veya başka sanatların kurallarını ve zevk ölçülerini de veren büyük yapıtlar listesi) anlamında kullanan tek yazar, saptayabildiğim kadarıyla Yahya Kemal'dir. Gregory Jusdanis'in *Gecikmiş Modernlik* kitabında sözcüğün etimolojisi ve modern kullanımıyla ilgili yararlı bir bölüm (3. bölüm) var. Oradan aktarıyorum: "Modern kanon sözcüğü Yunanca *kanon*'dan, o da Sami dilindeki, kamış ya da değnek anlamına gelen bir başka sözcükten kaynaklanmaktadır. *Kanon*, klasik ve Helenistik dönemlerde heykel, müzik, felsefe, retorik ve dilbilgisi ile ilgili tartışmalarda kullanılan önemli bir kavramdı ve Hıristiyanlar'ın çeşitli yazılarının Kitabı Mukaddes'te bir araya getirilmesi sırasında vazgeçilmez bir işlev gördü [...] heykeltraş Polykleitos kendi simetri ve biçimsel mükemmellik ilkelerine göre bir heykel yapıp ona *kanon* adını vermişti [...] Plykleitos'un insan bedeninin kusursuz orantılarla ifade edilen güzelliği hakkında, *Kanon* adında kuramsal bir kitap yazdığı da söylenir. Her iki durumda da *kanon* bir mükemmellik ölçüsü ya da standardı anlamına geliyordu. Sözcüğün metaforik yananlamları, insan davranışlarının *kanon*'u, adil insan ve idealle ilgili etik tartışmalarda da kullanılmaya başladı. Terim nümune ve model kavramlarıyla sıkı sıkıya bağlantılı hale geldi; Helenistik çağda klasik kavramının ve eski anıtları taklit etme eğiliminin ortaya çıkışından sonra bu anlam gittikçe yaygınlaştı" (84-85).

43 Kozmopolitizm-ulusallık tartışması geçen yüzyılın başında Oscar Wilde, W. B. Yeats ve George Russel gibi yazarların katılımıyla İrlanda'da da yaşanmıştı. Yeats, bu tartışmalar içinde milliyetçi konumun temsilcisi olarak belirecek, Cuchulain gibi İrlanda efsanelerinden ve Kelt folklorundan bolca yararlanacaktı. 1892'de şöyle diyordu: "Halkımızı İngilizlikten arındırmanın hiç yolu yok mudur? Öyle bir ulusal gelenek, öyle bir ulusal edebiyat kuralım ki dili İngilizce olduğu halde ruhu İrlandalı olsun - hiç yolu yok mudur bunun?" Ama 1908'de de şöyle: "Her ülkede her türlü edebiyat modellerden türetilir, sık sık da dış modellerden; ve ona daha incelmiş bir anlamda ulusallığı, yapıcısının ulusallığını veren de ancak *kişisel* öğenin varlığı olabilir. Kendi bilincine varmaya çalışan bir ırkın, ilkel çağlarda olduğu gibi, sadece yerli modellerle yetinmesi, sadece onlardan yarar sağlaması da ancak kişiselliğe erişilmesinden önce söz konusu olabilir; çünkü buna erişmeden önce, dış modeli ne özümlemesi ne de reddetmesi mümkündür. İşte İrlanda'nın kalbinin ve zihninin İngiltere'ye, ya da İngiltere'de en geçici olan şeye teslim olması da tam böyle bir edilginlik ânında, erişime yaklaşıldığı ama henüz varılmadığı bir anda gerçekleşmiştir" (Kiberd 1995: 155, 165). İrlanda ile Osmanlı-Türk kültürel serüvenlerinin karşılaştırmalı bir incelemesine burada giremeyiz. İndirgenmez farklar açıktır: İrlanda'nın gerçekten kolonileştirilmiş oluşu; buna karşılık Swift ve Burke'den Yeats, Wilde, Synge ve Joyce'a kadar İngilizce edebiyatın bazı en parlak yapıtlarının İrlandalı yazarlara ait olması; 1850'lerden itibaren, içerdeki tıkanma ve gerilimlerin hafiflemesini sağlayan kitlesel göç (özellikle ABD'ye); İrlandalı yazarların sadece ABD ve İngiltere'deki değil, Afrika ve Hindistan'daki İngilizce edebiyatla da bir ortak-yaşarlığı sürdürmüş olması, vb. Ama Yeats'in "dış modellerin ne tam özümsenebileceği ne de tam reddedilebileceği bir edilginlik ânı" saptaması, İrlanda'yı aşan bir genellik taşımaktadır. Tanpınar da 1951'de şöyle diyordu: "Sanki varlık ve tarih cevherimizi kaybetmişiz; bir kıymet buhranı içindeyiz. Hiçbirini büyük mânâsında kendimize ilâve etmeden her şeyi kabul ediyor; ve her kabul ettiğimizi zihnimizin bir köşesindeâdeta kilit altında saklıyoruz" (1996: 35).

44 Nazım Hikmet, bütün bu geçersizleştirme sürecinin dışında kalmış görünür: 1938'den itibaren, etkilediği şairlerle (40 kuşağı olarak anılan H. İzzettin Dinamo, Rıfat Ilgaz, Niyazi Akıncıoğlu, Ilhami Bekir, Enver Gökçe, A. Kadir gibi sosyalist şairler) birlikte, edebiyatın izlerçevresinden büyük ölçüde koparılmış, ama 60'larda kitaplarının basılmasıyla yeniden şiirin gelişimini etkileyen kaynaklardan biri haline gelmiştir. Ama onun da sadece "Putları Yıkıyoruz" kampanyasıyla değil, şiirleriyle de 1923-38 arasındaki edebi çekişme ve kopuşun başlıca aktörü olduğu unutulmamalı.

Kemalist Kültür Politikaları Açısından Türk Tarih ve Dil Kurumları

YÜKSEL TAŞKIN

Bugünün genç kuşakları için, 1940'ların iktidar partisi CHP'nin roman ve şiir ödülleri verdiğini öğrenmek şaşırtıcı olabilir. Oysa, özellikle tarih ve dil alanlarında kültürel reformculuğu bir uygarlık değiştirme projesinin vazgeçilmez önşartı olarak gören ve bu doğrultuda 1960'ların 'ağır kalkınma hamleleri'ni andıran bir şevkle tüm kadro ve araçlarını seferber eden bir zihniyet ve onun yönlendirdiği CHP vardır karşımızda. 20. yüzyıl başı, Batı'nın açık üstünlüğü karşısında, 'yaşanan tarihi' değiştirme arzularının şiddetine tanıklık etmektedir. Aslında, ardına düşülen 'muasır medeniyet seviyesi' belirler, tarihe ve dile yeniden yönelmenin zihnî arka planını. 'Yaşanan tarihin' ve 'yaşayan dilin' yok edemediği, sadece külleştirebildiği varsayılan bir 'öz'e tekrar tutunarak geleceğe sıçrama arzusu, bu dönemin tüm 'gecikmiş' ulusçuluklarında belirgindir. Franz Fanon'un, 'benliğini yitirmeden canlanma arzusu, Batı'nın tarihsizleştirmek istediği toplumların anlaşılabilir ve meşru tepkileridir' görüşüne katılmamak olanaksız. Sorun 'ulusal'ın nasıl tanımlandığıdır ve bu açılardan bakıldığında, Cumhuriyet döneminin kültür politikaları etkileri günümüze kadar taşan bazı olumsuzluklar içermektedir.

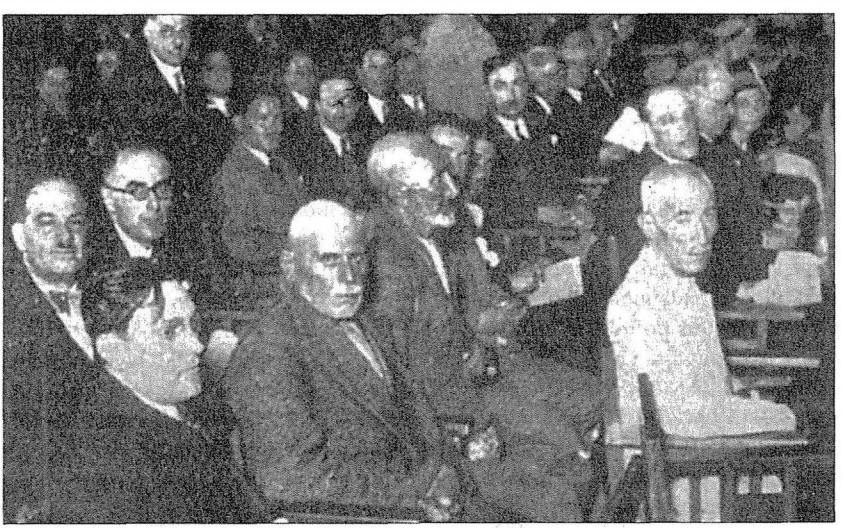
Bahsedilen kültür politikaları, Batı kaynaklı tarihsizleştirme eğilimlerine karşı, Türk tarihini dünya tarihinin içinde normalleştirme çabalarını aşarak, 'istisnacı' veya 'özcü' yorumlara savruldular. 'Türk istisnacılığı'nın etkileri, Cumhuriyet döneminde kültür tezleri ciddi olarak çatışır görünen kesimlerde çarpıcı benzerlikler yaratmıştır. Sözgelimi, Osmanlı mirasını sahiplenerek uygarlık treninde yer talep eden 'Türk-İslâm sentezcileriyle,' aynı şeyi Osmanlı'yı uzun sürmüş bir Ortaçağ'da dondurarak, Anadolu uygarlığıyla kurulan akrabalıklar dolayımıyla yapmak isteyenler, bahsedilen 'istisnacılık' anlayışından beslenmektedirler. Ortak paydası 'istisnacılık' olan bu rakip yorumların beslendiği kaynaklar, 1931 ve 32'de Atatürk'ün 'koruyucu himayeleriyle' kurulan 'kardeş' Türk Tarih ve Dil Kurumları'nın (TTK, TDK) düşünsel ve kurumsal miraslarında bulunabilir.

TDK ve TTK'yı 1930'larda taşıyan kadroların özelliği, siyasetçi-tarihçi ve siyasetçi-dilci diye tanımlayabileceğimiz; önemli bir bölümü CHP'de milletvekilliği de yapan etkin kişiler olmalarıdır. Onlar, 'tarihi yapmak kadar yazmak da' önemlidir şiarına gönülden inanmaktadırlar ve bu inancın kaçınılmaz sonucu olan 'pragmatizm' özellikle Türk Tarih Kongreleri'nde gözlemlenebilir.[1] Bu dönemin tarih tezinin Orta Asyacı ve Anadolucu çıkarımlarının ayrıştırılmadan, yan yana varolabilmeleri -zaten ikisini mümkün kılan bir kavimler göçü görüşü de vardır- hem 1930'ların Tarih Kongreleri'nde, hem de acilen eğitim kurumlarında dolaşıma sokulan tarih ders kitaplarında görülebilir. Sözgelimi, sadece 100 kopya hazırlanan ve başarısız bulunmasına rağmen daha sonraki tarih ders kitaplarının çerçevesini belirleyen *Türk Tarihinin Ana Hatları* kitabının Orta Asya'ya ayrılan bölümü, 605 sayfalık kitap içinde 205 sayfaya ulaşırken, diğer uygarlıkların Türk

kökenlerine ayrılan 100 sayfa vardır. Kitapta Osmanlı tarihine ayrılan bölüm ise 50 sayfadan ibarettir (Behar: 102-105, 1996) . Bu anlayıştan yola çıkarak hazırlanan ders kitapları, DP döneminde yakın tarihi anlatan ve DP lehine yorumlar içeren kısa ekler dışında, hiç değişmeden onyıllarca kullanılmıştır. 27 Mayıs'la beraber DP'nin eklediği bölümlerin müfredattan çıkarıldığını tahmin etmek zor değildir.

1939'dan sonra resmî kurumlarda da himaye bulabilen 'Türk Hümanizması' akımının tarihçiliğimize etkisi, Anadolucu vurgu karşısında Orta Asyacı çıkarımları talileştiren; bu çıkarımların pratik-politik sonuçlarına karşı ciddi bir eleştirellik içeren bir anlayışın güçlenmesi olmuştur. Böylece 1940'lı yıllarla beraber, Türk tarihini dünya tarihi içine oturtma anlamında ciddi mesafeler kaydedilmiştir. 1937'de yapılan II. Türk Tarih Kongresi sonrasında, TTK'nın tarihçiliğimizde Fuat Köprülü öncülüğünde yayıma başlayan *Belleten*'ler başta olmak üzere çeviri ve teliflerden oluşan çok hacimli bir külliyatın oluşmasındaki rolü de önemlidir.

'Kardeş' kurum TDK'nın geleneğine bakıldığında, Tarih Kurumu'nda beliren eğilimlerle ciddi bir paralellik söz konusudur. 1932-35 arası, 'Öztürkçeci' atılım dönemi olarak düşünülebilir. CHP, Halkevleri, Radyo ve bütün gazeteler, tam bir seferberlik haliyle dilde özleştirme politikasına iştirak etmekteydiler. 1935'te resmî kabul gören 'Güneş-Dil' teorisi, 'Türk istisnacılığın'ın doruğu denilebilecek bir kırılma yarattı. İlginç biçimde, bir iletişim aracı olarak dili güçlendirmekten çok, kuralsız bir ulusalcılık kampanyasına hatta yarışına dönüşen özleştirme, yine ulusalcı bir çıkış olan 'Güneş-Dil' teorisinin itibar kazanmasıyla ivmesini yitirivermişti. Daha 1932'deki I. Türk Dili Kurultayı'nda Hüseyin Cahit Yalçın'ın savunduğu, Ziya Gökalp'in geliştirmiş olduğu 'Türkçeleşmiş Türkçe'dir' (Yaşayan Türkçe) anlayışı, bu tarihten sonra daha gür biçimde seslendirilir oldu. Hatta, Atatürk'ün giderek 'Öztürkçeci' heves-



Dil Kurultayında halk temsilcileri. "Halis Türkçe", basit Türk halkının sînesinde yüzyıllardır kurumaya terkedilmiş de olsa "ebedî gençlikle kaynayan yaratıcı bir pınar" olarak tasvir edilir. Bu düşünüşle, 1932'deki I. Dil Kurultayı'ndan sonra, yaygın bir "halk ağzından söz derleme" çalışmasına girişilmiştir.

ten uzaklaştığı, bunu 'aşırı bir deneme' olarak gördüğü öne sürüldü. Her durumda, dil tartışmasının taraflarının kendi görüşlerini 'Atatürk'ün gerçek niyetleri' üzerinden meşrulaşırdıkları, bilimsel bir tartışma zemininden çok iktidarın otoritesinin yardımına sığındıkları görülmektedir.

Zaten TDK'nın geleneğinde siyasî iktidarla ilişkilere büyük önem verildiği hemen fark edilecektir. 1936'daki III. Kurultay'da, TDK'nın 1. maddesinde "Ulu Önder Atatürk'ün kutlu eliyle ve onun yüce Kurucu ve Koruyucu Genel Başkanlığı altında" ibaresi konulmuştu.[2] Dolayısıyla, TDK'nın kuruluşunda ve daha sonra siyasî iktidarlarla ilişkilerinde bu maddelerden de açıkça anlaşılan korporatist eğilimleri yadsıyamayız. TDK'yı değerlendirirken, "özerk yapısını korumaya ayrıca özen gösterdi" demekten çok, "siyasî iktidarı uygarlık projesinin karşısında gördüğünde özerkliğini sahiplendi" şeklinde yorumlamak daha gerçekçi görünmektedir. F.R. Atay, "Atatürk dilde Türkçeciliği devlete mal edecek"tir derken, kültür politikalarının izlenme tarzına dair TDK'nın da büyük ölçüde paylaştığı eğilimi açıkça özetlemektedir (Atay: 479, 1969). Buna göre, kültür siyasetini devletin belirleyip uygulamasında ve bu süreçlerde aydınların desteğine başvurulmasında sorun yoktur.

TDK yöneticileri, 1980 sonrası restorasyonuna değin kurumlarının devletten özerk olduğunu savunagelmişlerdir. Atatürk'ün bu kurumların resmî akademilere dönüşmesini engelleyerek, kendi kişisel mirasından güvence sağladığını ve dernek statüsünde kalmaları için bilinçli olarak çaba harcadığı sıklıkla vurgulanır.[3] Daha bu gerekçelendirmede, meşruluğun 'Kurucu Baba'dan türetilme çabası açıktır. Meşruluk sadece dil çalışmalarının siyasî iktidardan bağımsız olarak daha sağlıklı gelişeceği kanaatinden türetilmemekte, özellikle Atatürk'ün böyle olmasını istediği vurgusu öne çıkarılmaktadır. 1983'den sonra TDK'da Atatük'ün vasiyetine rağmen başlatılan restorasyon teşebbüsüne tepki olarak kaleme alınan ve *'Atatürk'ün Türk Dil Kurumu ve Sonrası'* başlıklı kitapta toplanan karşı yazılara bakıldığında bu meşrulaştırmanın ana temayı oluşturduğu görülebilir (Atatürk'ün Türk Dil Kurumu ve Sonrası,1986).

1940'lara gelindiğinde kültürel reform dinamizmini yitirmiş görünen CHP'nin 1945'de *Teşkilat-ı Esasiyesi'nin* dilini sadeleştirdiğini görüyoruz. DP iktidarı özellikle Dil Kurumu'na karşı açık tavır aldı. 1952 yılında Anayasa dilinin eski haline döndürülmesine karar verdi. Özellikle bu kararın alınmasında Fuat Köprülü'nün etkin olduğu bilinmektedir. Oysa Köprülü 1932'lerde dilde özleştirme çabalarına verdiği destekle hatırlanmaktadır. Millî eğitim bakanlarının TDK'nın doğal başkanı olmaları geleneği, DP'li Tevfik İleri tarafından kaldırıldı.[4] 27 Mayıs sonrası Anayasa dili tekrar sadeleştirildi. Yine aynı dönemde basının dilde yenileşme eğilimini izlemesi ve TRT'nin de dilini özleştirmesi sonucunda, TDK'nın dil anlayışının özellikle eğitimli kesimlerde yaygınlaştığı söylenebilir.

1960'larla beraber 'sol' Kemalistlerin ağırlıkta olduğu TDK kadrolarının, sağ iktidarlarla yaşadıkları olumsuz deneyimlerin de etkileriyle özerklik vurgusunu artırdıklarını teslim etmeliyiz. Bu çevre, dil sorununun yasa ve nizamnameyle çözülemeyeceğine dair önemsenmesi gereken bir tutum içerisindeydi. 1970'lerde CHP'nin 'ulusal / yerelden evrensele' şeklinde özetlenebilecek kültür politikaları içinde Dil Kurumu üyelerinin önemli etkileri olduğu görülmektedir. Sözgelimi, Ahmet Taner Kışlalı'nın 1978 CHP iktidarındaki kültür bakanlığı döneminde, Kültür Yüksek Kurulu üyelerine baktığımızda dil konusundaki duyarlılıklarıyla tanınan (TDK

başkanlığını da yürütmüş olan) Prof. Dr. Şerafettin Turan, Prof. Dr. Doğan Kuban, Haldun Taner, Aziz Nesin ve Mahmut Makal gibi isimleri görüyoruz.

Bunun karşısında, daha çok *Tercüman* gazetesinin bayraktarlığını yaptığı 'Yaşayan Türkçe' veya Ziya Gökalp'in ifadesiyle 'Türkçeleşmiş Türkçe'dir ilkesini kabullenenlerin, salt bu nedenlerle dil konusunda 'yasa ve nizamnamelerden' imtina etmeleri beklenirdi.Oysa durum tam tersi olmuştur! Bunun en çarpıcı örneği, 1980 sonrasında Aydınlar Ocağı üyelerine büyük ağırlık verilen TRT Yönetim Kurulu'nun 200 sözcükten oluşan bir yasak listesi hazırlamasıdır.[5] 'Dilde aşırılıklara' karşı, dilin tarih içinde şekillenmiş varlığının korunmasını savunanların dil ve tarih konusunda devletin denetiminde bir 'İlimler Akademisi' kurulmasını 1940'lardan bu yana talep etmeleri ilginçtir. Atay'ın devlete maledildiği için sevindiği dil meselesinin, 'özerk' kuruluşlarca tartışılması şeklinde bir karşı tez yoktur burada. Tam tersi, Atatürk'ün çeşitli zamanlarda söylediği varsayılan sözlerinden, hatta imalarından hareketle bu konularda resmî bir Akademi fikrinden yana olduğu savunulmuştur.

TDK'da 1970'lerde ivme kazanan özerkleşme eğilimi, devlet mitosuna taparcasına sahip çıkan ve 'alaylılar' nitelemesiyle küçümsedikleri TDK kadrolarına karşı, devletin resmî kurumlarında 'yetiştirilen' uzmanların ikamesini savunanların yoğun tepkilerini çekmekteydi. Kısaca, 1930'ların kültür politikalarının, 1930'ların sonundan itibaren izlenmeye başlanan Hümanist politikalar neticesinde resmî istikametinden saptığı teşhisiyle, yine bu döneme damgasını vuran korporatist kültür anlayışına geri dönülmesi istenmekteydi. Tamamen 1930'ların korporatist siyaset felsefesinden beslenen ve kültür politikalarının içeriğinde İslâm'a ve Osmanlı mirasına daha fazla yer vermenin dışında 1930'ların başındaki 'devlete mal edilen kültür'anlayışını aşamayan bir karşı tez! Doğal olarak 1982 Anayasası'yla TTK ve TDK'nın Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (AKDTYK) kapsamına alınması ve eski kadroların büyük ölçüde tasfiye edilmeleri bu çevrelerce iltifatla karşılanmıştır.

AKDTYK'nun bünyesine alınan TDK'da serpilen anlayışlara çarpıcı bir örnek olarak, 1994 yılında Türk Dil Kurumu'nun (TDK) başkanlığına atanan Prof. Ahmet B. Ercilasun'un Türk dünyasında dil birliğinin sağlanması yönündeki çabaları anımsanabilir. Ercilasun, bugün Türk dünyasında kullanımda olan 20 farklı yazı dilinin zamanla- elbette siyasî iradenin de yardımıyla- ortak bir edebi dil etrafında birleşmesini savunurken, 'Türkiye Türkçesini' en ideal 'üst dil' olarak dil birliğinin merkezine yerleştirir.[6] Ercilasun, kendi ifadesiyle diğer 'Türk boylarının' tarihlerini dondurarak yazı dillerini oluşturan süreçleri talileştirirken, Osmanlı'nın yoğun etkisiyle oluşmuş Türkiye Türkçesi'ni tüm tarihselliğiyle sahiplenebilmektedir. Gökalp'in ideal 'Türkiye Türkçesi' olarak İstanbul Türkçesi'nde (Turan'da değil!) biten ilk romantik arayışları ve bu nihai kabullenmenin eleştirel sorgulamadan geçirilmeden yapılması, Ercilasun'un tarihe bakışında da kendini gösterecektir. Onlar (Türk boyları), bizim tarihselliğimize yeniden dönmeye davet edilirlerken, bizim neden bu tarihselliğin merkezinde olmamız gerektiği ciddi bir soru olarak akla gel(e)memektedir. Ercilasun'da örneğini gördüğümüz 'istisnacılığın' köklerinin 1930'ların başında yapılan tarih ve dil çalışmalarında bulunabileceğini, Orta Asyacı yorumun bu erken dönem tarihçiliğinden ciddi bir sapma olmadığını savunabiliriz. Dolayısıyla, Ercilasun'un Türk-İslâm sentezi ekseninde Türk dünyasında dil birliğini savunan fikirlerinin, devletin resmîyeti tescil edilmiş

TDK ve TTK'larında yer bulabilmelerini, bu kesimlerin 'kendilerini evlerinde hissedebilmelerine' yol açan mirasın 1930'lar Türkiyesi'nin bakiyesi olduğunu unutmamalıyız.

1980 öncesi TTK kadrolarının ideolojik düzeyde Türk İslâm Sentezi'ni savunagelenlerle ciddi karşıtlıkları olduğunu ve bu kesimleri TTK'dan uzak tutmaya çabaladıklarını biliyoruz. Enver Ziya Karal, Ekrem Akurgal gibi hocaların, 'Türk Hümanizması' anlayışı ekseninde tutmaya çalıştıkları TTK, Türkiye'yi dünya tarihininin içine oturtmak konusunda 1930'ların tarihçi-siyasetçilerinden daha özgüvenli davranabilmiştir. Sözgelimi, Ekrem Akurgal'a göre, "Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde büyük aşamalara ulaşan Türk kültürü Orta Asya, Eski Anadolu ve Akdeniz-Ege kökenli olup büyük ölçüde İran, Arap ve Batı etkileri taşımaktadır."[7] Bugün bize oldukça akla yatkın görünen bu yargının, 1930'ların kültür ikliminde telaffuzu pek mümkün görünmüyordu.

Yine de TTK, karşıt tarih tezlerinin tartışılarak olgunlaştırıldığı ve dolaşıma sokuldukları bir 'odak' olarak görülemez. Kurum, 'Türk Hümanizması' anlayışı ekseninde gördüğü misyonundan hareketle, iktidardan tamamen bağımsız bir tarih anlayışı oluşturamamıştır. Bunun en çarpıcı kanıtlarından birisi, 12 Eylül darbesini yapan kadronun, 1980'lerin hemen başında kültürel restorasyon konusundaki kısa kararsızlık döneminin, 'ikna' edilmeleri için bir fırsat olarak görülmesi ve 'Atatürk yolu'na geri dönüş için bir imkân olarak görülmesidir. Tarihçi Bilal N. Şimsir'in ifadesiyle, Eylül 1981 yılında yapılan IX. Türk Tarih Kongresi öncesi, "Sayın Devlet Başkanımızın Kongrenin Koruyucu Başkanlığını kabul buyurmuş olmaları hocayı (Enver Ziya Karal) özellikle duygulandırmıştı. Bunu Atatürk'ün geleneğinin sürdürülmesi olarak görüyör ve bu yüzden seviniyordu."[8] İktidar, ancak iman edilmiş uygarlık projesine karşı hareket ettiğinde yargılanacak, ama asıl gelenekten bir sapma olarak ve tekrar eve dönmesi talep edilerek...

1983 sonrası TTK'nın teslim edildiği restorasyon tarihçilerinin tarih felsefeleri, 1930'ların tarihçiliğinin anakronik bir türevidir ve büyük ölçüde 'Türk Hümanizması'nın anti-tezi olarak şekillenmiştir. Prof. İbrahim Kafesoğlu, Bahaettin Ögel, Faruk Sümer, M. Altay Köymen, Fahrettin Kırzioğlu isimleri yeni TTK'da hemen göze çarpacaktır.[9] Bu isimler, tarihselliği es geçerek Türkleri tarihin merkezine yerleştiren ve İslâm'ın Türk uygarlığına katkılarını 'milliyetçi kurgu' içinde ikincilleştiren; tarihle iktidar arasındaki ilişkiyi 1930'larda olduğu gibi, 'devlet mitosu' anlayışı içinde normalleştiren bir tarih anlayışını canlandırdılar restore edilmiş TTK'da. Gün geldi, Kürtlerin Türklüğü konusunda mesai harcadılar; gün geldi Bulgar ve Ermeni iddialarını cevapladılar...Sonuç olarak, özellikle 1986'da yapılan X. Türk Tarih Kongresi'nden itibaren TTK'yı fazla ciddiye alınmayan, bürokratik bir aygıta dönüştürdüler.

İlginç biçimde, 1980 sonrasında ulusalcı paradigmaların yara alması, tarih konusunda yeniden bir 'dünyalılaşma' sürecini başlatmış görünüyor. Tarih alanında uluslararası saygınlık kazananların, TTK'nın muhafızlığını üstlendiği anlayışlardan uzak olmaları ve giderek tarih gündemini belirlemeye başlamalarının, TTK'yı daha da arkaikleştirmesi muhtemeldir. Tarihin ve dilin, bir uygarlık değiştirme veya koruma misyonunun başat araçları gibi görülmediği, varolma / yokolma mücadelesi açısından değerlendirilmediği ve farklı yorumların güven ve merakla sahiplenildiği -şimdilik küçük de olsa- önemini artıran çevrenin, geçmişte Soğuk Savaş cepheleşmesinde sağda ve solda konumlanmış tarihçileri içerebilmesi, gelecek açısından ümit verici görünüyor...

DİPNOTLAR

1 Dil ve tarihin ulusalcı projedeki önemini gösteren bir örnek, Temmuz 1932'deki I. Türk Tarih Kongresi'nde bir bildiri sunan, aynı zamanda Türk Dil Kurumu'nun da ilk başkanı olan Samih Rıfat'ın görüşleri olabilir. Rıfat hayal gücünü ciddi ölçüde zorlayarak, Çince sözcüklerin, hatta Avrupa'daki sözcüklerin de Türkçe köklerden geldiğini savunabilmiştir. Bkz. Büşra Ersanlı Behar. "İktidar ve Tarih" İstanbul: Afa Yayınları, 1996, s.138.

2 Yine bu kurultayda hazırlanan 5. Maddede "Türkiye Kültür Bakanı Türk Dil Kurumunun Başkanıdır" ifadesi konulmuştur. Şerafettin Turan "Atatürk ve Ulusal Dil" TDK Yayınları, 1981, s.33.

3 1980 öncesi TDK ve TTK'da etkin olan Prof. Şerafettin Turan, özerklik anlayışının Atatürk'ün bilinçli bir tasarrufu olduğu şeklindeki görüşleri için bkz. "Atatürk ve Ulusal Dil" TDK Yayınları, 1981, s.31.

4 27 Mayıs sonrası, Anayasa dili tekrar sadeleştirildi. 1960 sonrasında basının dilde yenileşme eğilimini izlemesi ve TRT'nin de dilini özleştirmesi sonucunda, TDK'nın sözcüklerinin yaygınlaştığı gözlendi.

5 'Yaşayan Türkçe' adına yasaklayıcı yöntemlere başvurma yöntemi, sadece 1980 sonrası restore edilmiş TRT ve TDK'ya mahsus değildir. Sözgelimi, 1975'de MC hükümetinin Millî Eğitim Bakanı Ali Naili Erdem, valiliklere "Dilde Aşırılıklardan Sakınılması hakkında" talimat gönderme yoluna gitmiştir. Bkz. *Türk Kültürü* 158 (Aralık 1975): 65-68. Her iktidar değiştiğinde tarih ve dile yön verecek siyasetlerin değişebilmesi, ancak bu dönemde iktidar ve tarih arasında kurulan pragmatik ve normalleştirilen ilişkinin mirasıyla açıklanabilir. Sözgelimi, 1970'lerin Milliyetçi Cephe hükümetlerinin 'dilde ve tarihte kendimize dönüş' girişimleri ve bu girişimlerden kısa sürede sonuç alınacağına dair iyimserlikleri, 1930'li yılardan öğrenilmiştir.

6 Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun "Türk Dünyasının Dil Birliği Meselesi" *Türk Kültürü* 331, (Kasım 1990): 647-655; 655. Ercilasun'un benzer tezler içeren yazıları için bkz. "Türk Dilinin dünü, bugünü, geleceği" *Türk Kültürü*, 321 (Ocak 1990): 4-16; "Türk Dünyasında Alfabe İmla yazı dili" *Türk Kültürü* 332 (Aralık 1990): 705-713.

7 Ord.Prof.Dr. Ekrem Akurgal "Türkiye'nin Kültür Sorunları" *TTK-Belleten* 182 (Nisan 1982): 262-269.

8 "Basında Karal" *TTK, Belleten* 182 (Nisan 1982): 455-473; 461.

9 Yeni TTK ve AKDTYK kadroları için bkz. "Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Görevlileri" *Türk Kültürü* 250, 1983, 93-97.

Güdük Bir Edebiyat Kanonu

ÖMER TÜRKEŞ

Her siyasî ve toplumsal alt üst oluşun ardından gelen yeniden yapılanma hamlesi, kendisi ile geçmiş arasına bir sınır çizgisi çekmek istemiştir. Bu çizgi en açık biçimde tarih anlatılarında bulur ifadesini. Bağrından kopup geldiği "eski" ile kendisi arasındaki farklılıklara vurgu yapmak için tarihin yeniden tanzimi kaçınılmazdır. Böylelikle o ayrışma sürecini yaşayanlar ikna olmasalar bile, resmî ideolojinin rahlesinden geçecek ikinci, üçüncü ve daha sonraki kuşaklar için kurucu bir "mit" yaratılmış olur. Oysa, sanat ve edebiyat her zaman aynı yolu izlemez. Elbette resmî tarihi dikte ettirenlerin edebiyattan da benzer beklentileri; romanlara devrimin destanının yazılacağı bir kanon yaratılması talebi vardır. Çünkü, milletin hikâyesini anlatan metinlerden oluşan bir toplam olarak edebiyat kanonu, insanların kendilerini birleşmiş bir milletin yurttaşları olarak görmelerini sağlayarak dayanışma deneyimini kolaylaştırır... Kimliklerin çözüldüğü ve toplumsal ilişkilerin farklılaştığı bir dönemde, kanon eski zamanların bereketine bakıp insanlara kültürel olarak yeniden canlanma umutları sunar. Geçmişi yeniden ele geçirmeye çalışır... Kanon, içinde bir milletin, bir sınıfın ya da bireyin farklılaşmamış bir kimlik bulabileceği ütopik bir sürekli metinsellik mekânıdır. (Jusdanis, 1998:79)

Cumhuriyet'in ilanından sonraki yeniden yapılanma sürecinde de, yukarıda sözü edilen tarzda bir edebiyat hareketi; Kemalist bir kanon yaratılması yönünde pratik, teorik ve manipülatif çabalar gösterilmiştir. Üstelik Sovyetler Birliği'ndeki "parti edebiyatı" çağrıları ile aynı zaman dilimine denk düşen "Türk rönesansı" için sosyalist sanat politikalarının iyi bir rehber olduğu, Cumhuriyet ideolojisinin mimarlarının -*Kadro* dergisi yazarlarının- kendileri Marksizmden kopmuş olmalarına karşın resmî Marksizmin bakış açısını izledikleri ve Sovyet Birliği'nde ortaya atılan toplumcu gerçekçilik fikriyatından etkilenerek iki ülke arasında paralellikler kurdukları açıkça görülmektedir. Mesela Yakup Kadri'ye göre, bir devrimi hazırlayacak düşün adamları doğmadıkça, devrim başarıya ulaşmadıkça ve yeni değer ölçütleri tutarlı bir yapıya kavuşup benimsenmedikçe, yeni dönem doğamaz. Sovyetler ve Türkiye'de "dahildeki inşa işi henüz tamamlanmadığı için yeni kıymet ölçülerinin gündelik hayattan kültür hayatına intikal etmesi ve kültür faaliyetlerinin organik ve serbest inkişafı, yani, büyük sanat devresi başlamamıştır. Fakat bu devreyi hazırlayacak olan epik devri, öyle zannediyorum ki her iki memlekette de açmış bulunuyor" (aktaran Oktay, 2001: 368) demiştir Yakup Kadri.

Ruşen Eşref Ünaydın, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Falih Rıfkı Atay ve diğerleri Ata'nın sofrasında... Edebî kanonun kurucu isimleri olan bu zatlar, Cumhuriyet'in, özellikle ilk kuşaklarının hafızasında romanlarıyla iz bırakmış, hamaset kokan eserleriyle, güdük de olsa "milli edebiyat" kurma misyonunu üstlenmeye çabalamışlardır.

Yine *Kadro* dergisinde, "İnkılâp Sanatına Varmak Yolları" adlı makalesinde Burhan Belge de aynı konu üzerinde durmuş ve yeni toplumun edebiyatındaki gecikmenin nedenlerini açıklamaya çalışmıştır. Tümüyle durgunlaşmış bir toplumda olduğu gibi geçiş dönemindeki bir toplumda da özgün ve yaratıcı bir sanat olamayacağını bildiren yazar, sanatın aynı zamanda cemiyetteki refahın bir mahsulü olduğu söylemektedir. Burhan Asaf'a göre "sanat ile sanatkâr, genç bir akideye dayanarak kendini yeniden inşa eden ve bu inşa işinde muvaffak olan bir cemiyetin en asil ve en son meyvalarıdır"(aktaran Oktay, 2001:364). Tıpkı Sovyetler'deki gibi, sanatçıların devrimlere bağlanması gerektiğini düşünmekte, ancak "kerhen" ve "ticareten" bağlanmaya karşı çıkmaktadır o. "Davanın ince tarafı, istek deyince, sanatkarın inkılâp akiydesi namına istemesini ve duygularında serbestlik deyince de, sanatkarın böyle bir serbestliğe inkılâbın akiydeleri içinde vasıl olmasını temin etmektir". (aktaran Oktay, 2001:365) Burhan Asaf'ın vurguladığı "ticareten" bağlanmışlığın, pek çok yazara dağıtılan makam ve milletvekilliklerini işaret ettiği söylenebilir. Muhaliflik ise hapislik, sürgünlük ya da en hafifinden yoksulluk anlamına gelmektedir.

Meseleye Kadrocular gibi teorik bir perspektifle yaklaşmamakla birlikte, Çankaya ve çevresinin zihniyetini ve psikolojisini yansıtması açısından Falih Rıfkı Atay'ın görüşlerini eklemekte de fayda var. "Türkiye davasından, Türkiye'nin baştanbaşa, toptan yekun, halkı ile, toprağı ile, köyü ve şehri ile, kafası ve gönlü ile yeniden yaratılışı davasından, bu memlekette herhangi bir fikir adamının,

yalnız kendini veya başkalarını hoşlandırır işler arttırabileceğine inanmıyorum. Türkiye davası ile davalanan hiçbir kimsenin ve mesleğin, hizmetini değil şerefini de anlamıyorum. Davanın sıcak heyecanından kurtulan, keyif için sanat, eğlence için yazı, hatta tuhaflık için mizah yapabilenlere şaşarım" (aktaran Yazar, 1999:98) diyen Atay için sadece edebî değil, bütün entelektüel faaliyetlerin "davaya" bağlanması zorunludur.

Bütün bu çabalara rağmen, aradan yıllar geçtikten sonra Cumhuriyet tarihini ve toplumsal hayatını romanlarda arayan incelemecilerin bir çoğu, Cumhuriyet'in ilk yıllarının güçlü bir biçimde yazıya dökülmemiş olduğunu vurgularlar. Taner Timur'a göre edebiyat tarihimizde Mustafa Kemal'i ve Kurtuluşçu cepheyi devrimci bir yaklaşımla gerçekçi bir şekilde veren, değeri herkesçe teslim edilmiş bir romanın yokluğu dikkat çekicidir. Tahir Alangu bu yokluğu; "Cumhuriyet'in ilk on yılı ve onun peşinden gelen yıllar, bütün teşvikler ve ısrarlara rağmen istenen devrimci yeni edebiyatın bir türlü gelişemediği yıllardır. Bu edebiyatın, bizde henüz halka mal olmamış devrimlerin propagandasını yapmaya memur edilmesi, ortaya cılız ve taslak halinde eserler çıkarmaktan ileriye geçememiş, buna karşılık yıkılan bir devrin manzarasını tasvir edenlerin eserleri gittikçe çoğalmağa başlamıştı. Sanat eserine, sipariş üzerine yazılabilen kaba propaganda eseri gözü ile bakılan, kendi kurduğu yaşayışın manevi verimleri henüz mahsul vermemiş bir toplumda, başını geçmişe çeviren, onu araştıran veya özleyen bir edebiyat yönü daima bulunur" (Alangu, 1968:242) biçiminde değerlendirir. Alemdar Yalçın ise; "Birinci Dünya Savaşı'ndan yüzlerce roman çıkaran Batı, Vietnam savaşından yüzlerce film çıkaran Amerikalı aydın, kendi meselesine sahip olmanın, onlara ciddiyetle yaklaşmanın zevkini verdiği kaliteli eserlerde tatmaktadır. Bizim, her biri acı-tatlı binlerce olayın destanı olan tarihimiz ise kendi aydını tarafından keşfedilmeyi beklemektedir" (Yalçın, 1998: 176) sözleriyle yakınır romanlardaki tarihsizlikten.

MİLLÎ MÜCADELE VE KEMALİST KANON

Bugünlere bir edebi şaheser bırakmamakla birlikte, özellikle Türk-Yunan harbine ilişkin cumhuriyetçi cepheden yazılan romanlar az değildir. Millî Mücadele yıllarının ilk dönem romanlarında yer alması Cumhuriyet'in ilanından önce, Halide Edip'in *Ateşten Gömlek*'i ile, 1922'de başlar. Daha sonra, yine Halide Edip'in *Vurun Kahpeye* (1926), Reşat Nuri Güntekin'in *Yeşil Gece* (1928), Aka Gündüz'ün *Dikmen Yıldızı* (1928), *Bir Şoförün Gizli Defteri* (1928) ve *İnkılap Hikâyeleri: Meçhul Asker* (1930), Yakup Kadri'nin *Yaban* (1932), Müfide Ferit Tek'in Almanca basılan *Affolunmayan Günah* (1933) ve Burhan Cahit Morkaya'nın başta *Yüzbaşı Celâl* (1933) olmak üzere cephede geçen romanları türün ilk akla gelen örnekleridir. Falih Rıfkı da *Zeytindağı*'nda (1932), her ne kadar Millî Mücadele'yi konu etmese de, Birinci Dünya Savaşı günlerinde Suriye cephesine ait anılarında Türk'ün gösterdiği kahramanlıkları anlatarak benzer bir temayı işlemiştir. İçinde barındırdırdıkları olaylardan çok, aydınların topluma ve Cumhuriyet'e bakışını yansıtması açısından tarihi belgelerdir bu metinler.

"Kurtuluş Savaşı" romanlarında, savaşın nedenleri, Osmanlı devletinin yapısal sorunları, o yılların milliyetçi akımları gibi temel meselelerden çok düşmanın kimliği önemlidir. Söz konusu düşman çoğunlukla Yunan ordusu ve Rum yerli halktır. Doğuya gidildiğinde Ermeni'ye dönüşür düşman. Güneydoğuda geçen *Yüzbaşı Celâl*'de ise Araplar ötekileşir. Elbette yerli işbirlikçiler olarak yobazlar ve direnişe katılmayan köylüleri de unutmamak gere-

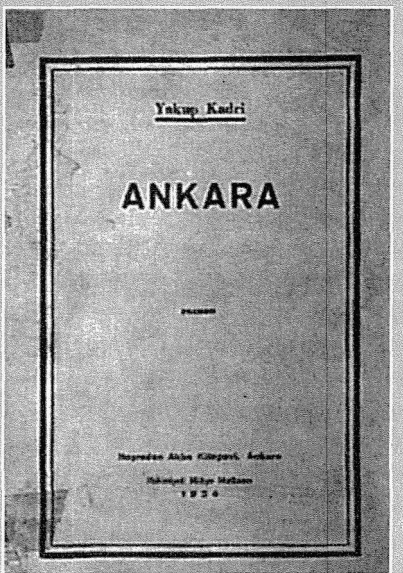
kiyor. İlk dönem "Kurtuluş Savaşı" romanlarında -o yılların egemen ideolojisi gereği- Yunan ordusundan çok yerli işbirlikçiler ve yobazların zulmü öne çıkar.

"Ötekinin" yerli işbirlikçiler ve yobazlar olarak tespit edildiği romanların en tanınmışı *Vurun Kahpeye*, bütün edebi zayıflığına rağmen, ilkokul yıllarından beri sürekli hatırlatılmaktadır bizlere. Belki de hikâyenin sonunun yeni rejime ilişkin bir şüphe ile bitmesi nedeniyle -yine yobaz din adamlarına yönelen eleştirisine rağmen- onun kadar ilgi görmeyen *Yeşil Gece* ise, bir zamanlar -başta Nazım Hikmet olmak üzere- Türk solu tarafından övgüyle anılmıştır. Övgü, romandan çok Türk solunun düşünsel geri planını sergilemesi açısından önemlidir. Çünkü, metinden yansıyan ideolojiye baktığımızda, Türk solu ile Kemalizm arasındaki, 60'lı yıllara dek uzanan ve paydasını ilerlemeci, modernist dünya görüşünde bulan akrabalık hemen ele verir kendisini.

Cumhuriyet kadrolarının ve Kadro hareketinin manifestosudur *Yaban* (1932). Yakup Kadri'nin edebi değerinden ziyade barındırdığı ideolojisi ile tartışma yaratan bu romanındaki aydın-köylü ilişkisi, yazara göre hiçbir insani vasıf taşımayan köylülerin ve din adamlarının Türkiye'nin gelişmesinde nasıl bir engel teşkil ettiğinin ve aydınlara/aydınlanmaya bütünüyle kapalı olduğunun göstergesidir. Her ne kadar aydınlara yönelik eleştiriler olsa bile, kurtuluşun yine aydınların öncülüğünde olacağı kolayca anlaşılmaktadır. O dönemde ister sosyalist olsun ister Kemalist, Niyazi Berkes'in değişiyle, "Ütopyacı Bireysellik"tir aydınların içinde olduğu bu düşünsel ve ruhsal vaziyet. Üstelik aydınların sıklıkla tekrarladıkları kurtarıcı söyleminin hem toplumun orta sınıflarında, hem sol kesimde hem de Kemalist kadrolarda bir karşılık bulduğu görülmektedir. Türk aydınının Osmanlı'dan devraldığı vatan kurtarma görevi, bundan böyle köyü kurtarmak biçiminde simgelenecektir Cumhuriyet dönemi romanlarında.

1930'lu yıllara gelindiğinde, Cumhuriyet idaresi rüştünü ispatlamış ve yukarıdan aşağıya bir yapılanmanın hummalı faaliyeti başlamıştı. Üstelik, doğum tarihleri 1907-1908'e denk gelen Cumhuriyet dönemi edebiyatının genç kuşağı da yetişmişti artık. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e, Doğulu kimliğinden Batılı kimliğine geçiş aşamasında, eğitimli insan tipi, onun ülkücü ideolojisi ve modern hayat tarzı, topluma bir örnek teşkil etmeliydi. Edebiyat -özellikle roman- kitle iletişim araçlarının yokluğunda, ideolojinin topluma nüfuz etmesini sağlayacak en uygun silahtı. Siyasî, toplumsal ve ekonomik devrimler gerçekleşmemiş de olsa, onları gerçekleşmiş, sanki öyleymiş gibi göstermenin biricik yolu propagandadan geçiyordu. Bugün "ütopya" oldukları açıkça görülen romanlar, işte bu atmosfer içinde üretildiler.

Aslında Cumhuriyet'in çağırdığı bu yeni tarz hayatların ve aydınlanma seferberliğinin romana yansıması için belli bir zamana ihtiyaç vardı, ama yönetimin -ve çevresinde toplananların- sabrı yoktu. Belki de bu nedenle, üretilen romanlar edebiyat dışı ya da ham ürünler olarak kaldılar ve istenen etkiyi yaratamadılar. Mesela, Ethem İzzet Benice'nin, Cumhuriyet'in kuruluşunun onuncu yılı münasebetiyle millî eğitim bakanlığı tarafından yayımlanan *On Yılın Romanı* (1932), baştan sona Cumhuriyet ideolojisine adanmıştır. Birinci Dünya Savaşı'nın Anadolu üzerindeki -maddi ve manevî anlamda- yıkıcı etkileri, Millî Mücadele ile şahlanan halkın coşkusu, eğitim seferberliği sayesinde yüksek öğrenim gören Anadolu çocukları ve onların bir Amerikalı'ya ülkedeki gelişmeleri tanıttıkları gezi, turizm bakanlığı tarafından hazırlatılan broşürlere benzer. Ethem İzzet Benice'nin yazdığı roman, devlet açısından, olması gerekeni



Ankara (1934), Yakup Kadri'nin tezli, politik romanlarının en fazla yankı uyandıranlarındandır. İleri-kalkınmış Cumhuriyet ütopyasını tasvir ederken, bir yandan da bu ütopyanın gerçekleşmesinin önündeki engelleri, rejimin yozlaşma eğilimini işler.

temsili etmesiyle ve olması gerekeni olmuş gibi göstermesiyle önem kazanır. Burhan Cahit Morkaya'nın Cumhuriyet idealleri doğrultusunda yazdığı, hayali köy ve köylü-tasvirleri ile umutlu bir gelecek vadeden *Köy Hekimi* (1932) de ne fikri ne de edebi anlamda başarılıdır.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında yazılan romanlarda, Osmanlı'dan devir alınan miras ciddi bir tartışma konusuydu. Muhalif yazarların siyasal meselelerde sessiz kaldığı bu ortamda, "yeni"den yana olanların "eski"yi mahkûm etmek için yararlandıkları kaynaklardan birisi de hiç şüphesiz İttihat ve Terakki Cemiyeti olurken, vurgulanan, cemiyetin hükümeti ele geçirmesinden sonra İstanbul'da yolsuzluk, suiistimal, baskı ve rüşvetin yaygınlaşması, ayak takımının başa geçmesi ve yönetimin yabancı ülkelerin kuklası durumuna düşmesiydi. İttihat ve Terakki üyesi asker, bürokrat, aydın ve gençler üzerinden Osmanlı'nın eleştirilmesine neden olan bu yozlaşma tablosu, Cumhuriyet'in ilk yıllarında iki dönem arasındaki farkı belirginleştirmek ve Cumhuriyet ideolojisini kutsamak için iyi bir araçtı doğrusu.

1926 tarihli *Hüküm Gecesi*, Yakup Kadri'nin gerçek kişi ve olaylardan yola çıkarak kurguladığı, sadece İttihat ve Terakki'yi değil muhalefeti de eleştirdiği ve aydınlardan devlet adamlarına kadar Osmanlı'nın her bir köşesinin Batı emperyalizminin etkisinde olduğunu anlatan bir roman. Yakup Kadri, gazeteci Ahmet Kerim'in ağzından yaptığı değerlendirmelerle hem o kuşağın dramını hem de İttihatçıların devleti yönetmekteki yetersizliklerini sergiler. Dönemin tarihi ile sıkı bir bağ kurmasına rağmen, Yakup Kadri, geçmişe Cumhuriyet'in ideolojisini yansıtmıştır. Yazarlık hayatı Osmanlı'da başlayan Fazlı Necip'in *Külhani Enteller*'i (1926) de II.Meşruiyet'in edebiyat ve aydın çevresi ile hesaplaşan bölümlerinden sonra, romanın bitiminde "daima vatanını, milletini, istiklalini, Cumhuriyeti sev" sözleriyle kurtuluşu Mustafa Kemal'in davasına bağlayan romanlardan birisidir.

Geçmişin eleştirisini bugünün propagandası için araçsallaştırıp Cumhuriyet'in onuncu yılına bir armağana dönüşen *Dünkülerin Romanı*'nda (1933), Burhan Cahit Morkaya, öğrenci gençlik üzerinden verir mesajını. Eğitimini sürdürmek amacıyla Paris'e giden Ahmet Reşit aracılığıyla ülkenin dışarıdan görünümünü aktaran yazar, o ve arkadaşları arasındaki mektuplaşmalarla İttihat ve Terakki döneminin şiddetli bir eleştirisine girişir. Hatta Mustafa Kemal bile misafir olur metne ve yazarın dönem değerlendirmesine katkıda bulunur! Cumhuriyet döneminde yaratılmak istenen -ama güdük kalan- edebiyat kanonunun örnek bir parçasıdır *Dünkülerin Romanı*.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu

BİRSEN TALAY

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Cumhuriyet inkılâplarının ve ideolojisinin, Kemalizmin Türkiye'de gelişmesinde ve yerleşmesinde önemli katkıları olan edebî ve siyasî bir isimdir. Bugüne kadar yapılan araştırmalarda onun ağırlıkla edebî yönü değerlendirilmiştir ve siyasî yönü hep eksik bırakılmıştır. Milliyetçiliğin, millî edebiyatın (hatta hars ve inkılâp edebiyatı), dilde sadeleşmenin ve Kemalizmin temel prensiplerinden biri olan devletçiliğin ve halkçılığın ideolojik temellerini güçlendiren yazıları, sadece bir edebiyat ürünü olarak ele alınmıştır. Burada onun portresini çizerken, siyasî yönünü ön plana çıkartarak, temel olarak Kemalizm ile bağlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Abdülkadir Bey ile ikinci eşi İkbal Hanım'ın ilk çocuğu olarak 27 Mart 1889 yılında Mısır'da dünyaya gelir. Aile, 1895'de Manisa'ya yerleşir ve Yakup Kadri Manisa'daki beş sınıflı Feyziye ilkokuluna dört yıl devam eder. Bu arada, bir Rum kadından Fransızca dersleri alır kızkardeşi Zahide'yle birlikte. 13 yaşında yedi yıllık İzmir İdadisi'ne gitmeye başlar ve burada sadece iki yıl okuyabilir. Babasının ölümü üzerine, önce annesi daha sonra Yakup Kadri Mısır'a İskenderiye'ye döner. 1905 yılında İskenderiye'deki Fréres'ler (Sainte Catherine) Fransız okuluna devam etmeye başlar. İki yıl da bu okula devam eder. Mısır'da Jön Türklerle tanışır. 17 yaşında, girdiği sınavı kazanarak İzmir İdadisi'nin beşinci sınıfına kayıt olur. Mısır ile İzmir arasında gidip gelirken Jöntürklerin yayınlarının dolaşımını sağlar. Manisa, o dönemlerde matbaanın bulunduğu canlı bir kültür merkezidir. Jöntürklerin bazı yayınları burada basılır ve bu yayınları İzmir'e getirir Yakup Kadri. Bu dönemlerde "Hürriyet" fikri ile doludur zihni ve Namık Kemal ekolünün izlerini taşır. 1909 yılının haziran ayında yayımlanan ilk eseri olan *Nirvana* adlı iki perdelik oyunu, *Resimli Kitap* dergisinde yer alır. O yıl, annesi ve kızkardeşiyle birlikte, Mısır'dan İstanbul'a taşınmışlardır. Hukuk Mektebi'ne yazılır; üçüncü sınıftan sonra bu-

İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne edebiyat cephesinden yönelen eleştiriler arasında en keskinlerindendir Mithat Cemal Kuntay'ın *Üç İstanbul*'u (1938). Yazar, II. Meşrutiyet öncesi ve sonrasını, kişisel gözlemlerine dayanarak anlatırken, yine Cumhuriyet'in ideolojik merceğini kullanmıştır. Böylelikle 1908'den 1920'lere kadar geçen bir sürede, gerçek toplumsal, siyasal ve ekonomik meselelerden çok klişeleşmiş yozlaşma tablolarını izler okuyucu. Sınıf atlamak hırsıyla yanıp tutuşan Adnan ve servetini karanlık ilişkilerden elde eden Moiz, cemiyet üyelerinin temsilleridir. Bu romanda, neredeyse bütün ahlaki değerlerin ayaklar altına alındığı bir toplumsal tablo çizmiştir yazar. Taner Timur'a göre romanında Beyoğlu'nu "beşinci kol" olarak gören Kuntay, bir çok Kemalist yazarda rastlandığı gibi İttihatçı şovenizmin Kemalizme bulaşmış etkilerinin izlerini taşımaktadır (Timur, 1991; 298).

Zeki Mesut Alsan'ın çok bilinmeyen romanı *Hürriyet Pervanesi* (1943), yine İtti-

sonra buradaki eğitimini de bırakır ve yazmaya devam eder. Bir dönem bazı kadın arkadaşlarının ısrarıyla Çamlıca'daki Bektaşî tekkesine gitmeye başlar. Bu deneyimin sonunda *Nur Baba* eserini kaleme alır. Mistisizm, Platonculuk, insanın kaderini değiştiremeyeceği, insanın doğuştan suçlu olduğu anlayışı hakimdir. Halk şiirinin mistik yanlarını ve Yunus Emre'yi keşfeder. Daha sonraki yıllarda toplum psikolojisini temel alan yazar, o yıllarda sadece birey ve bireyin psikolojisiyle ilgilidir. Realiteden, dolayısıyla da toplumsal ve siyasal gelişmelerden nispeten uzak, kötümser, mistik, romantik, ferdî bir dünya kurmuştur kendisine. Zihni bulanıktır; eğilimleri sık sık değişmektedir. Schopenhauer, Nietzsche İbsen gibi Batılı düşünürlerin ve yazarların etkisi hem yaşam tarzına hem de eserlerine yansır. Shopenhauer'in kötümserliği, istemin bilgiye üstün olduğu öğretisi, mutluluk diye birşeyin olmadığı inancı ve Budizm'in en yüksek din olduğunu kabul etmesinin izlerini net olarak Yakup Kadri'de görürüz. Nietzsche'nin bireyciliği, üstün insana ve kahramanlığa olan inancı, kadınlara lanetler yağdırması uzunca bir dönem onu etkisi altında bırakmıştır.

Yakup Kadri, 1929 yılında yayımlanan *Ergenekon* adlı eserinin sonsözünde kendi yaşamını şu sözlerle özetler: "Onsekiz yaşımda iken asi bir anarşist idim. Yüksek bir makam sahibi veya herhangi bir kudretli adamı yere sermek en büyük emelimdi. Sonradan bir ihtilâlin başına geçmek ve halk yığınlarını bir rüzgarın bir ormanı dalgalandı-

Murat Belge, Yakup Kadri'nin, Kadrocular arasında iç tutarlılığı en yüksek aydın olduğunu söyler. Onun Kemalizminin öncelikle milliyetçiliğe dayandığını, anti-klerikal çizgiyi de çok önemsediğini vurgular.

hat ve Terakki'nin dağıttığı makam ve maddi servetlere, cemiyetin başlangıç değerlerinden nasıl saptığına ilişkin bir değerlendirmeyi içeriyor. Romandaki yozlaşmayı yaşayan tiplerin her devrin adamı olması, halkın olup bitenlere ilgisizliği, Batı özentisinin yarattığı ahlaki zaaflar, Cumhuriyet ile Osmanlı dönemi arasındaki farkın vurgulanması açısından önemlidir.

Nahid Sırrı Örik ve Ahmet Hamdi Tanpınar ise ne pastoral bir geçmiş hayalleri kurmuş ne de Kemalizmle uyum sağlamışlardı. İttihat ve Terakki tarzı bir Türkçülükle uyuşmadıkları gibi, reddi mirası dillendiren Kemalizmin milliyetçiliğine de hoş bakmadılar. Tanpınar ve Örik'in İttihatçı dönemi anlattıkları romanları, barındırdıkları İttihatçı eleştirisine rağmen Osmanlı düşünsel ve kültürel mirasını da göz ardı etmeyerek Kemalist kanondan uzak bir yerde durmuşlardır. Konumuz ilişkin son örnek olan Ahmet Altan'ın *İsyan Günlerinde Aşk* (2001) romanındaki İttihat ve Terakki eleştirisi

rışı gibi harekete geçirmek istedim. Otuzumda bunların hepsinden vazgeçmiş, hiçbir şeye inanmaz olmuş ve kendimi cismani hazlara bırakmıştım. Fakat, etin bu itihabından ruhun başka türlü bir iltihabıyla uyandım. Mistik bir sevda can evimi bir yangın alevi gibi sarmıştı. Bu alevle tutuştukça hayat buluyordum ve ılık yalnızlığımı, yüzleri berrak kaynak sularını andıran hayaletlerle dolduruyordum. İşte, millet aşkına ben bunlar arasından ulaştım ve bu aşk yolunda can vermeyi cana minnet bildim. Lâkin, bu yeni dinde kendime peygamber yine kendim idim. Onun için ruhum imansız kalan cemaat gibi perişandı. Ne vakit ki, Anadolu yaylalarının ötesinden, O'nun sesini duydum, nur ile ateş, vecd ile humma arasındaki farkı o vakit bildim. Ancak bu millet kılavuzunun altındadir ki, kısır bir ateşle boş yere yanıp tutuşmaktan ve yıpratıcı çırpınmalar içinde boş yere kıvranıp durmaktan kurtuldum. Ruhum, hemen ilâhi diyebileceğim bir düzen içine girdi. Eyvah, böyle bir düzenden yoksun kalmış serseri ruhlara!"

İşte bu ifade ile bireyin macerası ile halkın macerasıyla birleştirir Yakup Kadri. O kendi hayatını ve Türkiye'nin tarihini kesin çizgilerle ayırıp bölse de, bu cümleler onun yaşamındaki devamlılığın yansımasıdır. Ve bu devamlılık, yaşamı boyunca bellibaşlı mitler yaratmasına ve bu mitoloji ile yaşamasına yol açmıştır.

Yakup Kadri'yi Yakup Kadri yapan dönem, temel olarak II. Meşrutiyet ile başlar. 1908'de yaşanan özgürlük havası tartışma ortamının doğmasını sağlar. Tanzimat'tan beri aydınların şikayeti "muhitsizlik" ve "anlaşılmamadır"; Meşrutiyet'le birlikte farklı bir çevre oluşur. Bu ortam, yayın patlamasını beraberinde getirir ve 1908 kuşağından, adları daha sonra da anılmaya devam edecek olan bir yazar grubu ortaya çıkar. Artık karşılarında farklı bir okur kesimi vardır ve onlar bu okura ulaşmaya çalışır. Geniş yığınlara ulaşabilmenin yolu ise dilden geçmektedir.

DİLDE YÜKSEK ENTELEKTÜEL TUTUM

Yakup Kadri'nin "Sanat şahsî ve muhteremdir" ilkesinden yola çıkan Servet-i Fünun edebiyatına yakınlığı ve Fecr-i Âti topluluğunun üyesi olması kullandığı dili belirler. Yakup Kadri, gelen eleştirilere karşı bu akımın savunucusu olma rolünü de üstlenir. Gelen özgürlük havasından rahatsız olanlar, bu gelişmenin birlik ve bütünlüğü sarsacağını düşünenler, bu gruba karşı şavaş

ise Kemalizmle hesaplaşmanın bir aracına dönüşmüştür.

Cumhuriyet'in ilanından 1940'lara kadar geçen sürede devrimlerin siyasal ya da toplumsal getirisini ve gündelik hayattaki değişiklikleri bir edebi düzey tutturarak işleyip varlıklarını bugüne dek koruyabilmiş az sayıda örnekten, Yakup Kadri'nin "Ankara" ve M.Ş.Esendal'ın "Ayaşlı ve Kiracıları" romanları 1934 tarihini taşıyorlar. Her iki yazar da, kendileri gibi küçük burjuva kökenli olan seçkinci bürokrasinin iktidarını ve Cumhuriyet ideolojisini benimsediklerinden, Cumhuriyet rejiminin önündeki sorunların giderileceği umuduyla yazmışlardı romanlarını. Cumhuriyet'in ilk yıllarında, başkent Ankara'dan insan manzaralarını sergilerken, Yakup Kadri'ye göre çok daha objektiftir M.Ş. Esendal *Ayaşlı ve Kiracıları*'nda. Romanda -işçi sınıfı dışında- o yılların Ankarası'nı oluşturan neredeyse bütün toplumsal yapı, devletle ve birbiri ile ilişkileri içinde anlatılmıştır. Tanzimat romanın-

açar. Dil ve ele alınan temalar konusunda tartışmalar sürse de, artık geniş halk kesimlerine ulaşma kaygısı dilin sadeleşmesini gerektirmektedir. Edebiyat-ı Cedide'nin etkisinden kurtulmaya çalışan Yakup Kadri, 1909'da yayımlanan *Nirvana*'da bitmemiş cümleler ve soru kalıplarıyla klasik cümle kuruluşunu bozar. Buna rağmen, bu akımın etkisinden tam olarak kurtulamaz.

1921'den 1923'e kadar yayımlanan *Dergâh* dergisinde ise, Yahya Kemal ve Mustafa Şekip ile birlikte millî edebiyatın ve dilin temellerini atar. *Türk Yurdu* ve *İkdam*'daki yazılarında da edebiyata millî ruhu getirmek ve dilde temizliğe, sadeliğe yönelmek gerektiğini yazmıştır. Cumhuriyet sonrasında da muhafazkâr tutumu nedeniyle, dildeki değişimi çabuk olmaz. Türk Dil Kurumu kurucu üyesi olmasına rağmen, 1930'larda Öztürkçeyi gereksiz "bir yenilik icat etmek" olarak değerlendirir. "Yeni Lisan", "Güzel Türkçe" gibi uydurma bir dile ihtiyaç olmadığını, Kutad Kubilik ve Dede Korkut'ta "Türk nesrinin su katılmamış safi çesnisi vardır" ifadesini kullanmaktadır. Divan edebiyatına şiddetle karşı çıkar ve bu edebiyatın Türkçe'yi bozduğunu iddia eder. Bu noktada, benimsemiş olduğu halkçılık anlayışının sonuçlarını görürüz. Bu arada, millî edebiyatın da, halkçılığı izleyen bir yanı olduğunu unutmamak gerekir.

Ancak *Yaban*'da, dili Türkçeleştirelim derken Acemce ve Arapça sözcükleri atıp, Fransızca sözcükler kullanması şiddetle eleştirilmiştir. Bu konudaki eleştirilere de, uydurma bir dil kullanmaktansa, herkesin daha iyi bildiği ve yerleşmiş Fransızca sözcükler kullanmayı yeğlediğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra, dönemin birçok entelektüeli gibi, vefatına kadar yakın dostlarına yazdığı tüm mektupları ya da tuttuğu notları Osmanlıca olarak kaleme almıştır. Her alanda olduğu gibi , dildeki bu tutumu da "yüksek entelektüel" tutumdur.

FERT VE CEMİYET KARŞITLIĞINDAN, TOPLUMCULUK VE MİLLİYETÇİLİĞE DOĞRU

Yakup Kadri her zaman, bireyin önemini anlatan "model entelektüel" figürü olarak karşımıza çıkar. İçinde bulunduğu Fecr-i Âti (1908-1911) adlı edebî grubun etkisiyle, fikirlerinde ferdiyetçilik ve estetisizm ağır basar. Edebiyata daha ahlakçı yaklaşanların eleştirilerine, "kadın ve aşk temaları toplumsal olandan ayrılmaz" diye yanıt verir. Yazılarında fert ve cemiyet karşıt-

dan miras kalan Batılılaşma sorununun ve manevi değerlerdeki bozuluşun Cumhuriyet döneminde yeniden ortaya çıkışı bir alt tema olarak işlenmiş, ancak, olumlu bir yeni insan tipi de ihmal edilmemiştir. Anlatıcı ve Selime'nin düğünü, Cumhuriyet'in arzuladığı ailenin kuruluşunun müjdecisidir. Esendal için, bu toplumun sağlıklı yapı taşları sağlıklı ailelerdir! Esendal'ın Ankarası, farklı toplumsal kesimden insanlara göre bölünmüş değil, bir anlamda, sınıfsız ve imtiyazsız tek bir zümrenin mekânıdır. Apartman dairesindeki çeşitlilik, insanların kökenleri ne olursa olsun bir arada yaşayabildiği bir toplumu, yani Cumhuriyet ideolojisini eksiksiz yansıtır.

Yakup Kadri, *Ankara*'nın ilk iki bölümünde, dönemin muhalif yazarlarının yaptığına benzer biçimde gerici ve vurguncu kesimlerin ortaya çıkışını gösterir ve eleştirir. Son bölüm ise bir çözüm önerisi, bir ütopyadır. İnkılâpların yozlaşma nedenlerini teşhis eden yazar Ne-

lığını işler. Bu dönemde sadece Fransızca eserler okur ve yazı denemeleri yapar. Kendi içine kapalıdır; cemiyetten ve hayattan kaçar; aynı zamanda aileye ve evliliğe de şiddetle karşı çıkar. Kendi deyimiyle, bir "Zıpır"dır o; yani "herkes gibi olmayan" biridir.

Yakup Kadri'nin Trablusgarp ve özellikle Balkan Savaşları sırasında kaleme aldığı yazılarında siyasî, toplumsal ve ekonomik gelişmelerden etkilendiğini görüyoruz. 1913 yılında *Peyam-ı Edebî* ve *İkdam* gazetelerinde yayımlanan yazılarında, hayata bakışında ufak bir değişimin başladığı söylenebilir. Ancak etrafına ördüğü duvarları aşamasa ve dünyaya o duvarların ardından bakmaya devam etse bile, duvarda açılan deliklerin sayısı artmaktadır. 1911 yılında Ömer Seyfettin ile Ziya Gökalp'in Selanik'te çıkardığı *Genç Kalemler* dergisinin savunduğu ve daha sonra Yakup Kadri'yi de etkileyen "Yeni Lisan" hareketi başlamıştır. Aynı yıl Yusuf Akçura idaresinde *Türk Yurdu* dergisi yayım hayatına başlar. Yaşanan savaşlar ve Balkanların Osmanlı'dan ayrılışıyla birlikte gelişen Türk milliyetçiliği onu da etkiler. 1915 yılında Üsküdar İdadisi'ndeki edebiyat ve felsefe öğretmenliğine akciğerlerindeki rahatsızlığın artması nedeniyle ara vererek, 1916'da İsviçre'ye Davos'a tedavi için gider. Bu fırsatı ona verenler ise muhalifi olduğu İttihatçılardır. Kendisinin de kabul ettiği üzere, bu bağlantıyı kuran kişi de Ziya Gökalp'tir. İttihatçılara karşı olduğunu vurgulasa da, İttihaçıların getirdiği fikrî zeminle bağlarını ve alışverişini sürdüren biridir, ancak dönemin siyasî iktidarına hayatını bağlamaz.

Fecr-i Âti'nin de etkisiyle savunduğu saf bireycilikten, bireyin de yer aldığı toplumculuğa ve sosyal gerçekçiliğe yönelir. 1917'de yayımladığı "Rahmet" adlı öyküsünde değişimin ilk izlerini net olarak görürüz. Bu öyküde adeta Balkan Savaşı'nın felaketlerine ait anılarını aktarmıştır Yakup Kadri. Bireycilikten, toplumculuğa geçişin ifadesidir bu öykü. Ancak, hiçbir dönemde bireyi anlatmaktan vazgeçmemiştir. *Yaban*'da köylüleri, köylülüğü anlatırken aydını da anlatmıştır. Cumhuriyet sonrası devleti, devrimlerin bilincine varan aydın grubunun, inkılâpçı kadronun yönetmesi gerektiğini savunan Yakup Kadri, bu gruba köylüyü tanıtmak ister bir yandan da. *Yaban*, onun ideolojisinin bir ürünüdür. Ancak bireyin psikolojisini asla kaçırmaz, yazılarına hep psikolojik derinlik katar. Yazılarında "benlik" öylesine gelişir ki,

şet Sabri tipi, geleceğin cumhuriyetindeki insanın ve kurtuluşun temsilidir. Yakup Kadri'nin ilk iki bölümde altını çizdiği geçmişten miras kalan "zararlı" unsurlar sebebiyle duraklayan Cumhuriyet treni, sorunun tespitinden sonra yine ilerlemeye devam edecektir. "Bu şehir ütopyasında kamunun dışı yoktur aslında: Kamu hem devlettir, hem iktisadî hayattır, hem de kişisel olandır. Nasıl sivil hayat, iş ya da eğlence hayatı kendi başına yapay ve iğretiyse, kişisellik de kendi başına ruhsuz ve soğuktur.... Yazar tüm ulusta; memurlarda, aydınlarda, işçilerde, köylülerde aynı öncü ruhu, aynı romantik ruhu, yeni düzene aynı hummalı bağlılığı bulabilmektedir".(Gürbilek, 1992:64) Ancak kitabın üçüncü baskısına yazdığı önsözde, o zamanki öngörülerinin gerçekleşemediğini itiraf eder Yakup Kadri. Bu itirafın edebiyata tercümesi ise *Panorama*'dır.

1930'lardan 50'lere dek uzanan tarihi dönemin işlendiği *Panorama* (1954),

ondan bir vatan, halk ve millet yaratılır. Romanlarında yarattığı tipleri toplumsal ve tarihsel sürece bağlamaya çalışırken, kişilik kazandırmaya da çalışır. İşte bu nitelikler, kendi kuşağı içerisinde Yakup Kadri'yi daha derinlikli bir yazar, hikâyeci durumuna getirir.

Değişim süreci *Erenlerin Bağı* ile farklı bir kimliğe bürünür; bu kimlik ise milliyetçiliktir. Artık eserlerinde savaşı ve savaşın yol açtığı sorunları ele alır. 1919 yılının ağustos ayında Davos'tan İstanbul'a döner ve Ahmet Cevdet'in yönettiği *İkdam* gazetesinde bir buçuk yıl süreyle yazarlığa devam eder. Gazetecilik yapması, siyasî ve toplumsal olaylarla daha yakından ilgilenmesini getirir. 1920 yılında *İkdam*'da Damat Ferit hükümetini, kendi deyimiyle "işi edebiyata dökerek", eleştirmeye çalışır. Bu süreçten sonra yazdığı romanlardaki kahramanlar, bireyci, yozlaşmış ve çıkarcıdır, ancak kendilerini bir milletin parçası olarak görmeye başladıktan sonra bireysel mutsuzluklarından kurtulurlar.

Bu dönemde gayrimüslimlere karşı tavrı da nettir; hikâyelerinde onlardan duyduğu rahatsızlığı belirtir. "Hem Katil Hem Müttehim" adlı hikâyesinde, trendeki Rum yolcu "şapkalı adam" olarak tanımlanır ve "...Meşrutiyetten sonra ne ise... Fakat, ondan evvelki halinizi kendi halimle değişmek için üste bütün servetimi verirdim. Askere giden Türk, birçok tekalif altında ezilen Türk'tü. Siz cebinizde Osmanlı nüfus tezkeresi, cebinizde Yunan pasaportu her türlü kayıt ve tekaliften âzâde istediğiniz gibi yaşıyor; para kazanıyor, her tarafta meyhaneler, kerhaneler, kumarhaneler açarak; bir taraftan da kanımızı emiyordunuz..." cümleleriyle rahatsızlığını açığa vurur. Yine aynı hikâyede Manisa'daki meyhaneci Pavlo için, "öteden beri Türk düşmanıdır fakat dükkanında fazla para sarfedenlere karşı hürmetkâr olmasını bilirdi" ifadesi kullanılır.

Milliyetçiliği, coğrafi temellere ve etnik köken ayrımına dayalıdır. Bu konuda Ziya Gökalp'ten çok Yahya Kemal'e yakın durur. Türk milletinin kaynağını ise Orta Asya'da değil, Anadolu'da bulur değerlendirmesi yapılsa da, Anadolu'nun bir "koridor" olduğundan ve "bu ırkın birbirinden ayrı düşmüş evlatlarını", yeterli araştırmalar yapılırsa bu koridorun bağlayacağından bahseder . Mehmet Emin Yurdakul'un "Ben Türk'üm, dinim cinsim uludur" anlayışını milliyetçiliğe uygun bulmaz Yakup Kadri. İttihatçılığı reddetse de, İttihatçıların milliyetçi söy-

farklı bir yorumun ürünüdür. Bu kitap, Yakup Kadri'nin bir zamanlar üyesi olduğu "inkılâpçı kadrolar"la hesabı kesmesidir. "Kemalist inkılabın ortaya koyduğu eser, ona tepesi yerde, temelleri havada ve her an, devrilmek tehlikesi içinde bir ehram gibi" görünmektedir artık. Yeniden 1922'lerdeki gibi, halka anlayışla bakan bir Yakup Kadri çıkar ortaya. *Yaban*'da halktan uzaklaşan aydını eleştirmek için yola koyulmuş ama aslında Anadolu insanının cehaletini, işe yaramazlığını işlemişti. Bu kez aynı hataya düşmüyor ve olup bitenlerden "inkılâbın plansız, teşkilatsız ve tekniksiz yapılabileceği hayaline kapılan" bürokrasiyi sorumlu tutuyor ve "bu kanunların, bu emirlerin -kafaların içi şöyle dursun- hatta dışını bile değiştiremediğini" görememekten yakınıyor. Memduh Şevket Esendal'ın da Ankara hakkındaki düşüncelerinde bir değişim olduğunu, 1948'de yazdığı *Vassaf Bey*'de, başkentin temsil ettiği Cumhuriyet yönetiminin Osman-

lemleri onu da etkisi altına almıştır. Ziya Gökalp, ideolojisini geliştirdikçe, millî edebiyatın halkçı niteliği de Türkçülüğe dönüşür. Yakup Kadri, milliyetçilik ve Batıcılık misyonunu hayatı boyunca sürdürmüştür. Ancak, standart bir ajitasyon yapmamıştır. Her zaman "yüksek sanat" yapmaya çalışmış ve "yüksek entelektüel" duruşunu hiç kaybetmemiştir.

BATICILIK

Dönemin entelektüelleri gibi o da Batı'ya doğru bakar. Batıcılık, hayatının her döneminde etkili olmuştur. Paris'ten İstanbul'a dönen Yahya Kemal ile birlikte, Batı uygarlığına Eski Yunan'ın kapısından girilebileceği tezini savunan *Nev Yunanîlik* akımını savunmaya başlar. Bu anlayış, Avrupalı sayılmamaya bir tepki olarak doğmuştur. 20. yüzyılın ortalarına kadar Türk romanında Batı sorunsalı her zaman ele alınmıştır. Batılılaşma sorununu tartışarak, ideolojiyi yeniden üretme çabasına da katkıda bulunmuşlardır. Tanzimat sonrasında Batı hayranı kişiler alaya alınırken, Birinci Dünya Savaşı ve mütareke dönemi sonrasında Batı hayranlığı vatan hainliğine ve işbirlikçiliğe döner. Yakup Kadri'nin romanlarında da yobaz-aydın, ilerici-gerici çatışması üzerine kurulan sorunsal Batılılaşmanın bir uzantısıdır.

Fakat, kadınların Batılı kadınlara benzemesini istemez; 1910'ların ortalarında kaleme aldığı yazılarda Türk kadınlarının, "tıpkı kendileri gibi" kalmasını ister. Ona göre, evin dışına çıkmaması gereken fedakâr anne, kem gözlerden, "havadan", "güneşten" korunmak için "ipek muhafaza" ile örtünmelidir.

KEMALİZM İLE KOPMAYAN BAĞLAR, KADRO VE "ZORAKİ DİPLOMAT"...

Yakup Kadri, demir atacak liman ararken, mütareke dönemi ile başlayan bir başka yolculukta bulur kendini. 1920'de İsmet (İnönü) tarafından Ankara'ya çağırılır. Millî Mücadele'ye girişini şu cümlelerle ifade eder: "Öleyim diye girdim. Hiç ümidim yoktu zira!" 1922 yılına gelindiğinde ise, İzmir'e giren ordunun yanındadır. Aynı sene, Müdafa-i Hukuk Cemiyeti'nin bir şubesini kurmak üzere Mustafa Kemal tarafından İstanbul'a gönderilmiştir. İşte bu tarihten sonra, hayatının sonuna kadar savunacağı, yerleşmesi ve gelişmesi için mücadele vereceği Kemalizm ile kopmaz bağlar kurar. 6 Ekim 1923 tarihinde

lı'dan kalan kültürel mirasa sırt çevirmesi sebebiyle yitirilen değerleri vurguladığını görebiliyoruz.

POPÜLER EDEBİYAT; KEMALİST TOPLUM, TARİH VE DEVLET MODELİ

Buraya kadar gözden geçirdiğimiz roman sayısının azlığı, bu incelemenin örneklerle boğulmaması kaygısından değil, 1922-1940 arasında konumuz ile doğrudan alakalı metinlerin üretilmemesinden kaynaklanmaktadır. Yüksek edebiyatın Kurtuluşçu cepheye, inkılâplara ve modernist ideolojiye ilgisiz kaldığı bu yıllarda, Cumhuriyet ideolojisini toplumsal bilincin en derinlerine kadar işlemek fikriyatı ile girişilen Kemalist kanon yaratma hamlesinin aydınlanmacı düşüncenin yüksek sanat ideallerine pek de uygun düşmeyen edebî türlerde karşılık bulduğunu ve aşk romanlarının yeni toplum tarzının popüler destanlarına dönüştüğünü söyleyebiliriz. Birbiri ardına gelen ve Anadolu'nun her köşe-

Mehmet Asaf Bey'in kızı, Burhan Belge'nin kızkardeşi Leman Asaf ile evlenir. Mardin milletvekili olarak 1924 yılında TBMM'ye girer. 1924 yılında, adı daha sonra *Ulus* olarak değiştirilen, CHF'nin yayın organı olma görevini üstlenen *Hakimiyet-i Milliye* gazetesinde yazıları yayımlanır. İki dönem sonra, 1931 senesinde Manisa milletvekili olarak yine meclise girer ve 1934 yılının sonbaharında elçilik göreviyle Tiran'a gönderilinceye kadar, Cumhuriyet Halk Partisi milletvekili olarak görevini sürdürür.

İlk gençlik yıllarında aradığı millî kahramanı bulmuştur artık. Bu mitolojinin yaratılmasında baş rolü oynayacaktır. *Atatürk* adlı kitabında Kemalizmi şu şekilde tanımlar: "Kemalizm, komünizm gibi yalnız bir sınıf kavgasının, ne de faşizm gibi yalnız bir devlet inzibatı hareketinin adıdır. O, evrensel bir platform üzerinde vukubulmuş, umumî tarihin seyrine şamil ve bütün insanlığın mukadderatıyla alâkalı bir geniş hadisedir." Mistik bir mitoloji oluşturur; Kemalist mitolojiyi kuranlardan biridir Yakup Kadri. Bu nedenle, İttihatçıları ağır bir dille eleştirir ve Kemalizmin bu sürecin bir devamı olmadığını ispat etmeye çalışır. Kemalist devrimleri ve Cumhuriyet'i anlatmaya, Kemalist Türkiye'nin Tanzimat Türkiyesi'nden doğduğunu reddederek başlar. Ona göre net bir kopuş vardır bu iki devlet arasında. İnkılâbın köklerini bulmak için asla Tanzimat'a bakılmamalıdır, çünkü laiklik fikri Gökalp'e kadar hiçbir Türk aydının aklından geçmemiştir. "Kemalizmin bir nevi müjdecisi" saydığı Ziya Gökalp bile halifesiz, sultansız bir Türkiye düşünmemiştir. İnkılâp hareketlerine karşı çıkanlar da Avrupa'da tahsil görmüş "Tanzimat döküntüleri"dir ona göre. Romanlarında, Tanzimat dönemini "İstanbulin devri", I. Meşrutiyet'i ve sonrasını "Redingot devri" olarak adlandırır; Tanzimat dönemini ve bu dönemin insanlarını ağır bir dille eleştirir. Cumhuriyet devrimleri ile karşılaştırırken, Tanzimat'ın ıslahat hareketlerinin İstanbul'u aşamadığını belirtir.

Yakup Kadri'ye göre Cumhuriyet'i kuran ve inkılâpları gerçekleştiren tek başına Mustafa Kemal'dir. Onun yarattığı devrimlerin kökenini bulmak için, Hititlerden bu yana varolan Türk tarihine, başka bir ifadeyle Türk Tarih Tezi'ne bakmak gereklidir. Ancak o zaman bunun bir "mucize" olmadığı anlaşılabilir. 12 Kânunuevvel (Aralık) 1932 tarihli *Vakit* gazetesinde yayımlanan "Bir Teşhis" adlı başmakalede şunları demektedir: "(...) Türk milleti-

sine yayılan bu romanlara yazılan, Cumhuriyet kuşağının adab-ı muaşeretinin manifestosuydu. Bu tarz romanlarının yazıldığı yıllarda, tek parti döneminin solculara, muhaliflere, Kürtler'e ve dinî kesime ilişkin baskıları hiç eksilmiyor, ekonomik sıkıntılarla boğuşuyordu Cumhuriyet toplumu, ama aşk romanlarında tarif edilen gençlerin zihninde ne düzen, ne hükümet ne de toplumsal sorunlar vardı; onlar, iyilerle kötüler arasında sürüp giden -ama abartılmayan- bir ahlaki çatışma içerisindeydiler. Kızlı erkekli, danslı flörtlü eğlenip, efendi efendi mekteplerine gidiyor ve aydınlık bir geleceğe doğru yürüyorlardı. Dönemin siyasî ya da felsefî sorunlarla uğraşan yazarları için yozlaşmanın simgesi haline gelen "cazbantlar", aşk romanları açısından modernleşmenin göstergesiydi. Bu anlamda, kılık kıyafet yasaklarını büyük "inkılâp" addeden bir ideolojinin en sağlam müttefikiydi aşk romanları.

Aka Gündüz, Esat Mahmut Karakurt, Raif Necdet, Safveti Ziya, Selami İzzet,

nin mukadderatı dünya tarihinin dışında, bambaşka bir yol izlemiştir. Bir sınıfa karşı ya da 'hukuku beşeri' müdafa için kıyam etmedi. Türk inkılâbını, Fransız inkılâbının kuyruğuna takanlara iştirak edemeyiz. Sınıf, rejim, cemiyet münakaşası çıkaranlara bırakalım bu münakaşayı.(...)"

Devrimlerin ideolojisini yaratmaya çalışan aydın kadrolar, sınıfların varlığını reddetmek için tüm sınıfları "halk" kavramı altında toplamaya çalıştılar. Halkçılık anlayışıyla, Cumhuriyet'le birlikte yurtiçinde kurulan çok yönlü ittifakın ve Sovyetler Birliği'yle kurulan yakın ilişkinin ardından, geniş halk kesimlerinin sorununun göz önünde bulundurulması gereği vurgulanmıştır. Yakup Kadri'nin bu konudaki görüşlerini *Kadro*'daki Sovyetler Birliği üzerine kaleme aldığı yazılarında da görürüz. Halkın tiyatroları, operaları doldurması gereklidir, aynı Sovyetler Birliği'nde (Moskova'da) olduğu gibi. Kadınlar ise çalışma hayatına atılmalıdır.

1929 dünya bunalımı, Türkiye'yi ekonomik alanda liberal uygulamalardan, devletçiliğe yönlendirir. Bu gelişmenin ardından, ekonomi alanındaki bu yeni siyaseti (hatta Kemalist ideolojiyi) daha ayrıntılı işleyebilme ihtiyacı hasıl olmuştur. CHP'nin Kemalist ideolojisi zaten 1931 parti programında eksiksiz ve net olarak vurgulanmıştır. Sıra bunun işlenmesine gelmiştir. 1932 yılının ocak ayında yayım hayatına başlayan *Kadro* dergisi de bu misyonu üstlenir ve derginin imtiyaz sahibi de Yakup Kadri olur. Sınıf çelişkileri yerine, uluslararası çelişkileri temel alan Kadrocular, liberalizme şiddetle karşı çıkarlar; solidarizmi de içinde barındıran bu anlayış kapitalizm ve sosyalizm dışında bir yol arayışı içindedir. Üzerinde yürüdükleri yol ise bir çeşit devlet kapitalizmi olarak adlandırılmıştır ancak buna kapitlizmin karma ekonomi anlayışıyla uygulanması demek belki de daha doğru olur. Yakup Kadri ise hayatının akışını değiştirecek olan *Kadro*'da ağırlıkla edebiyat üzerine yazar. Ancak, yazılarının bütününde Atatürk inkılâplarının toplumsal ve ahlakî plandaki mücadelesini verir. Aslında, edebiyat üzerine yazılarıyla da Cumhuriyet'in birçok alandaki yönelimlerini açıklamak ve yaratılan ideolojik temelleri güçlendirme görevini üstlenmiştir. Birkaç örnek vermek vermek gerekirse, *Kadro*'nun 2. sayısında "Millî Tasarruf ve Halk Edebiyatı" adlı yazısında Türk entelektüelinin halktan kopuk olduğundan bahsederek, konuyu sıkıntının ortak yaşandığına, oradan da bütün

Feridun Hikmet Es, Muazzez Tahsin Berkand, Halide Nusret Zorlutuna, Rakım Çalapala, Mükerrem Kamil Su, Peride Celâl, Cahit Uçuk, Kerime Nadir, Mebrure Koray, Halit Fahri Ozansoy, Şukufe Nihal gibi yazarların öne çıktığı ilk dönem aşk romanlarında, Tanzimat ve Meşrutiyet romanlarında görülen doğu-batı karşıtlığından izler de vardır. Üniversitede okuyan genç kızların özgür davranışlarından doğan rahatsızlıkları ve karşılaşılacak "muhtemel" ahlaki sorunları işleyen yazarlar görülmekle birlikte, ağırlık Muazzez Tahsin Berkand'ın Halide Edip'ten devir aldığı olumlu aydın genç kız tipinde ve "çağdaş" Türk kadınının toplumsal yapıda yerini almakta kararlılığını sergileyen romanlardadır. Dönemin "Cumhuriyet Kadını" gibi dergilerinden yansıyan resmî ideoloji ile de örtüşür bu söylem. Söz konusu romanların Yeşilçam'a ilham vermeleri nedeniyle, geçerli etkilerinin sanıldığından daha derin ve yaygın olduğunu da ekleyebiliriz.

halkın yerli malı kullanması gerektiğine işaret ediyor. Tabii İttihat ve Terakki, eleştirilerin odak noktasını oluşturur. *Kadro*'daki bir başka yazısında, "Sanat eseri cemiyetin malıdır, çünkü sanatkâr cemiyetin mahsulüdür" diyor, Tevfik Fikret ve Abdülhak Hamit'in etkisinin millî edebiyat hareketine rağmen sürdüğünden yakınıyor. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Divan edebiyatı ağır bir dille eleştirilirken, Yunus Emre'den beri devam eden klasik Türk edebiyatı millî edebiyattır teşhisini koyuyor. Her şeyin millîleştirilmesi anlayışından, ilim de nasibini alıyor. Derginin 22. sayısında "Garp softaları ilim tarafsızdır, ilmin vatanı yoktur diyorlar. Halbuki, Kemalist Türk inkılâpçısına göre ilim de millîdir. İlmin de vatanı vardır" diye yazıyor Yakup Kadri.

Kadro'da sadece edebiyat üzerine yazdığını söylemek mümkün değildir. Yeni yol arayışına, dönemin İtalya'sı ve Rusya'sından örnekler verir. Bu iki farklı yapılanmayı bir arada değerlendirmesi, klasik Batı demokrasilerine karşı bir tavrı ortaya koymaktadır. Ona göre "köhne garp cemiyetleri" kafaca ve ruhça çökmüştür. Örnek alınması gereken devletler ise Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği ve İtalya'dır. *Kadro*'nun 7. sayısında "İstiklal harbi" ile "Rus inkılâbını" karşılaştırır ve benzerlikler bulur. Aynı benzetmeyi Osmanlı İmparatorluğu ve Rus Çarlığı için de yapar. Moskova gezisinden etkilenen Yakup Kadri, işçi ve rençber sınıfının dilini anlayamadıklarını, birgün bu anlaşmanın sağlanacağını belirtmektedir. İtalya'yı yepyeni bir yapılanma olarak görmese de, eskinin üzerine inşa edilmiş ama yeni, "kronometre gibi işleyen" ve örnek alınması gereken bir sistem olarak değerlendirir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin sistemini de, "güdümlü devlet sistemi" olarak adlandırır, çünkü korunması gereken inkılâplar vardır. *Kadro*'nun görevini de, gerçekleşen siyasî inkılabı, "harsî, iktisadî ve idari inkılâplarla" tamamlamak olarak ifade eder. Ancak, 9 Şubat 1933 tarihli *Vakit* gazetesinde "İdari İnkılâp" başlığıyla kaleme aldığı yazısında, liberallerin devletçiliği tenkit etmelerinde haklılık payı olabileceğinden bahsettikten sonra, iktisadî sahadaki gelişmeler devletçiliğin tahdidine doğru bir adım mıdır?" diye soruyor. Bunun ardından, "Gazi'nin son seyahatlerinde etrafa dağılan 'iktisadî mıntıkaların ihdası' (yeniden oluşturulması) haberi, bizce bu ümidin en büyük mesnetlerinden biridir" diye ekliyor. Kısacası, Yakup Kadri'de ekonomik

Muazzez Tahsin Berkand, 1933'den başlayarak, telif, çeviri ve uyarlama olarak elli iki roman yazdı. Berkand'ın, bugün bile rahat okunan bir dil kullandığını görüyoruz. Romanları, Cumhuriyet ideolojisinin yaratmak istediği kadın tipinin inşasına katkıda bulunmak isteyen bir çabanın ürünü biçiminde değerlendirilebilir; canlandırdığı genç kız ve kadınlar, kendilerine güvenli, namuslu, sadık ve erkeği ile neredeyse eşittirler. Alttan alta bir cinsellik duygusu hissettirir yazar. Muazzez Tahsin'in kadını, Kemalist Cumhuriyet'in küçük burjuva aydın kadınının örnek bir temsili; dönemin kadın dergilerinde -özellikle "Cumhuriyet Kadını"nda- tanımlanan "Cumhuriyet kadını fikri mücadelelere, edebiyat hareketlerine, spora ve aynı zamanda ev kadınlığına, anneliğe ve zevceliğe merbut, mükemmel kadındır" fikrinin, romanda vücut bulmuş halidir.

Türk romanlarında Kürt isyanlarına yer veren ilk metinlerin popüler aşk ro-

sistemdeki değişim rüzgarının farkına varmış ve dümenin kırılmasını beklemektedir.

Bu arada *Kadro*'da yayımlanan yazıları nedeniyle Ahmet Ağaoğlu ve Yunus Nadi ile ciddi tartışmalara girer Yakup Kadri. Ağaoğlu'nu "Platonculukla", "Türkiye'ye Avrupa merkezli dürbünle bakmakla" suçlar. Yanıt olarak, kendi devletçilik anlayışlarının Türkiye'ye özgü olduğunu ve bu uygulamanın "Ne Faşist, Ne Hitlerist ne de Komünist" olduğunu ifade eder. Yunus Nadi ise 11 Teşrinisani 1933 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde *Kadro*'yu eleştiren yazısında, muhaliflere de imkân veririz diyerek, Ağaoğlu'nun görüşlerine yer vereceklerini açıklar. Bu sürecin sonunda her zaman şüpheyle bakılan ve sert eleştirilere uğrayan *Kadro*, Kasım 1934'te, "neşriyatını bir müddet için tatil edecektir" açıklamasının ardından, Ocak 1935'te "neşriyatına son vermiştir" diyerek kapanır. *Kadro* dergisi, standart üstü bir yayındır. Yakup Kadri yüksek, seçkin entelektüel tavrını burada da devam ettirmişirtir. Devrimleri yapan, yerleştiren çekirdek kadrodaki entelektüellerden biridir. Bu açıdan bakıldığında en önemli kadrolar bile, devrimleri yapan iktidara yaranamaz. Tasfiye sürecinden Yakup Kadri de nasibini alır. Aslında bu, Tek Parti döneminin bir özelliğidir. Yükselişini, mütareke dönemine ve Kemalizme borçludur. "Doğru zamanda", "doğru yerde" olmayı bilmiştir. Ancak, bu tavrı bile onu koruyamamıştır.

Işte bundan sonra Yakup Kadri'nin "Zoraki Diplomat" olarak Tiran'da (1934) başlayan elçilik görevi 1954 yılında yaş haddinden emekli olup, yurda dönmesiyle son bulur. Tiran'a gönderilmesini ise, Mustafa Kemal'in onu korumak maksadıyla Türkiye'den uzaklaştırmak istemesine bağlamaktadır. 1961'de Kurucu Meclis Üyeliği'ne seçilir. Ekim 1961'den Ekim 1965 tarihine kadar son kez Manisa milletvekilliği yapar. Ancak, 1962'de Atatürk ilkelerine ters düşüldüğünü iddia ederek CHP'den istifa eder. 22 Ekim 1962 tarihli *Hakikati Tasvir* gazetesinde Karaosmanoğlu'nun, "Partiden CHP'nin şerefini sokak çamuru ile karıştıranlar yüzünden çekildim" diyen açıklaması yer alır. *Hür Vatan* gazetesinde (16 Ekim 1962) ise, "Karaosmanoğlu'nun Unuttukları" başlıklı yazıda Yakup Kadri'nin ceza evinde olan, eski Demokrat Parti milletvekili kayınbiraderi Burhan Belge için toptan af istediğini, oysa kademeli affın kabul edildiği ifade edilmektedir. Bu sırada parti içinde çözülmeler de-

manı türünde olması da şaşırtıcı değildir. Çünkü, bu tarz metinlerin yazarları, Cumhuriyet'in yaratmak istediği yeni insan tipini, kadın-erkek ilişkileri, aile yapısı ve toplumsal yaşantı etrafında canlandırmayı millî bir görev telakki etmişlerdir. Cumhuriyet ideolojisinin Batılı giysilerine sıkı sıkıya sarınan söz konusu yazarlar için medeniyetin iyiden iyiye fetişleştiği bu yıllarda, Türk seçkinlerinin Kürt tasavvuru, kendi modern kimliklerini tarif etmek için uygun bir araçtır. "Kaba", "cahil" ve "kötü" Kürt imajı, medeni, aydınlanmış ve iyi Türk kimliğini üretir. Aşk romanlarında ya da tarihi serüvenlerde, bir yandan Türk kültürünün derin köklerinden ve zenginliğinden söz edilir, diğer yandan Anadolu'daki öteki kültürler aşağılanır ve kültür, siyasal tahakkümün meşruiyet aracına dönüşür; doğrudan dile getirilmese de, kültürel zenginlik vurgusunun ardında ırksal üstünlük düşünceleri vardır.

"Bir Türk dünyaya bedeldir" şiarının

vam etmektedir. Yakup Kadri de partiyi yönetenleri suçlar ancak o günlerde henüz İsmet İnönü'nün adını anmaz. İstifa meselesinin ardındaki gerçekleri tarafsız bir gazetede açıklacağını belirten Yakup Kadri, *Dünya* gazetesinde (15 Ocak 1963), kendi yerine başyazarlık görevini üstlenen Baban'ı, "babası olan Hikmet Baban'ın Kürt Teali Cemiyeti kurucularından, vatan haini Mevlanzade'nin yakın akrabası" olmakla suçlar. Ancak istifasına ilişkin en ilginç haber, 17 Ekim 1962 tarihli *Yeni Sabah* gazetesinin "Fısıltı" köşesinde Sabiha Deren'in kaleme aldığı "İstifa Sebebi" başlıklı yazısıdır. Deren, iki neden ortaya sürmektedir: "Birincisi, kayınbiraderi ve refikası yüzünden umumî af istemesi ve buna ilişkin bir konuşma yapmasının mecliste engellenmesi; ikinci ise Bern'deki elçilik görevinden sonra 3.500 lira aylıkla *Ulus*'a başmakale yazdırmaları, sonra da Yakup Kadri'yi ikinci sayfaya alarak, burada misafir olduğunun belirtilmesi." Yakup Kadri'den bu konuda başka açıklama gelmiyor ancak daha sonraki yıllarda kaleme aldığı *Politika'da 45 Yıl* adlı kitabı İsmet İnönü ile bir çeşit hesaplaşma niteliği taşımaktadır. 1965'ten sonra politikadan çekilen Yakup Kadri Karosmanoğlu, ölene kadar Anadolu Ajansı yönetim kurulu başkanlığı yaptı. Politikadan çekilse bile, siyasî ve edebî kişiliğiyle siyasî gelişmelerin uzağında kalmayan Yakup Kadri, 12 Mart 1971 darbesinin ardından gündeme gelen idamlar üzerine, Yaşar Kemal'in önayak olduğu idamların infaz edilmemesine ilişkin imza kampanyasına destek verir. 12 Ocak 1972 tarihli *Hür Anadolu* gazetesinde kendisiyle yapılan röportajda, "bu imzaların ne için, kim için toplandığı önemli değil, asıl önemli olan prensiplerdir" dedikten sonra, "1924 Anayasası'nı hazırlayan Celâl Nuri ile bir tek ben idamlar aleyhinde el kaldırırdık" ifadesini kullanmıştır.

II. Meşrutiyet'ten ulus devlete uzanan süreçte değişen fikirleri ve eğilimleriyle, ulus devlet bünyesinde Kadro hareketiyle önplana çıkan ve Cumhuriyet Türkiyesi'nin ilk milletvekillerinden olan Yakup Kadri'nin portresinin son çizgisini 13 Aralık 1974 tarihindeki vefatıyla çiziyoruz. "Ölümümde ne resmî, ne dinî merasim isterim. Hastaneye kaldırılacak cesedimin doğrudan doğruya mezarlığa nakli!" cümleleriyle 1967 yılında kaleme aldığı ilk vasiyetinin tam tersine görkemli bir askerî törenle toprağa verilen Yakup Kadri ardında onlarca cilt basılmış eser ve yüzlerce makale bırakmıştır.

altını modern zamanlarda geçen hikâye ve romanlarda doldurmak, Cumhuriyet ideolojisine bağlı ve iktidara yakın yazarlar için bile kolay değildi ama popüler edebiyatın tarihi roman türü, ulus devletin bu oluşturucu ideolojini işlemeye çok elverişli bir zemindi. Dikkat edilirse, ilk dönem -popüler- tarihî romanlarda ağırlık Osmanlı'ya değil, Türklerin daha önceki dönemlerine verilmiştir. Osmanlı dönemi anlatılırken eleştirel bir tavır ihmal edilmezken Türk-İslâm tarihine ilgisizlik apaçıktır. Tarihi romanlarda olumlu kahraman tiplerini daima Türklerden seçer yazarlarımız. Duraklama ve Gerileme dönemlerinin nedeni ise padişah sülalesine karışan yabancı kanda aranır. Yükselme devrinin arkasında Türklük, çöküşün arkasında Osmanlılık ve dinin kötüye kullanımı vardır. Hiçbir zaman "yüksek edebiyat" içinde değerlendirilmeyen, eleştirmenlerin ya da tarihçilerin ilgisini çekmeyen tarihsel serüven romanları, Cumhuriyet'in ilk yıllarında

Abdullah Ziya Kozanoğlu'nun tarihî macera romanları, Cumhuriyet'in resmî ve saygın edebiyatının yapamadığı "telkinatı", popüler formlar içerisinde başarmıştır, denilebilir. Özellikle gençliğe hitap eden bu külliyat, Osmanlıcı motiflerde "doz aşımı" olmakla birlikte, "Türklük" ve millî tarih "gurur ve şuuru"nun popülerleşmesini sağlamıştır.

Türkiye'de en çok baskı yapan ve okunan romanlardan oluşur. Üstelik bu romanların sonraki tarihlerde sinemaya ve çizgi romana yaptığı etkileri de göz önüne alırsak, ne kadar önemli oldukları ve bir tarih görüşünü nasıl yaygınlaştırdıkları hemen anlaşılacaktır.

Türün en büyük ismi şüphesiz ki Abdullah Ziya Kozanoğlu'dur. Yaşça Kozanoğlu'ndan büyük olmakla birlikte, Turhan Tan'ın ilk benzer romanı 1931 tarihini taşır. Ardından, Feridun Fazıl Tülbentçi, Reşat Ekrem Koçu, Oğuz Özdeş, Nizamettin Tepedelenlioğlu, Fazlı Necip, İskender Fahrettin, Yeşim Ragıp Şevki, Nihal Atsız, Meram Ali Kemal, Saadettin Çulcu, Refi Cevad Ulunay, Murat Sertoğlu gibi yazarların, tarihi macera türünde yazdıklarını görürüz. Elbette, bu yazarların hepsi Türk milliyetçiliğinin aynı versiyonuna bağlı değildirler. Ancak hepsinde benzer bir tarih anlayışı; Cumhuriyet'in benimsediği Türk tarihi anlatısı dikkat çekicidir.

Tarihî romanları ya da Kozanoğlu'nu edebi anlamda tartışmak anlamlı görünmüyor. Önemli olan, yazarların amacı, dönemin tarihi ve o tarihteki egemen ideoloji ile ilişkileri... Mesela, Kozanoğlu kitaplarını yayımlayan T.Demiray, onu 1920'lerde keşfedişini şöyle anlatıyor; "Türkiye'ye, Türk ülküsüne, Türk davasına olan sıcak imanından A.Ziya'nın ressam olduğu kadar verimli bir yazar olacağına karar verdim" (aktaran Kozanoğlu, 1981:9). Sonra da bu ilk romanının yerini belirliyor; "*Kızıl Tuğ* bütün bir gençliğin içinden duyduğu devrimin ilk öncüsüdür. Konusunu büyük Türk tarihinden alan ve Öztürk kelimelerinden birkaçına her sayfada cümleleri içinde yer veren *Kızıl Tuğ*, doğan neslin ruhundaki gizli arzu ve heyecanları üste çıkaran bir darbedir" (aktaran Kozanoğlu, 1981:10). Anlaşılacağı gibi, bu roman ve yazma amacı, o dönemdeki millî düşünce akımının temsilciliğini üstlenmişti. Bu

düşünce akımı, yine T. Demiray'ın ifadesiyle; "büyük Türk ulusunu birleştirecek o tek dile, tek şiveye ve tek ülküye doğru, *Kızıl Tuğ*'da başlayan, yedi yıl sonra Atatürk'ün komutasında tempolaşan Türkçülük, Turancılıktı" (aktaran Kozanoğlu, 1981:10). Ancak Abdullah Ziya'nın Türkçülüğü, sığ bir kafatasçılıktan uzak, yıkılan Imparatorluğun yerine kurulacak ulus devlet modelini savunan ve Kemalizme yakın bir tarzdadır. Onun romanlarında -ele aldığı tarihlere hiç uygun düşmese de- ümmetten millete geçişin propagandası da görülür. *Kızıltuğ*'da (1923), "Müslüman ne demek koca baba? Bir adamın önce bir bayrağı, bir avulu, bir obası olur. Din gönülleri birleştiren ayrı bir bağdır. İnançtır" diyen Otsukarcı'nın tiradı, Cumhuriyet ideolojisi ile birebir uyumludur.

Bu popüler edebiyat türü ile resmî ideoloji arasındaki akrabalığı dolaysızca sergileyen Haluk Cemil Tanju'nun *Günahlar Devleti* (1939) ise sadece resmî tarihi yansıtmakla yetinmeyen ilginç bir tarihsel serüven romanı. İlkokul kitaplarından edinilecek bilgilerden daha derinlikli olmayan biçimde "atalarımız" Hunlarla, Orta Asya'daki "ötekimiz" Çinliler arasında geçen ve kendisini "aşk-siyaset-ihtiras" romanı biçiminde takdim eden kitaptan yaptığım "Büyük Atatürk'ün doğumundan 2084 yıl önce idi. Hunluların ilk cumhur hakanı Teoman Tanyunun sevgili ve güzel karısı Katun ölmüştü" alıntısından anlaşılacağı gibi, yazarın tarihe merakı derin değil; mesele hiç yeri olmasa bile Atatürk'ten söz etmek, ilk "cumhur hakan" Teoman Tanyu ile ilk cumhurbaşkanı Atatürk arasında bir bağlantı kurmak...

Resmî ideolojiyi barındırmaya elverişli temalarına rağmen, popüler roman türlerinden olan casusluk hikâyeleri Cumhuriyet'in ilk yıllarında ihmal edilmiştir. Mesela en dikkat çekici örnek olarak sunulabilecek *Ankara Ekspresi*, 1946 yılında, II. Paylaşım savaşının hemen ardından yayımlanmış. Esat Mehmut Karakurt'un, savaş yılları Türkiyesi'nde Nazilerle Türk istihbaratı arasında geçen bir casusluk öyküsünü işlediği roman, yokluklar ve baskılarla dolu bir tarihe denk düşmekle birlikte, metne yansıyan yalnızca, Türklerin "inatçı, cesur, şerefine düşkün bir millet" oluşu. Romandaki Ankara tasviri, kenti devletle bütünleştiren allegorik özelliğiyle alıntı yapmaya değer. Karakurt, "sağdan ve soldan gelen rüzgarları, denizlerin ve dağların gönderdiği fırtınaları, kalesinin granit kayalıkları üzerinde söndürerek, kuvvetinden emin, temkinli bir eski zaman hükümdarı gibi, tam bir huzur ve sükun içinde, ufuklardan başını kaldırmış, hür Anadolu yaylalarını seyre dalan Ankara" (Karakurt, 1981:36) cümlesiyle över başkenti ve dolayısıyla millî şefin iktidarını. Sağdan ve soldan esen rüzgarlar ise Nazizmi ve komünizmi temsil etmektedir.

Casus romanları, daha sonraki tarihlerde de yaygınlaşmamıştır. Yazılanlar arasında -konumuz açısından- İngiliz Kemal namıyla bilinen kahraman istihbarat subayının maceralarını anlatanlar ilgiye değer. Millî Mücadele yıllarından Kıbrıs meselesine kadar pek çok uluslararası sorunu çözümlerken resmî ideolojinin ve beyaz Türk kimliğinin allegorisine dönüşen bu efsanevi roman kahramanı, farklı yazarlar tarafından canlandırılarak anonimleşmiştir. Detektiflik ile ajanlık arasında salınan Ümit Deniz'in Murat Davman'ı ise köklü ailesi, Batılı kültürü ve Türklük şuuru ile millî istihbaratın sık sık yardım aldığı -1950'lerden sonra popülerleşen- bir gazeteci tiplemesidir.

Edebî açıdan olmasa da, casus romanlarına yüklenen rolü göstermesi bakımından söz etmeye değer bir başka örnek emekli yüzbaşı Besim Özgen imzasını taşıyor. "Her satırında Türk'lüğü ile öğünecek olan okuyucuya kar, bora ve

fırtınaların kasıp kavurduğu hudut boylarında nöbet bekleyen ve ölüme meydan okuyan, kahraman Türk Subay ve Erinin sesini" dinleten *Yüzbaşı Kırbaç*, Erkanıharbiyei Umumiye Riyasetinin 9 Eylül 1957 gün ve OPS.5421-99-57 TR. sayılı raporuyla ordu için faydalı mütalaa edilmiştir.

TOPLUMCU EDEBİYAT, KEMALİZMİN YAKIN BİR AKRABASI

1930'lu yıllarda Cumhuriyet ideallerine bağlanmış yazarlar, öncü aydının meseleleriyle birlikte Osmanlıdan miras kalan feodal yapılara ve kendi koordinatlarına göre tanımladıkları gericiliğe/yobazlığa karşı aydınlanma seferberliği üzerine yoğunlaşmışlardı. Aşk ve macera romanlarına da aynı ideoloji popüler biçimlerde yansıyordu. Manevi değerler peşindeki bir başka yazar kesimi ise önceki dönemin doğu-batı sorunu irdelemesini sürdürmekteydi. Değerler ve ideolojiler dünyasında dolaşan bu üç eğilimin de Cumhuriyet'in sınıfsal yapısını, ekonomik sorunlarını, yoksul insan hayatlarını gerçekçi biçimde yansıtmak gibi bir meselesi yoktu, ama aynı yıllarda edebiyat dünyasına büyük bir dinamizm getiren öfkeli genç bir toplumcu kuşak, bir "fedailer mangası" vardı ki, etkileri edebi alanın dışına kadar taştı. Şiirde Nazım Hikmet'in yarattığı heyecan ve sempatinin hikâye ve romandaki karşılığı olan ve Türk edebiyatında gerçekçi ve doğalcı akımların temsili sayılan Sadri Ertem, Refik Ahmet Sevengil, Sabahattin Ali, Suat Derviş, Kemal Tahir, Bekir Sıtkı Kunt, Sait Faik Abasıyanık, Kenan Hulusi Koray, Reşat Aygen, Umran Nazif Yiğiter, Ahmet Naim Çıladır gibi yazarlar, Cumhuriyet'in vaatlerinin gerçekleşmediğini ve gerçekleşmeyeceğini buruk bir acıyla fark etmişlerdi.

Edebiyatımızın toplumcu gerçekçi niyetli bu ilk yazarlarının romanlarında toplumun yoksul ve ezik insanlarının hikâyeleri işlenirken, sosyalizme bağlanmışlığın arkasını dolduracak teorik bir birikimin yokluğundan olsa gerek, Kemalizmin halkçılık/köylücülük/devletçilik popülist söylemi ile bir ortaklık hemen göze çarpar. Edebiyatta başlayan ortaklık, Türk solu ile Kemalizm arasında uzun yıllar sürecek o garip karışımın diğer alanlara da yayılmasında etkili olmuştur.

Aydınların siyasî ve toplumsal hayat üzerindeki etkileri bugüne oranla çok daha belirleyici olmasına rağmen, Osmanlı döneminde ve Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında felsefi ve teorik bir birikimden söz etmek mümkün değildir. Ideoloji ve kanaatlerin bilgi ve gerçeklikle yer değiştirdiği böyle bir konjonktürde toplumsal sorunların ekonomik ve sınıfsal kökenlerine inilememesi, benzer kavramları kullanan kesimlerin -konumuz özelinde sosyalistler ve Kemalistlerin- ortak bir meselede birleştiği düşüncesine yol açmıştır. Üstelik Kemalizmin teorik inşasına katkıda bulunan bazı aydınlar da sosyalist bir geçmişe sahiptir.

Her ne kadar 1925 yılında çıkarılan Takrir-i Sükun yasası ile solcu yayınlar kapatılıp solcu aydınlar tutuklanmış olsa da iktidar partisinin halkçılık, devletçilik, inkılâpçılık, köycülük önermeleri uzun bir süre solcu kesim tarafından paylaşılmış ve baskı dönemleri Halk Partisi'nin yapısal niteliğine değil, gerici bir kliğine mal edilmiştir. Bu dönemde solcu aydınların da ezilen sınıflarla pratik bir ilişkisi ya da örgütlenmesi olmaması ve ilerlemeci anlayışı her iki tarafın popülist söylemlerini yaklaştırmış, sosyalistler özellikle halkçılık ve köycülük çiftinde Kemalizmi müttefik addetmişlerdir. Cumhuriyet'in kurulup başkentin Ankara ilan edilmesinden sonra, her ne kadar Osmanlı dönemi ile radikal bir kopuş yaşandığı vaaz edilse, halkçılık hem Cumhuriyet yönetimi hem de solcu aydınlar

tarafından mistifiye edilmiş bir biçimde dillendirip Anadolu'ya yönelik bir edebî külliyat yaratma faaliyeti başlasa bile, henüz organik dediğimiz türden aydınların var olmadığı ve halkçılık/köylücülük çiftinin yalnızca fikriyatta kaldığı açıktır. Pratiği doldurmak ise edebiyatın üzerine yıkılmıştır.

Erken dönem köy anlatılarının yaygın teması, İstanbullu aydının Anadolu'nun tozlu yollarında, yoksul köylerinde dolaşıp cahil bırakılmış, dinî istismarlara uğramış ve köy ağası tarafından sömürülüp devlet görevlileri tarafından ezilmiş köylü milletiyle kucaklaşması merkezlidir. Yazarlar meselelere eleştirel bir tarzda yaklaşsalar da, romanlarında ilerlemenin temsilcisi idealist aydınların geçmişin bütün kötülüklerinin yeniden vücut bulduğu feodal artıklar ve onların işbirlikçisi Anadolu mütegalibesi ile giriştikleri kavgada kazanacaklarına ilişkin umut, Cumhuriyet'in geleceğine duyulan bir inancın göstergesi ve Kemalist ideolojinin yeniden üretilmesidir.

Yazıldığı yılların farklı ideolojik eklemlenmelerini ve siyasî tavırlarını barındıran "Köy Romanı" kanonu ise, halkçılık/köylücülük siyasetinin eğitim alanındaki karşılığı olan Köy Enstitüleri çıkışlıdır; yazarların önemli bir bölümü de bu enstitülerden yetişmiş öğretmenlerdir ve ideolojik olarak elbette onları yetiştiren köy enstitülerinin modernist ve aydınlanmacı dünya görüşünün izlerini taşırlar. Böylelikle bir kez daha sol kesim ve Kemalistler arasında ortaklaşa sahip çıkılan bir alan yaratılmıştır. Ancak, sonuçlardan yola çıkarak yapılacak bir tespitle; toplumsal eleştiriyi amaçlayan edebi ürünler üzerinde Kemalizmi soldan yorumlayanların da bir miras taleplerine rağmen, külliyat Türk soluna devrolunmuştur.

"Bir yandan Batı'nın kültür kaynaklarına, bir yandan Türkiye'nin insan kaynaklarına, daha kısacası, bir yandan humanizmaya, bir yandan köylüye gitmek. (...) Karanlıklar içinde bir çoğunluk ve yarım yamalak bir Tanzimat aydınlığile Yeni Türkiye'nin kurulabileceğine inanmıyor[du]..."

Elbette böyle bir tespitin sayılarla ifade edilebilecek bir dökümü yok. Ne var ki, Cumhuriyet'in ilk yıllarında solcularla Kemalizm arasında yukarıda sözünü ettiğim ortak paydalar -devrimcilik, halkçılık ve köycülük- ilerleyen yıllar içerisinde iktidarı elinde tutanlar açısından önemini yitirmiş, dahası iktidarı eleştiren tehlikeli bir görünüm almıştı. 1925 yılında Osmanlı aşarını kaldıran ve tarım ürünü fiyatlarını destekleyen Kemalist rejim, Mustafa Kemal'in "köylü milletin efendisidir" sloganını hayata geçirir gibiydi, ama 1930'ların ikinci yarısında sanayi malları hızlı biçimde artarken, tarımdaki fiyatlar değişmedi, hayat zorlaştı. Üstyapısal değişiklikler, süslemeler, kılık kıyafet "devrimleri", halkın ekonomik sıkıntılarını gidermiyordu. 1945'de binbir zorlukla çıkarılan Toprak Yasası'na rağmen, Osmanlı'yı aratır hale gelmişti Cumhuriyet'in ekonomi politikası. Üstelik solculara karşı polisiye baskılar da artmış, eşitlik, efendilik masalı bitmişti artık. Bu durumda muhalefeti temsil eden aydın ve yazarlar baskı altına alınmaya, köyden, yoksulluktan, baskıdan söz edenlere solcu/komünist damgası vurulmaya başlandı. Ekonomik-sosyal meselelerin bilimsel açıdan incelenmesi ve tartışılmasının yasaklandığı uzun yıllarda Türk solu kendisini ifade etmek için sanat ve edebiyata yönelmiş, iktidarın dışladığı yoksulluk söylemini üstlenmek yalnızca toplumcu kesime kalırken, romanlardaki ezen-ezilen ilişkisi de siyasal bir tercihin işaretine dönüşmüştü.

KEMALİST KANONA SESSİZ BİR REDDİYE

Osmanlı'dan Cumhuriyet'in kuruluş yıllarına kadar olan geniş bir tarihsel döneme bizzat tanık olan yazarların pek azının romanında Millî Mücadele'ye ya da Cumhuriyet'in kuruluşuna ilişkin coşkuya yer verilmiştir. Bu yazarlarımızın romanlarında anlatılan hikâyelerin söz konusu dönemlerden hangisine dahil olduğunu anlamak bile kolay değildir. Millî Mücadele'nin başladığı yıllarda, Osmanlı-Türk romanının ana teması Batılılaşma eleştirisi ve Birinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı ekonomik bozukluklar üzerinde yoğunlaşırken; bir yandan vurguncu burjuvazi diğer yandan -her düzeyde- rüşvetçi devlet memuru eleştirisi yaygındır. 1920-1930 yılları arasında yazılan ya da sonraki bir tarihte aynı dönemi konu edinen romanlarda en çok rastlanılan tema toplumsal yaşama yönelik eleştiridir. Geçiş sürecini yaşayan yazarların romanlarına bakıldığında, Batı tarzı eğlence adabının Istanbul'da giderek yayıldığı ve yazarların bu durumdan yakındıkları hemen belli eder kendisini. Bu kuşaktan yazarların en sık yineledikleri konu, değişimin getirdiği yozlaşmadır. R.N.Güntekin'in *Gizli El* (1920), R.Halit Karay'ın *Istanbul'un Iç Yüzü* (1920), Yakup Kad-

Halide Edip (Adıvar), Cumhuriyet'in kuruluş döneminin tartışmalı bir kişiliğidir. Rejime "liberal" denebilecek bir muhalefet yapmış, yine de Ateşten Gömlek, Vurun Kahpeye *gibi romanları Cumhuriyet kanonunda yer almıştır.*

ri'nin *Sodom ve Gomore*, Selahattin Enis'in *Zaniyeler* (1924) ve Peyami Safa'nın *Mahşer* (1924) romanları temasal olarak birbirleriyle uyum içerisindedir. Sonraki metinlerinde vurguladıkları ise, Cumhuriyet sayesinde bu tarzların Anadolu'ya da yukarıdan aşağı giydirilmesi ve yozlaşmanın daha geniş bir coğrafyaya sıçramasıdır.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında "yeni"yi ve siyasî merkezi Ankara temsil etmekle birlikte, toplumun entelektüel birikimi "eski"de, yani İstanbul'da yaşıyordu. Geçmişin mirasını üstlenen -İttihat ve Terakki ya da saray çevresinde yetişmiş- İstanbullu aydın ve yazarlar için, bu mirası reddederek yola çıkan Ankara'nın politik tavırları arasında bir yakınlık kurulması 1930'lara kadar mümkün olmadı. Belki de bu nedenle, parlak devirlerini Osmanlı'nın son demlerinde geçiren Mehmet Rauf, Hüseyin Rahmi Gürpınar, Halit Ziya Uşaklıgil, Ahmet Rasim, Sermet Muhtar Alus, Abdülhak Şinasi Hisar ve Selahattin Enis gibi yazarların Cumhuriyet döneminde yazdıkları romanlar, çoklukla İstanbul'un -ve hatta eski İstanbul'un- gündelik hayatına dairdir. Hüseyin Rahmi'nin *Utanmaz Adam*'ından (1930) yansıdığı biçimiyle, yeni döneme bakışlarında kinik bir hava sezilir. F.Celâlettin, Nahit Sırrı Örik, Mahmut Yesari ve Osman Cemal Kaygılı'nın da onların ardından giderek siyasî meselelerin dışında kaldıklarını görüyoruz. Bu yıllarda geleneksel Doğu-Batı tartışmasını Peyami Safa sürdürürken Refik Halit Karay ve Halikarnas Balıkçısı gibi edebiyatın önemli simaları ise Millî Mücadele'ye muhaliflikleriden sürgünlük cezasına çarptırılmışlardır.

Her iki dönemi de yaşayanlar arasında Reşat Nuri Güntekin'in "yeni"ye sessiz muhalefeti üzerinde durmaya değer. Mesela, 1922'de yayımlanmasına rağmen onun *Çalıkuşu*'sunda Millî Mücadele ile doğrudan bağlantılı bir anlatı yoktur. *Yaprak Dökümü*'nde (1930) ise Osmanlı tarihinden Cumhuriyet tarihine geçiş, satır aralarında "flu" bir biçimde resmedilmiştir. *Eski Hastalık* (1938) romanındaki Şevket Bey'i de, iki dönemin kesintisizliğini vurgulaması açısından önemlidir. Şevket Bey, Osmanlı bürokrasisinden mirastır Cumhuriyet bürokrasisine ve Güntekin'e göre, Cumhuriyet Bürokratı, kılık ve mekân değiştirmiş Osmanlı bürokratından başka bir şey değildir aslında... "İnkılâplarla" nelerin değiştiğine ilgisiz kalan Anadolu insanının, kadınlı erkekli "balo"lara olan tepkisi de Güntekin'in kendi tanıklığı olan *Kavak Yelleri* (1950) romanında çok iyi görülür. Danslar, balolar, eğlence biçimleri, R.N.Güntekin'in yozlaşmayı vurgulamak amacıyla sıklıkla kullandığı simgeler olarak hemen göze çarpar. Cumhuriyet hayatını anlatan belgesellerde büyük bir övgüyle sözü edilen Cumhuriyet balolarının, Cumhuriyet tarihi ile başlamadığını da anlarız bu sayede. *Kavak Yelleri*'nde, *Yeşil Gece* romanındaki ilerici-gerici çatışmasını aşmıştır artık. Bu romanında, din adamı tipinin temsilcisi Müftü, aydınlanma düşmanı yobazın değil, boyun eğmişliğin simgesidir. Şaşkın ve çaresizdir o. Devletin yüreklere saldığı korku, Müftü'nün her fırsatta dışa vurmak zorunluluğunu hissettiği "inkılâpçılığında" hemen fark edilir. Müftü'nün "Yetimler Yurdu"nda düzenlediği toplantıları anlatırken kullandığı ironik üslupla, kasaba çocuklarına verilen laik eğitimin mizahi yönünü açığa çıkarıverir Güntekin...

Bu bölümde sözünü ettiğim yazarların Cumhuriyet dönemi romanlarındaki gündelik hayat anlatılarına baktığımızda, uzun yıllar boyunca geleneksel ilişkilerin, yaşam tarzı ve alışkanlıklarının, töre ve adetlerin aynı kaldığı, halkın inkılâplara ilgisiz durduğu, inkılaplardan anlaşılanın da devletin birtakım buyruklarını yerine getirmekten öteye gitmediği hemen görülmektedir. Buradan hareketle,

Cumhuriyet'in ilanının, Cumhuriyet ideolojisinin merkezine oturan "Osmanlı'dan kopuş" iddiasına denk düşmediği ve resmî tarihte sözü edilen "büyük inkılapların", o inkılâpları yaşayanların hayatında hiç de büyük değişikliklere neden olmadığı iddia edilebilir. İstanbul aydını ise Cumhuriyet'in "Batılılaşma", "modernleşme" ya da "çağdaş uygarlık" sözleriyle kutsadığı hayatın II. Meşrutiyet'ten bu yana içindedir zaten.

Romanlar ve hikâyeler -konu edindikleri tarihin değil- yazıldıkları dönemin bireysel, toplumsal, hukuksal, siyasal ilişkilerinin kokusunu, rengini, seslerini taşırlar. İster tarihî bir olayı konu alsın ister günceli, sonuçta her roman ortaya çıktığı andan başlayarak tarihi bir belgeye dönüşür; birincisi, belli bir dönemde belli bir ülke yazarının eğilimlerini ifşa etmek anlamında, ikincisi, kendisi de bizzat edebiyat tarihinin bir parçası olarak; özetle, her roman tarihi bir tanıklıktır. Bu nedenle, kendi dönemlerine ilişkin resmî tarihe denk düşen bir anlatıyı barındırmasalar, hatta söz konusu tarihî bilgilerle çelişik olsalar bile, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yazılan romanlar da ihmal edilmemesi gereken tarihsel belgelerdir. Elbette belgeler kendi kendilerine konuşmazlar. Yazarların, bu romanlarda anlattıkları, eleştirdikleri ve sustukları yerler, her incelemeci tarafından farklı farklı konuşturulacaktır. Eğer bir yazar, bütün entelektüel birikimine rağmen, o dönemi görmemiş gibi yapıyor, yaşanan savaştan söz etmeyip Anadolu'ya giden bir öğretmenin hayatını ya da toplumdaki ahlakî erozyonu işliyorsa, eğer seçimini bu yönde kullanan yazarlar azımsanmayacak bir çokluktaysa ve eğer bütün teşviklere rağmen Kemalist ideolojiyi taşıyan edebiyat kanonu güdükleşmekten kurtulamamışsa, kendimizi resmî tarihin etkisinden biraz sıyırmak ve o yılların siyasî, toplumsal ve ekonomik atmosferine -bir başka gözle- yeniden bakmak zorundayız demektir. ❐

CHP'de Parti İçi Mücadelede "Kemalizm" ve "Devrimler" Tartışmaları Üzerine

TARHAN ERDEM

Çok partili siyasal hayata geçtikten sonra, Atatürk Devrimleri CHP içinde başlıca tartışma konularından biri olmuştur. Bu yazıda, 1961 sonrasında tarihsel önemde bir parti içi iktidar değişimiyle sonuçlanan bu tartışmalardan bazı örnekler verilecektir.

14 Mayıs 1950 seçimlerinden hemen sonra, 28 Haziran 1950'de toplanan VIII. Kurultay'da, genel sekreter gibi, 10 kişilik yönetim kurulunun 7 üyesi de değişmiştir.[1]

Bu kurultayı izleyen aylarda, özellikle "Laiklik" ve "Devletçilik" ilkeleri, iç çekişme aktörlerinin ele aldıkları başlıca konular olmuştur. Kongrelerde, "Biz ne kadar devletçiyiz, her şeyi devlet mi yapacak?", "Ezanın Arapça okunmasının karşısına çıkılması yanlıştır!" gibi sözler, yaygın ve sıkça duyulan cümlelerdi. Bu görüşlerin tam karşısında "Devrimlerden taviz veriliyor" iddiaları da eksik değildir. 1957 yılından sonra, DP'nin demokrasi dışı girişimleri arttıkça, CHP'de çekişmeler ve "Devrim" savunuculuğu söylemi de gerilemiştir.

27 Mayıs hareketinden sonra Ekim 1961'de yapılan ilk seçimden CHP, çoğunluk partisi olmasa da en çok oy alan (%37) parti olarak çıktı. "Birinci parti olma" özelliği, 1965 yılına kadar CHP karar organlarını etkilemiş, yöneticilerin önemli bir kesimi ilk seçimde CHP'nin birinci parti olacağına inanmışlardı.

O dönemin etkili aydınlarının çoğu, Demokrat Parti'nin Atatürk devrimlerine karşı tutumu nedeniyle yıkıldığı düşüncesindeydi.[2] 27 Mayıs hareketinin hemen ertesindeki bu görüşler, 12 Mart 1971 olaylarına kadar etkinliğini korumuştur. Devrim karşıtlarını irdeleyenler, kendilerinin telaşlı desteğinde çıkmış yeni anayasanın liberal hükümlerini çok defa unutuyorlardı.

1961 sonrası dönemi, 34 üyeli Millî Birlik Komitesi'nin 14 üyesinin yurtdışına çıkarılması, 15 Ekim 1961 seçimleri, 22 Şubat 1962 ve 21 Mayıs 1963 olayları, karma hükümet, yeni Anayasaya uygun yasaların çıkarılması... olaylarıyla tanımlanır.

Toplumlarda büyük dönemeçlerden sonra, siyasal kadroların ve kurumların bütünüyle olmasa da, kısmen değişmesi doğaldır. Dönüşüm hareketini yönetenlerin, yardım edenlerin ve destekleyenlerin bir kısmı yeni dönemde siyaset hayatına katılmak isterler. Bunlar, yeni dönemi bir anlamda kendilerinin eseri olarak görürler. Bu görüş haksız da sayılamaz; çünkü onların hareketi gerçekleşmeseydi yeni dönem açılmayacaktı ve yeni dönemi en iyi anlayan kendileridir... Eski dönemde siyaset dışında olanlardan bir kıs-

mı da, değişik nedenlerle başlamak üzere olan dönemin siyasal hayatında kendilerine yer ararlar. Diğer taraftan eski dönemin delikanlıları/genç kızları da, yeni dönemin genç politikacıları olmaya hazırdırlar.

27 Mayıs'ı izleyen aylarda hareketin içinde bulunanlar, bunların yandaşları, siyasete yeni heveslenenler, gençler arasından birçok kişi, CHP ve İnönü olmasa, siyaset havuzunun ılık sularına rahatlıkla gireceğini, askerî yönetim sonrası ülkeyi yönetebileceğini düşünüyordu! Ne var ki İnönü demokrasi dışı, halka dayanmayan olup bittilere karşıdır. Kısa yolu tercih edenler İnönü'yü bertaraf edemediklerine göre, etrafından dolanarak amaca gitmeye, her fırsattan yararlanarak İnönü'yü zayıflatmaya yönelmişlerdir.

Önemli bir husus da, "Devrimciler"in CHP'nin karşısına geçmesinin zorluğu, hatta imkânsızlığıdır. CHP içinde siyaset yapacaktırlar. Ancak bu, kendilerini dışlamayacak, kendilerini kabule, hatta baş tacı etmeye mecbur bir CHP olmalıdır. Bu durumda parti içinde, partinin karşı olamayacağı yeni bir söylem geliştirmek uygun olacaktır: "Atatürkçülük". Hem CHP içinde, en azından yanında görünüp, CHP politikalarının geçersizliğini ilan ederken, CHP'lilerin desteğini almak için demokrasi dışı siyaset anlayışlarını "Atatürkçülük" olarak sunmuşlardır. 1972'lere kadar bu toz duman, demagoji sürmüştür.

Bu dönemde yeni bir askerî girişimden kişisel yarar bekleyenlerin de, etkilemek veya alt etmek zorunda oldukları engel İnönü'dür. Bunların da en yakın ve güçlü müttefikleri CHP içindeki İnönü muhalifleridir. Yollardan biri, CHP'nin içinden bir hareket geliştirmektir. Askerlerin ve bazı aydınların kurduğu adı konulmamış koalisyon, CHP içinde hükümete giremeyenlerle ve çeşitli nedenlerle İnönü'ye muhalif olanlarla işbirliği yapmakta gecikmemiştir.

CHP'nin Atatürk devrimlerine sırt çevirdiği iddiası, parti içi mücadelede kullanıldığı gibi, 22 Şubat 1962 ve 21 Mayıs 1963 darbe teşebbüslerinin ideolojik dayanağını oluşturmuştur.

22 Şubat 1962 darbe girişiminden sonra İsmet İnönü, CHP Meclis Grubunda mealen, "Bu tarih bir çizgidir, bu tarihten öncekileri affedeceğiz, bu çizgiyi geçenleri cezalandıracağız" demiş ve 22 Şubatçılar için Af Kanunu'nu, askerin desteğini de alarak, Meclis'te kabul ettirmiştir (19 Mart 1962).

Affedilenler, İnönü'nün çizgisini görmezden geldiler, parti içinden yandaşlarıyla birlikte çalışmalarına daha düzenli biçimde devam ettiler. CHP'nin Parti Meclisi toplantıları, parti dışı hareketle bağıntılı olanların, partiyi "daha Atatürkçü" yapmaya dönük çıkışlara sahne oluyordu. 1962 yılı sonbaharında CHP il kongrelerinde "devrimlerden taviz" sözleri sıkça duyuldu. *Ulus* gazetesi başyazarı ve milletvekili Yakup Kadri Karaosmanoğlu "CHP'nin Atatürk ilkelerinden taviz verdiği" iddiasıyla 14 Ekim'de üyelikten istifa etti.[3]

İnönü, iddialara karşı görüşünü açıkça CHP'nin İstanbul il kongresi'nde söylemiştir. 1962 yılı Ekimi'nin 20'sinde toplanan İstanbul il kongresinin ikinci gününde yaptığı konuşmada İnönü, parti içi tartışmaları özetlemiş ve muhaliflerini cevaplamıştır. "Araştırma ve Yayın Bürosu"nca hemen bastırılarak örgüte dağıtılan,[4] geniş bir özeti ertesi günkü gazetelerde yayımlanan bu konuşma, CHP'deki Atatürkçülük tartışmaları ve Atatürkçülüğün çok partili demokratik düzen koşullarında İnönü gibi temsili bir kişilik tarafından yorumu açısından, bütünlüklü ve programatik bir özet niteliğindedir.

İnönü konuşmasında şu görüşü ileri sürmüştür:

"CHP geleneği itibariyle ilk önce, bir vatan savunması partisi olarak belirmiş,

Tek Parti olmaktan çıkıp muhalefet konumuna düştüğü ve DP iktidarının baskılarına maruz kaldığı 1950'ler döneminde, metruk bir CHP örgüt mekânı. CHP bu dönemde politik misyonunu "Atatürk inkılâplarının savunulması" ve demokratik katılım hakları temelinde tanımlamaya yönelecek; 1960'ların merkez-sol çizgisi de bu yönelim üzerine bina edilecektir.

bu ödevinin hemen akabinde devrim partisi olarak toplum hayatında yer almıştır. Devrim görevleri, tıpkı vatanın savunulması görevi gibi, Atatürk'ün önderliğinde ve devrinde başarıyla ifa edilmiştir. Bu devrimlerle toplumumuz en yeni, en son hukuk prensiplerine bağlanmış, en ileri kültür istikametlerini benimsenmiştir. "Toplumumuzun yaşayışında vukua gelen değişiklikler derindir. Devrimlerin tatbikinde dikkati çekmesi gereken bir usul vardır."

"Atatürk devrimlerinin tatbikinde, hemen icraya konması gerekenlerle, tamamlanması zamana bırakılmak lazım gelenleri ayırmaya çalışmıştır..."

"Atatürk'ten sonraki devirde devrimler devam etmiştir. Atatürk'ün bıraktığı dil ıslahatı Anayasa metnine kadar ilerletilmiş, ilk öğretim için radikal tedbirlere başvurulmuş, orman ve toprak reformu meselelerinde ciddi teşebbüslere girişilmiş, nihayet demokratik rejime geniş ölçüde ve bütün icaplarıyla geçilmiştir." Demokratik rejimi devrimlere karşı bir sistem sayanlar fena halde yanılmaktadırlar. Devrimler yapılırken demokratik rejim hep bu zincirin son halkası olarak düşünülmüştür. Kemalizmin aşağı yukarı çağdaşları olan faşizme nazaran farkının bu noktada olduğu Batılı incelemeciler tarafından dahi kabul edilmiştir.

(...) " 'Harf devrimi ve şapka giyilmesi gibi, bir günde tatbik olunan ilerici hareketlerin demokratik rejimlerde tatbik edilmesi mümkün olur muydu?' suali moda bir sualdir. Böylelikle zihinlerde belirtilmek istenilen tereddütle birçok maksatlara vasıta olarak kullanılmaktadır. Bir defa bu devrimler Büyük Millet Meclisinin bulunduğu zamanlarda ve hatta orada faal bir muhalefetin kendini

Turan Güneş

YÜKSEL TAŞKIN

Turan Güneş, temel referansını Kemalizmin oluşturduğu demokratik sol / sosyal demokrat ideolojinin erken ve tutarlı bir temsilcisidir. Yakın arkadaşı Feyzioğlu'nun sağ Kemalizmin Soğuk Savaş versiyonu *cumhuriyetçi muhafazakârlığın* bilinçli sözcüsü olmasının aksine Güneş, Kemalist modernizmin demokratik sol doğrultuda geliştirilmesinin sözcülüğünü üstlenmiştir. *Forum* dergisi çevresinde ortaya çıkan 'hür demokratik rejim' arayışının başındaki görüşleri, 1970'ler boyunca da çok fazla değişmemiştir. Kendi kuşağı içersinde tutarlılığıyla dikkat çekmektedir.

Tıpkı Feyzioğlu gibi köklü bir CHP'li aileden gelen Turan Güneş, İstanbul Hukuk Fakültesi'ni bitirdikten sonra 1947'de Kandıra'da rakip parti DP'nin örgütlenmesine destek verir ve 1954'de bu partiden milletvekili seçilir.[1] Güneş, arkadaşı Feyzioğlu'yla beraber CHP'ye rakip bir partiye sıcak bakmalarını "Bugün nasıl kodaman AP'lilerin çocukları hep Ecevitçi ise, o zamanlar da bütün kodaman CHP'lilerin çocukları yavaş yavaş DP'li olmuştu...Bu, bir devrin, öteki devre tepkimesi idi" (Simav, 1975: 12) şeklinde yorumluyordu. 'Terzilerin, Kunduracıların Partisi' olarak gördüğü DP'de ilk demokratik sol çekirdeğin üyelerinden biri olarak tanımlar kendisini. Güneş, ısrarla DP tabanını gerçekte CHP'nin sahiplenmesi gereken taban olarak tanımlar ve DP önderliğinin demokrasiyle çelişen tutumlarına karşın, CHP'nin 'esasında' bu kitleyi temsil hakkına daha fazla sahip olduğuna inanır. Çünkü, Atatürk'ün gösterdiği, fakat tutucu CHP'lilerin uzaklaştığı doğrultu, ancak bu tabanla mümkündür. DP liderliğine olan mesafesi sonucunda, 1955'de Hürriyet Partisi'nin kurulmasına yol açan parti içi muhalefet sürecine aktif biçimde destek verir; bir dönem parti genel sekreterliğini de üstlenir. Hürriyet Partisi, 1959'da CHP'yle birleşince siyasî yaşamına burada devam eder.

hissettirdiği devrede yapılmıştır. Bunlara seçmen oyu önünde imtihan geçirmeden kabul edildiği doğrudur. Ama bir milletin hayatında bu çeşit devrimler her gün yapılacak kadar çok değildir. Nitekim bu ayarda olmayan devrimler, 1950 senesine kadar mütemadiyen tekrarlanmıştır.Bunların hepsinin milletçe hangi ölçüde kabul edilecek mahiyette olduğu ancak demokratik rejim geldikten sonra anlaşılmıştır. Netice, bu iki tarz devrimin ölçüsünde ne kadar isabet edildiğinin delilidir. Zira on yedi yıl devam eden fütursuz propagandalara karşı toplum, devrimlere sahip çıkmış ve devrimler değil, onların kötüleyicileri hezimete, perişanlığa uğramışlardır..."

"CHP iktidarı kaybettikten sonra devrimler, esasta, tatbikatta ve usulde çeşitli ölçülerde tenkide uğramış ve zamanın iktidarı tarafından o açılar içinde muamele görmüştür. Atatürk'ten kalan

Güneş'in ideolojik tutarlılığının temelinde, DP ve CHP çatışmasını analiz ederken, 'Cumhuriyet' seçkinlerinin ön yargılarından bağımsız kalabilmesi; her durum ve koşulda sandıktan yansıyan iradenin kabul edilmesine -çoğunluğun zulmünü engelleyici bazı fren ve dengeler eşliğinde- inanç göstermesi yatmaktadır. Güneş'e göre, DP'ye karşı verilen "kavganın soyut demokratik düzen kavgasından ve DP'nin keyfiliğine karşı olmaktan çok, yine demokrasinin besmelesi sayılan genel oyun getirdiği 'sakıncalara' karşı yürütüldüğünün en büyük kanıtı, 27 Mayıs'tan sonra İstanbul Üniversitesi'nde hazırlanan anayasa taslağıdır."[2]

1962'de *Yön* bildirisine imza atmakla beraber, bu çevrenin 'sandık iradesinden' gayrı çözüm yollarına sapması sonucunda, bu 'yön'den uzaklaşır.[3] Güneş, daha 1962 yılında CHP'nin demokratik sol bir doğrultu tutturması için İbrahim Öktem'in PM'ye sunduğu önergeyi, Bülent Ecevit'le beraber destekleyen üçüncü kişidir. Partinin tutucu kanadının ciddi tepkileri sonucunda bu girişim sonuçsuz kalır. 60'ların ikinci yarısından itibaren, Ecevit'in 'Ortanın Solu' hareketinin önemli önderlerinden olacaktır. 1974'te Kıbrıs

"Üslûplu" bir politikacı olan Turan Güneş, CHP'de, Kemalizmin yerli bir sosyaldemokrasi çizgisiyle bağdaştırılmasına dönük Ortanın Solu hareketinin başını çekenlerdendi.

Barış Harekâtı sırasında dışişleri bakanı olan Güneş, hem bu görevi nedeniyle hem de 'devlet ciddiyeti' kavramını önemsemeyen 'halk adamı' tavırlarıyla dikkati çekmiştir.

Türkiye'de aydınların ilerici değil, gerici bir kategori olduğunu, çünkü ilericiliklerinin "Atatürk devrimlerine bağlılıktan öteye geçemediğini" savunabilen Güneş, "gerçekte her biri bü-

ve Atatürk'ten sonra takip edilen devrimler konuları ithamlara maruz bırakılarak bir kısmı büsbütün kaldırılmış, başkaları tesirsiz bırakılmış, diğerleri prensipleri muhafaza edilerek yerlerinde saydırılmıştır. Bunları bir bir saymak kabildir: Türkçe ezan, Halkevleri, ilk öğretimin başlıca dayanağı olarak kurulan Köy Enstitüleri kaldırılmış, kadın hürriyeti, tedrisin birliği, Türk dili hareketleri ve buna benzer bazıları geriye götürülmüş, harf inkılâbı, medeni kanun gibileri prensip olarak muhafaza edilip yerlerinde saydırılmış, orman ve toprak reformu tatbikatta tanınmayacak hale getirilmiş ve nihayet zincirin son halkası demokratik rejim, hep bildiğimiz şekle sokularak 27 Mayıs'ı zaruri kılmıştır. ... Bütün partili arkadaşlarımı, genç ve aydın vatandaşlarımı bir noktada uyarmak isterim. Devrimlerin başına gelenler, demokratik sistemin bir tabii neticesi ola-

yük kitleleri peşinden sürüklemeye yeter sayılması gereken Altı Ok" derken demokratik sol anlayışının sınırlarını da çizmiştir. 27 Mayıs Anayasası'nda da yansımasını bulan, Kemalist medeniyet projesinin demokratik hayatın ihtiyaçlarına yanıt vereceğine dair ciddi bir iyimserlik vardır. Hatta, 'çıkarları çatışan sınıflar' olabileceği, sosyalist anlayışta partiler -her ne kadar makul bulunan halkçılıktan sapma olarak görülse de- kurulabileceği hep bu inancın, iyimserliğin uzantılarıdır. Güneş, sadece işçi sınıfının çıkarlarını savunan sınıf partisi formülüne soğuk bakar, çünkü bize özgü tarihsel koşulları sonucunda tek çelişki değil ama başta gelen çelişki 'halk-yönetici sınıf ya da zümre' çelişkisidir.

Güneş, 27 Mayıs Anayasası'na sahip çıkmakla beraber, buradan yapılacak reformların niteliğine dair bir doğrultu çıkarılamayacağına, anayasaların ideolojisiz olması gerektiğine ve ancak halkın iradesiyle izlenecek yolun ideolojisinin belirlenebileceğine yaptığı vurgularla siyasal liberalizme yaklaşır.[4] Bu açıdan, 'sandıksal demokrasi'yi küçümseyen arkadaşlarının yakalandıkları 'iktidar sıtmasından' uzak durabilmiştir. Toplumsal mücadelenin yoğunlaştığı bu dönemde, Güneş gençliğin arayışlarına yeterince 'heyecan' vaat etmese de, süregiden zaman, kuşağının pek çok şöhretinden daha tutarlı olduğunu gösterdi.[5]

Ne var ki, Kemalizmin gölgesinde şekillenen demokratik sol anlayışın, zamanla daha netleşen ideolojik sınırlarından da kopamadı. 27 Mayıs'ı yapanların ve içlerinde Güneş'in de bulunduğu Anayasayı şekillendirenlerin, 'çok partili rejim, Kemalist medeniyet projesiyle çelişmez' iyimserliğinin baltalanması Güneş'in kuşağının önemli isimlerini giderek *cumhuriyetçi muhafazakâr* 'geri çekilişe' itmişti. Demokratik sol açılım başlangıçta halkçılığı daha 'reel' ve 'çoğul' tanımlayabilmesine rağmen, 1960'ların sonunda halkın içinden beklenmeyen siyasal öznelerin dillendirdikleri çatışmacı siyaset anlayışlarına tepkisel yaklaştı. Kısaca, demokratik solun temsil iddiasına direnen sol unsurların meşruluğu kabul görmedi. Fakat, bu tek taraflı bir tahammülsüzlük değildi. Sol gruplar da, demokratik sol hareket fazlasıyla araçsal, ortaklaşmayı ideolojik tavizkârlıkla özdeşleştiren bir mesafeyle yaklaşıyorlardı. Süreç için-

rak gösterilmeye çalışılmıştır. Hatta, demokratik rejime geçmemizle birlikte ilk tavizlerin, oy kaygısı dolayısıyla CHP tarafından verildiği daha insafsız dillerce iddia olunmuş, bizim Köy Enstitüleri veya toprak reformu meselelerinde çekingen davrandığımız ileri sürülmüştür.

"Bir devrim üzerinde, rötuş yapmakla, onu inkar etmek arasındaki farka dikkatinizi çekerim. Biri hayati yetin, öteki geriye dönüş arzusunun ifadesidir. Devrimleri, gelişmesi zamana bağlı devrimleri, toplum içinde en rahat yürüyecek şekle getirmek başka şeydir, onları toplumun hayatından silkip atmak başka şey."

"Sevgili arkadaşlar, CHP işte bu partidir. Size ve memlekete buradan açıkça ilan ederim ki, CHP mazide mandığı ve tatbike koyduğu devrim hareketlerinin, memleket için faydalı ve lüzumlu olduğu inancında sabittir. CHP geçmiş devirde kaldırılan veya zayıflatılan devrim

de, 'aşırı sağ' ve 'aşırı sol' ifadeleriyle daraltılan siyaset alanının bu lügatçesine demokratik sol hareket de teslim oldu. Güneş, 1970'lerin sonunda sol harekete karşı, 27 Mayıs ve 12 Mart'ı yorumlarken takındığı sosyolojik bakıştan uzaklaştı. 'Moskova güdümlü aşırı sol' söylemi sahiplenerek, siyaset alanını istenmeyen aktörlere kapatmaya kararlı *cumhuriyetçi muhafazakârlığa* bu noktada yakınlaştı. 12 Eylül darbesini ülke gerçeği olarak, kendi ifadesiyle, "Türk kamuoyu, askerî bir rejimi desteklemekle güvenliği özgürlüğe yeğlemektedir"[6] diyerek beklenen bir hadise olarak karşılamıştır. Ecevit'in darbeye kararlı karşı duruşu, Güneş'te "kendi partisini değil, Türkiye'yi Avrupa Konseyi'nde temsil eden devlet adamı" tavrı nedeniyle belirgin değildir. Yine de, Güneş'in bu dönemde darbecilere vermeye çalıştığı aşağıdaki mesaj, restorasyoncu zihniyete karşı asıl tutumunu belgeler: "Her toplumda olduğu gibi Türkiye'de de sosyal sınıf farklılıklarından doğan çıkar çatışmalarının, Atatürkçülüktü, milliyetçilikti gibi bahanelerle üstünün örtülmesine imkân yoktur. Herkes, 'hayır arkadaş, bu benim yararıma değil' diyebilmelidir. Bunun Türk toplumunda kutsal olan bazı terim ve kavramların arkasına saklanmaması gerekir."[7]

DİPNOTLAR

1 Güneş, 1928'de Kandıra'nın saygın bir ailesinin mensubu olarak dünyaya geldi. Abisi, CHP'den belediye başkanlığı yapmıştı ve yine CHP'nin ağır toplarından Prof. Nihat Erim'de yakın akrabasıydı.

2 Turan Güneş *Türk Demokrasisinin Analizi.* Ankara: Ümit Yayıncılık, 1996. s.54. Bu taslak, genel oyun sınırlandırılması açısından ciddi tahditler içermekte, aydınlara oldukça güçlü işlevler yüklemekteydi.

3 Güneş, "..YÖN'ün genel oya dayalı parlamenter düzene ters bakmaya başlamasının doğurduğu soğukluk"...gerekçesiyle bu çevreden uzaklaşmıştı. Turan Güneş *Türk Demokrasisinin Analizi.* Ankara: Ümit Yayıncılık, 1996. s. 39.

4 "Anayasanın içeriğini saptayarak öngördüğü bir reform yoktur. Anayasa tarafsızdır. Sağ ya da sol modelleri yasaklamış değildir. (228)...Hangi reformun hangi içerikle yapılacağını saptayacak olan seçimdir." (228)

5 Doğan Avcıoğlu, sıklıkla kullandığı "seçmenin temel özlemleri", "uzun vadeli çıkarları" türü ifadelerle, ancak aydınların objektif bilgisine vakıf olabildikleri bir siyaset tekniği özlemiyle bu 'iktidar sıtmasını' çarpıcı biçimde yansıtır.

6 Güneş...s. 274.

7 Doğan Yurdakul'la söyleşi, *Dünya, Türkiye, Demokrasi*, 12 Ocak 1981, Yeni Ufuklar Dergisi", ss.284-303;302. İçinde, *Türk Demokrasisinin Analizi.*

hareketlerinin, kanun yoluyla düzeltilmesi gerektiğine samimiyetle inanmaktadır: ..."

Kongreyi izleyen günlerde İnönü, Atatürk'ün ölüm günü yıldönümündeki radyo konuşmasında benzer görüşlerini dile getirmiştir.[5]

Yayımlandığı günden itibaren bu konuşmaların bütünü ve özellikle "devrim üzerinde rötuş yapmak" deyimi eleştirilmiştir. Bunlara göre, "Halk Partisi İstanbul il kongresi, bu en eski partimizin soyut fikirler ortamında nasıl yalpaladığını bir daha ortaya koydu. Açıkça söylemeliyiz ki, Halk Partisi'nin bu şaşkınlığı yeni değildir. Halk Partisi çeyrek yüzyıla yakın bir zamandan beri hem omuzlarına Atatürk ihtilalinin yüklediği tarihî misyondan, hem de halktan gittikçe uzaklaşan bir siyasî teşekkül halinde gelişmektedir... Halk Partisi asıl kudretini seçim sandıklarında toplanan oy sayısında de-

DP iktidarının ilk döneminde CHP Genel Sekreteri olan Kasım Gülek, CHP'nin Tek-Parti karakterinden "halk partisi" sıfatına uygun bir partiye dönüşme çabalarının başlatıcılarındandır.

ğil, kendi tarihî köklerinde, Atatürk ihtilalinde, Cumhuriyet Türkiyesi'nin ilkelerinde arayabilirdi. ... Daha az oy, daha az milletvekili... Ama daha taze, daha ileri, daha Atatürkçü, daha atılgan muhalefet kuvveti....."[6] İnönü'nün devrimlerden taviz verdiği iddiaları parti içinde ve dışında da devam etmiş, ilk büyük mücadele 14 Aralık'ta toplanan CHP Kurultayı'nda verilmiştir. İnönü Kurultay'dan başarıyla çıkmıştır. Bu başarı da, yola çıkmış bulunan demokrasi karşıtı hareketi durduramamış, 21 Mayıs 1963 gecesi yine askerî bir kalkışma yaşanmıştır. İnönü başbakan olarak Talat Aydemir ve arkadaşlarının bu darbe girişimini etkisiz kılmıştır.

İnönü ve devrimler tartışması bu hareketten sonra da bitmeyecek, zaman zaman güçlenip, bazen hafifleyerek 1972'ye kadar devam edecektir.

İnönü'nün 1965 seçimlerinden dört ay önce söylediği "CHP ortanın solunda bir partidir" sözü seçim sonrasında genel başkan değişimiyle sonuçlanan bir hareketin sloganına dönüşmüştür. 1965 seçimleri sonrasında başlayıp 14 Mayıs 1972'deki Olağanüstü Kurultaya kadar devam eden parti içi iktidar çekişmesi içinde de yine "Atatürk Devrimleri" başlıca unsur olarak ortaya çıkmıştır.

1965 seçiminden sonra çıkan tartışmalarda, "Sekizler" kendilerini şu cümleyle tanımlamışlardır: "Bu ithamlara maruz kalan CHP'lilerin tek günahı, CHP'yi Kemalizmden uzaklaştırmamak ve sosyalist yapmamak uğrundaki direnişleridir."[7]

Tartışmanın karşı tarafındaki Bülent Ecevit de, muhaliflerini yine Atatürk devrimlerinden bahsederek eleştirmektedir: "Gerçek Atatürkçülerin, gerçek Atatürk devrimcilerinin yenmeleri gereken direniş, yalnız Atatürk yaşarken yapılmış devrimleri reddeden gericilerin direnişi değildir. ... Asıl direniş, asıl engelleme ve baskı, Atatürk'ün somut devrimleriyle vardığı noktadan bir adım ötesine geçilmesini istemeyenlerden gelmektedir"[8]

Bazılarına göre "Bugün Kemalizm, sosyal demokrat alt yapı devrimleriyle bir toplumu sarıp, yükseltecek aşamadadır"[9]

21 Mayıs 1963 macerasıyla, 1972 Kurultayına kadar süren Ortanın Solu mücadelesinin ortak yanı, her türlü araç kullanılarak İnönü'den kurtulmak hedefidir. Bu iki mücadelenin ikisinde de, grupların gizli toplantılarında "Atatürk Devrimleri" ve "Kemalizm" yerine, İnönü'nün ve taraftarlarının etkisinin nasıl zayıflatılacağı konuşulmuştur.

CHP'deki 1961 sonrası parti içi gelişmelerde Kemalizmin farklı anlayışı ne kadar etkendir? Başka deyişle, CHP'deki iç iktidar mücadelesinin taraflarını, Kemalizmin farklı yorumlanması mı belirlemiştir? Bu soruyu ben, "Hayır" diyerek cevaplama eğilimindeyim. Mamafih, soruyu doğru sormak ve cevabı doğru verebilmek için, kapsamlı bir incelemeye ihtiyaç vardır.

Geçen asrın başlarındaki gelişmeler,

1938'lere kadar varan siyasal hayatımızı şekillendirip belirlediği gibi, 1960-1972 CHP parti içi mücadelelerin de, 21. yüzyılın başına kadarki siyasal hayatımızı belirlediğini sanıyorum. Bu dönemin siyasal hayatının, belki de CHP içindeki gelişmelerin araştırılmasından sonra, 12 Mart 1971 ve 1980 olaylarıyla birlikte, 1960 – 2000 arasındaki gelişmelerin açıklanması daha kolaylaşacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 *Millet Hizmetinde Kırk Yıl CHP*, Ankara Basım ve Ciltevi, 1963, Ankara, s.69

2 Bu görüşlere örnekler *Ak Devrim* (Başbakanlık Devlet Basımevi, 1960, Ankara) kitabında bulunabilir.

3 15 Ekim 1962 tarihli gazeteler.

4 *CHP Genel Başkanı İnönü'nün İstanbul İl Kongresinde Yaptığı Konuşma*, Ankara Basım ve Ciltevi, 14x19 cm, 12 s, Ankara, 1962, CHP Araştırma ve Yayın Bürosu, Yayın No: 28.

5 Tam metin için: 11 Kasım 1962, *Ulus*, aynı tarihli *Cumhuriyet*'te geniş bir özet vardır.

6 İhan Selçuk, Tampon Parti, 28 Ekim 1962, *Cumhuriyet*.

7 "CHP'deki Tartışmaların İçyüzü - Belgeler; " Balkanoğlu Matbaacılık Ltd. Şti., Ankara, 1967, s.50. h:30 "Sekizler" adı verilen T.Feyzioğlu, C. Kırca, F. Alpaslan, S. Koç, F. Melen, O. Öztrak, E. Paksüt, T. Şahin, "parti içi tartışmalarla ilgili konularda daha önce çeşitli kurullar önünde ortaya atılmış" görüşlerini ve belgeleri "toplu-ca sunmak amacıyla"; "Muhtıra" olarak nitelendirerek bu kitapçığı yayımlamışlardır. Alıntı yapılan cümle bu kitapçığın 30'uncu sayfasındadır.

8 Bülent Ecevit, *Atatürk ve Devrimcilik*, Tekin Yayınevi, Çınar Matbaası, 1970?, (Basım tarihi yok). Metne alınan cümleler, "geniş ölçüde 11 Kasım 1969'da Ankara'da Sosyal Demokrasi Dernekleri Federasyonunca düzenlenen Atatürk'ü anma toplantısındaki konuşmaya dayanmaktadır. Ancak, Bülent Ecevit'in 1961-68 yılları arasında.. yaptığı bazı konuşmalarından da bölümler eklenerek ..." hazırlandığı yazılan 250 sahifelik kitabın 20'inci sayfasındadır.

9 *Kemalist Yeni Düzen*, Sosyal Demokrat Yayınları, Ulusal Basımevi, 1969, s:7

Bülent Ecevit

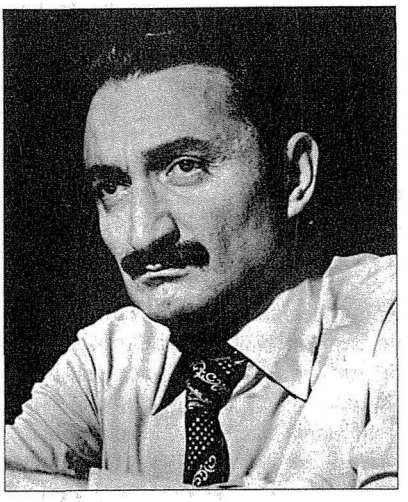
HAMİT BOZARSLAN

Gazeteci, şair ve Türkiye'nin 1960 ve 1970'li yıllarının renkli, 1980-2000'li yıllarının ise daha çok soluk görünümlü siyaset adamı. Milletvekili Fahri Ecevit ve ressam Nazlı Ecevit'in tek çocuğu olarak 28 Mayıs 1925'te İstanbul'da dünyaya gelen Bülent Ecevit Türkiye'nin 1940'lı yıllardaki en kozmopolit müesseselerinden biri olan Robert Kolej'de eğitim gördü. Diplomat ve gazeteci olarak Büyük Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşadı. 1957'de CHP Ankara milletvekili olarak Meclis'e, 1961'de de Kurucu Meclis'e girdi. 1961'den 1965'e kadar İnönü hükümetlerinde çalışma bakanı olarak yer aldı ve işçilere grev hakkının verilmesini sağladı. 1966'da CHP genel sekreteri seçildi. Partisine "Ortanın Solu" doktrinini benimsetti. 12 Mart 1971 askerî müdahalesinden sonra İsmet İnönü ile anlaşmazlıkları sonucu genel sekreterlikten ayrıldı. Parti Meclisi'nin kendisini desteklemesi İnönü'nün genel başkanlıktan istifa etmesine yol açtı. 14 Mayıs 1972'de CHP genel başkanlığına seçildi. B. Ecevit'in 12 Mart rejimine muhalefeti, daha sonra Sosyalist Enternasyonel'e üye olacak CHP'nin sol çevrelerde büyük ilgi görmesini sağladı. "Ak Günlere" sloganıyla yola çıkan CHP'nin Türkiye'nin birinci partisi haline geldiği 14 Ekim 1973 seçimleri sonrasında, Ecevit N. Erbakan'ın Millî Selamet Partisi ile kısa süreli bir koalisyon hükümeti kurdu. Kuzey Kıbrıs'ın müdahalesinde belirleyici bir rol oynadı (20 Temmuz 1974). Hükümetinin 14 Eylül 1974'te istifasından sonra kurulan Milliyetçi Cephe iktidarlarına karşı koyan Ecevit, önce 1977'de güvenoyu alamayan bir hükümet ve 1978-1979 döneminde ise şiddet ve iktisadî kriz ile ilgili sorunları çözmekte başarısız kalan bir hükümet kurdu. Bu dönemde sağ kesimin, özellikle de MHP'nin ana hedeflerinden biri haline geldi. Kendisine karşı bir dizi saldırı ve suikast girişimlerinde bulunuldu.

Muhalefet dönemlerinde oldukça radikal bir tutum takınan Ecevit, iktidarda olduğu dönemlerde uzlaşmacı bir tavır gösterdi. Örneğin 1973 seçim bildirgesinden itibaren "faaliyeti bütün dünyada duyulan" "kontrgerilla"dan hesap sorulmasını isterken, iktidardayken bu sorunun üstünün kapanması için çalıştı; aralarında 12 Mart muhtırasını imzalayan orgeneral Muhsin Batur ve Oramiral Celâl Eyicioğlu'nu da içeren 12 Martçıları "transfer" etmekle yetindi. 1980'de Süleyman Demirel'in Adalet Partisi ile bir uzlaşma zemini arayan ve "demokrasinin tehlikede" olduğu uyarısında bulunan Ecevit, 12 Eylül askerî rejimine kararlı bir muhalefette bulundu. Millî Güvenlik Konseyi tarafından gasp edilen söz hakkını yeniden kazanmak için 30 Ekim 1980 günü CHP başkanlığından ayrıldı ve büyük bir okuyucu kitlesine hitap eden *Arayış* dergisini çıkardı. Rejime muhalefetten birkaç kez tutuklandı. Generallerin "Orwell anlamında bir 1984 demokrasisi" kurma projelerine karşı uyarılarda bulundu ve Türkiye'nin Batılı "dostlarını" "kendi ülkelerinde insan hakları ihlâl edilidiği vakit buna karşı nasıl tavır (alıyorlarsa), Türkiye ile ilgili olarak da aynı tavrı almaya" davet etti. 1983 seçimlerinden önce eski CHP'lilerle yolları ayrıldı. Genel başkanlığını resmen eşi Rahşan Ecevit'in ifa ettiği ve bir

aile partisi niteliğine sahip olan Demokratik Sol Parti'yi kurdu (14 Kasım 1985). Eski liderlerin siyasî haklarına yeniden kavuşmalarını sağlayan 6 Eylül 1987 referandumundan sonra partisinin başına geçti. 7 Mart 1988'te ayrıldığı parti başkanlığına 5 Ocak 1989 yeniden döndü (bu dönemde DSP'yi şeklen Necdet Karababa yönetti). Bu süre haricinde partiyi tek elden, hiçbir muhalefete yer vermeyecek bir şekilde idare etti.

1990 başlarında eski CHP'lilerle ilişkileri daha da gerginleşti. SHP - HEP seçim ittifakına şiddetle karşı çıktı ve SHP'yi (daha sonra yeniden CHP) "bölücülüğü meclise sokmakla" suçladı. Bu yıllarda gazetecilik mesleğini de devam ettiren Ecevit, Körfez krizi ve savaşı döneminde ve sonrasında Saddam Hüseyin yanlısı bir çizgi takip etti. Ecevit, uzun bir aradan sonra, partisinin %10.8 oy aldığı 20 Ekim 1991 seçimlerinde parlamentoya girdi. Dört yıl sonra, DSP, 24 Aralık 1995 seçimlerinde dördüncü parti olmayı becerdi. Siyasî sistemin derin bir fragmantasyon sürecini yaşadığı 1995-1999 döneminde Ecevit yeniden önemli bir konum kazandı. Refahyol koalisyonunun 28 Şubat süreciyle sona ermesiyle kurulan Ana-Sol koalisyonda başbakan yardımcısı olarak yer aldı (30 Haziran 1997). Başbakan Yılmaz'ın Susurluk olayları sonrasında istifa etmek zorunda kalmasından sonra, kısa süreli bir azınlık hükümeti kurdu (11 Ocak 1999). Abdullah Öcalan'ın Kenya'dan Türkiye'ye getirilmesi ve Deniz Baykal yönetimindeki CHP'nin yıpranması Ecevit'in DSP'sinin 19 Nisan 1999 seçimlerinde birinci parti olmasını sağladı. Ecevit, seçimlerden ikinci parti olarak çıkan ve daha önce kanlı bıçaklı olduğu MHP ve ANAP'la - bu satırların yazıldığı anda Türkiye'yi hâlâ yönetmekte olan- bir koalisyon hükümeti kurdu (28 Mayıs 1999). Bu koalisyon, aralarında 30'u aşkın mahkûmun ölümüne yol açan "Hayata Dönüş" gibi operasyonlara ve fikir suçlularını içermeyen ama aralarında siyasî cinayetlerin de bulunduğu bir dizi suçu affeden Af Kanunu'na imzasını attı. Ecevit'in yönetimindeki koalisyon Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne aday adaylığı statüsünü kazanmasını sağladı, ama özellikle Kürt, Kıbrıs, insan hakları gibi adaylıkla yakından ilgili sorunlarda, adaylıkla bağdaşmayan son derece katı bir çizgi izlemeye devam etti. Ecevit'in yönetimindeki koalisyon, büyük bir ihtimalle aynı zamanda Türk siyaset tarihinde bir dizi yolsuzluğun ve iktisadî buhranın birbirini takip ettiği bir dönem olarak tanınacak.



"Yalnız Atatürk devrimlerini benimsemek, (...) Atatürk'ün devrimciliğinden ayrılmak olur. (...) Ortanın Solu hareketi başarıya ulaşmadıkça, büyük Türk Devrimi tamamlanmış olmayacaktır. (Ecevit, '66)

1960'LARDAN 1980'E: I. ECEVİT VEYA "DEMOKRATİK SOL"UN DOĞUŞU

Vasat bir siyasetçi olan ve eserlerinin başlıklarından da anlaşılabileceği gibi genellikle "ümidi" siyasetin temeli ve umutsuz dönemlerin dermanı olarak kabul eden Ecevit'in bir düşünür olarak da sınırlı olduğunu söyleyebilmek mümkün.

Entelektüel oluşum yıllarında Ecevit daha çok Tangore, Pound ve Eliot gibi yarı mistik şairlerden ve Thomas More'un Utopia'sından etkilenmişti. Gençlik yılları ise İnönü'ye sarsılmaz bir bağlılıkla geçti. 1950'lerde CHP yayın organlarında köşe yazarlığı yapan Ecevit, fikir adamlığına ancak 1960'ların ikinci yarısında başladı.

Bu yıllardan sonraki fikir hayatını üç aşamaya ayırabilmek mümkün: 1960'lerde başlayıp 1980'lere kadar uzanan ilk dönem "sola yaklaşım" dönemi olarak adlandırılabilir. Bu yıllarda yazdığı kitaplar (*Ortanın Solu, Bu Düzen Değişmeli, Atatürk ve Devrimcilik*) Türkiye'de sol düşüncelerden etkilenen, ama ihtilalci bir çözümden korkan diğer bazı entelektüeller gibi, Ecevit'in de neokemalist bir sol doktrin oluşturma eğiliminde olduğunu göstermekte. Ecevit'e göre, Türkiye'de sol mevcut sistem içinde amaçlarına ulaşabilirdi: "Castro'nun... Che Guevera'nın... Ho Şi Minh'in... Mao Çe Tung'un ... önünde kilitli kapılar vardı. Anahtarı devrimcilerin elinde olmayan o kapıları açabilmek için yüklenmek gerekirdi. Kapıları kırmak gerekirdi. Bizde ise kapılar kilitli değildir. Tokmağını çevrince açılabilir". Ecevit'i Yön gibi diğer sol çevrelerden ayıran ise, devrim olarak adlandırdığı 27 Mayıs darbesine sahiplenmesine rağmen, darbeciliği dışlaması idi.

Ecevit'in bu yıllarda radikal sol hareketlere ve demokrasiyi bazen açıkça reddeden sağ/radikal-sağ hareketlere karşı "Atatürkçülük" ve demokrasiyi, "devrim" ve demokrasiyi uzlaştırmaya çalıştığı söylenebilir. Bir nevi "kesintisiz devrim" şeklinde algıladığı "Atatürk devrimciliğinin", "yalnız Atatürk'ün kendi yaşamış olduğu dönemin koşullarına göre değil, yaşadığımız dönemin koşullarına ve sorunlarına göre değerlendir"ilmesi gerektiğini yazmaktaydı. Atatürkçülük "Türk toplumunun evrim yoluyla değil, devrimci atılışlarla ilerlemesini" amaçlamaktaydı. Bu "atılışlarda" sınıflar ya da sınıf savaşı değil de "tutucu olmayan" gençlik temel güç olarak görülmeliydi. Ecevit'in modelinde, aydınlar, hiç de muhafazakâr olmayan "halka giderek" devrimin gerekliliğini anlatmalıydı. Halkın "Cumhuriyet döneminde yapılan devrimlere" "ilgisiz" kalması "aydınların öncülük ödevi"ni yapamamasından kaynaklanmaktaydı. Sistem dışı sol hareketlerin oldukça güçlü olduğu bu dönemde Ecevit giderek "ortanın solu" çizgisinden ayrılıp "demokratik sol" olarak adlandırdığı yeni bir doktrini savundu (demokratik solu sosyal demokrasiden ayıran Marksist kökenli olmayışıydı. Gerçi sistemin aşılamayacak nitelikleri konusunda Kemalizme sadık kaldı, ama Kemalizm döneminde olduğu gibi "üstyapı"ya değil de altyapıya yönelik reformlar yapılması gerektiğini savundu. Kapitalizme alternatif bir "halk sektörü"nün oluşturulması, toprak reformu, "özgürce ve halkça kalkınma", "köylüden başlayacak kalkınma", "insanca ve demokratik çalışma düzeni", "derneklere dayalı demokrasi"... Ecevit'in 1973 seçim zaferini sağlayan sloganlar arasında yer almaktaydı. Bununla birlikte, Ecevit bu yıllarda -bazı eleştirilere rağmen- "Altı Ok"u da sahiplendi ve bu okların "bugün de geçerli... hep geçerli olabilecek nitelikte" olduklarını savundu. "Güneydoğu meselesi"ni "feodalizmin devamı" ve "sosyal ve ekonomik sorunlar"la açıkladı. Milliyetçilik konusunda özellikle 1920'li yıllarda Kemalizmi belirleyen kültürel asimilasyonu ve Türk milletinin mutlak hakimiyetini savundu. Ona göre "Türk halkı tekti, bölünmezdi" ve "halklar konusunu körükleyenler", "yabancı petrol şirketleri" ve "Ortadoğu'yu ve Türkiye'yi sömürmek isteyen memleketler"di. Din konusunda ise, MSP ile kısa süreli koalisyonuna rağmen radikal bir laisizmi savunmaya devam etti. Ecevit "maddiyatçılığı da maddeciliği de" reddetmekteydi, ama ona göre "din sömürüsünün ardında çıkarcılık" bulunmaktaydı.

1980'Lİ YILLAR YA DA II. ECEVİT: ETHOSU CİSİMLENDİREN ETHNOS

1980'lerde II. Ecevit olarak adlandırabileceğimiz Ecevit'in fikirlerinde bazı önemli değişikliklerin olduğu söylenebilir. Bu yıllarda, eski CHP'nin "hem kendi içindeki sol kanattan, hem de dışındaki solun gölgesinden" uzaklaşan ve marjinalleşen Ecevit'in tarih alanında yayımlanan birçok çalışmayı takip ettiği ve solun dışında bir seçmen tabakasına ulaşmaya çalıştığı görülmektedir. Ne var ki, İsmail Cem, Doğan Avcıoğlu gibi 1960'ların neo Kemalist fikir sahasını belirleyen kaynakların dışında referans arayışı, temel konularda Ecevit'in görüşlerinde bir değişiklik olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin, Ecevit'in bu yıllardaki Kürt meselesinde takındığı tavır tümüyle Türk milliyetçiliğinin izini taşımaktadır. Aynı şekilde, dine daha önemli bir yer tanımakla birlikte, bu dönemde de radikal laisist bir çizgiye sahip bulunmaktadır ("Laiklik Türkiye Cumhuriyeti için Achilleus'un topuğu' kadar yaşamsal önem taşır. Yani laiklik vuruldu mu, bu Cumhuriyet yıkılır, bu toplum çöker ve bu ulus çözülür").

Bununla birlikte, Fettullah Gülen'le kurduğu -ve askerleri oldukça sinirlendiren- ilişkilerin de gösterdiği gibi, 1980'lerin Ecevit'i bir arayış içindedir. Orijinal bir nitelik taşımamakla birlikte 19 Kasım 1989'da İzmir Eczacılar Odası'nda yaptığı konuşma bu konuda önemli bir belge oluşturmaktadır. Bu konuşmada Ecevit, Türklük dışında her türlü unsurdan arındırılmış "halkın" Türkçü ve neredeyse elitist bir biçimde fetişleştirildiği yeni bir tarih sentezine ulaşmaya çalışmaktadır. Siyasî anlamda "liberalizm, medeniyet, tarihle barışma, çok kültürlü Osmanlı ve Türkiye, kimlik ve siyaset olarak İslâm" tartışmalarının en yoğunlaştığı 1980 sonlarında, Ecevit "halk"a dayalı, ethos'u cisimlendiren, ethos ve ethnos'un birleştiren bir Türklük yaratmayı denemektedir. Ecevit'in bu yeni arayışında, Kemalizm sürekli övülmekte ve temel kaynak olarak gösterilmektedir. Ne var ki, Kemalizm ile "devrim" arasında 1960'larda oluşturulan köprüler çökmüş, bunların yerini tarih-ötesi Türk ethosunu cisimlendiren bir Kemalizm almıştır. Ecevit bu konuşmasında Osmanlılık konusunda yeni bir tanımlamada bulunmaktadır. Yönetici elit anlamında otoriter bir niteliğe sahip olduğunu belirttiği Osmanlılığı tümüyle mahkum etmekte, ama Osmanlılarda "yöneticilerin köle, yönetilenlerin özgür olduğu"nu belirtmektedir: "Osmanlı döneminde düşünce ve anlatım özgürlüğü, eğer deyim yerindeyse bir tür altkültür olarak yaşamış ve gelişmiştir. Bu da halk dediğimiz bu geniş kesimin özgürlük rejimi olan demokrasiye kolaylıkla uyum sağlayabilmesinde sanırım önemli bir etken olmuştur". Osmanlılarda hâkim olan "aristokrasi değil [de] meritokrasi" ise, "Türk toplumunda eşitlik duygusunun gelişmesine önemli katkıda bulunmuştur". Aynı şekilde, Osmanlı sistemi "demokrasiyle bağdaşmayan bir teokrasi" oluşturmakla birlikte "Osmanlı çağında kırsal alandaki Türk halkı devletin dine etkisinin ve baskısının da büyük ölçüde dışında tutulmuştur". Nihayet, bu özgürlükten faydalanan Türkçe de varlığını devam ettirebilmiş, son tahlilde Osmanlıca'ya galip gelmiştir. Ecevit'in bu konuşmasında tarih sosyolojisi açısından bir gerçeği yakaladığını söylemek mümkün. Ne var ki, Şerif Mardin'in yıllar önce önerdiği ve Balkanlar ve Arap dünyası tarihi üzerine son çalışmaların da gösterdiği gibi, Osmanlı rejimi, millete değil, merkez-çevre ilişkilerine dayalı yönetimi esas almakta, diğer imparatorluklar gibi, yönetici erke, hatta "enderun"a dahil olmayan anlamındaki çevreye büyük bir özerklik tanımaktaydı. Bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu'nu oluşturan halkların tümünü değil de sadece Türk halkını özgürlük ve eşit-

lik altkültürünü yaşatan ve geliştiren halk olarak gören Ecevit, Türkçü Kemalist düşünürlerin eleştirilerine sahiplenerek aynı Osmanlılığı "devlete ve Türk'e Türklüğünü unutturma politikası gütmekle" suçlamaktadır. Konuşmasında Ecevit "dinden kopmaksızın laikliğin benimsenmesi"ni önermekte ve " 'zinde güçler' ne zaman demokrasiye ara verip yönetime el koysalar, laiklik büyük bir tahribata uğramaktadır" tespitinde bulunmaktadır. Son olarak aydınlara sert eleştiriler getirip Türk milliyetçiliğini savunmaktadır: " 'Türkiyeliyiz' derler, ama 'Türküz' demeye dilleri varmaz. 'Yurtseverlik'ten söz ederler, ama milliyetçiliğe, daha doğrusu Türk milliyetçiliğine soluk bakarlar. (...) Bence asıl gericiler bunlardır. Çünkü geride bıraktığımız Osmanlı çağının Türkü horlayan, ulusluk bilincinden ve kendine güven duygusundan yoksun tutmaya çalışan 'kültür'ünden (...) kendilerini kurtaramamışlardır". Bu düşüncelerin 1990'lı yılların sonlarında ortaya çıkacak yarı-elitist yarı-popülist, ideoloji olarak Batıcı, ama Batı'nın siyasî demokratik sistemine karşı, Ermeni, Kürt ve Kıbrıs meseleleri gündeme geldiğinde "izzeti nefis" savunmasına geçen, demokrasi, insan hakları, gibi sorunlara tümüyle duyarsız hegemonik milliyetçi söyleme yaklaştığını söylemek mümkün.

1998: III. ECEVİT YA DA SİYASETLE BİRLİKTE FİKRİN DE SONU

Yukarıda alıntılarda bulunduğum konuşmasında Ecevit "ordu-millet" teorisini eleştirmekte ve "yönetimde asker müdahalesinin veya katılımının yasallaştırılmadığı pek az alan" kalmasından şikayet etmekteydi. 12 Eylül sonrası II. Ecevit'i, 12 Mart dönemi I. Ecevit'e bağlayan tek nokta, ikisinin de ordunun siyaset üzerindeki vesayetine karşı çıkmalarıydı. 12 Mart sonrasında olduğu gibi 12 Eylül sonrasında da "demokrasiye sadık" bir ordudan bahsedebilecek tek bir siyasî aktör bulabilmek mümkün değildi. Ne var ki, 1998'den itibaren Türkiye'nin siyasî hayatına yeniden damgasını vuran III. Ecevit'in -diğer siyasal aktörler gibi- siyaseti, tamamen, seçimle başa gelmemiş bir organ olan Millî Güvenlik Kurulu'na havale ettiği söylenebilir. Meclise başörtüsü ile geldiği için Merve Kavakçı'nın milletvekilliğinden düşürülmesi, memurların 28 Şubat süreci gereğince yürütme erki tarafından işten atılmalarını öngören ve Cumhurbaşkanı Sezer'ce veto edilen kararname ya da basın hürriyetine son derece ciddi sınırlamalar getiren -ve yine veto edilen- RTÜK Kanunu, siyasetin siyaset dışı bir merciinin vesayetine teslim edilmesinin önemli bazı örneklerini oluşturmakta. Ama bunun ötesinde göze çarpan, bu vesayetin kabul edilişiyle birlikte Ecevit'in fikir hayatının da sona ermesi. III. Ecevit, mihenk taşlarını 2 Mart 1994 ve 28 Şubat 1997 tarihlerinin oluşturduğu, otizmin ve komplo paranoyasının siyaset kültürüne hâkim olduğu bir dönemde yeniden iktidara geliyordu. Öcalan'ın yakalanmasından sonra yaptığı açıklamalarda da görüldüğü gibi, Ecevit'in artık "dış çevrelerin yeni komplolar üretmesinin kaçınılmazlığı" söylemi dışında bir fikir üretebilmesi mümkün değildi. 1980'lerden itibaren Ecevit Kemalizmin Altı Ok'unun "hükmünün geçtiğini" söylemekteydi. Gerçekte, 1998-2001 icraatıyla III. Ecevit, bu oklardan bir buçuğuna yeniden itibar kazandırdı. Özellikle 1990'larda hızlı bir şekilde radikal milliyetçiliğe yaklaşması hem MHP ile koalisyona girmesini, hem de, günümüzde bile hâlâ "feodallik"le açıkladığı "Güneydoğu" meselesinde son derece katı bir çizgi izlemesini mümkün kıldı. Halkçılıkla birlikte, sistem içi patron-müşteri ilişkileri ve IMF'ye bağlılıkla zaten törpülenmiş olan devletçiliğin iktisadî yanını bütünüyle bir kenara atarken, otoritarizmi

yeniden üreterek "devletçilik" okuna dönüşte önemli bir rol oynadı. Siyasî ve tarihî terminolojiyi yeniden tanımlayan, aralarında Kürt ve Bizans gibi "ayrılıkçı" kelimelerin de bulunduğu birçok kelimeyi yasaklayan listeler bu otoriter devletçiliğin bir ürünüydü. Sonuç olarak, Ecevit'in siyasî ve fikrî hayatında hem bir devamlılıktan hem de önemli bazı kopuşlardan bahsedebilmek mümkün. Mustafa Kemal hayranı Ecevit, her zaman, Kemalizmi siyasetin üzerinde bina edileceği bir miras, aşılması mümkün olmayan, fetişleştirilmiş bir paradigma olarak kabul etti. Türk milliyetçiliğini her zaman Kemalizmin temel ilkelerinden biri olarak gördü ve 1970'lerde radikal milliyetçi akımlarla çatışırken bile, Türkçülüğe sadık kaldı; Osmanlı-Türkiye tarihini bir Türkçü olarak, bir imparatorluğun, onlarca kavmin oluşturduğu bir medeniyet havzasının değil de, Türk'ün tarihi olarak okudu. Kürt meselesini bir komplo, "Güneydoğu" meselesini ise "feodalizmin kalıntısı" olarak tanımladı. Ne var ki, Kemalizme sadakat ve Türkçülük, ilk dönemlerde devletçilik anlamına gelmemekteydi. Özellikle 1960'larda ve 1970'lerde, Türkiye'ye özgü ama Avrupaî mahiyete sahip bir sosyal demokrasi ya da bir demokratik sol oluşturmayı hedefleyen Ecevit, aydınlara "devrimleri topluma götürme" misyonu veriyordu, fakat en azından toplumsal dinamizme, toplumdan gelen teşebbüslere güveniyor, ordunun ve yüksek bürokrasinin siyaset sahnesinde "hakem" rolünü görmesine karşı çıkıyordu. Daha sonraki dönemlerde, Ecevit'in neredeyse siyaseti tümüyle dışlayan bir devletçiliğe kaydığını, siyasetle birlikte toplumdan gelen her türlü faaliyet ve dinamizmi de "millî güvenlik" hedefine feda ettiğini, orduyu ve yüksek bürokrasiyi ise bu hedefi tanımlamakla görevli merciler olarak kabul ettiğini iddia etmek bir abartma olmasa gerek. Aynı şekilde, daha önce, Anadolucu ya da kültürel milliyetçiliğe yakın olan Ecevit'in, özellikle 1990'larda, "milletler" ve kültürler arasındaki münasebetlere diyaloji perspektifinden değil de, "değişmez hayatî menfaatler" zihniyetiyle bakan radikal bir milliyetçiliğe yaklaştığı da açık. Ecevit'in uzun siyasî yaşamındaki gelişimini, özellikle de "solculuktan" radikal milliyetçiliğe ve devletçiliğe geçişini tek bir nedenle açıklayabilmek mümkün değil. Fikret Bilâ'nın "Phoenix" olgusu olarak değerlendirdiği "Ecevit'in yeniden doğuşu", aslında artık siyaset üretemeyen, Ümit Cizre'nin tabiriyle her zamankinden daha fazla devletle içleşmiş bir "kartel"in, diğerlerinden farklı olmayan bir aktör vasıtasıyla kendi sürekliliğini sağlaması anlamına gelmekteydi. Bu nedenle Ecevit hükümetinin sınırlarını MGK'nin söylem ve icraatını belirlediği çerçeveler dışında bir siyasî alternatif oluşturabilmesi mümkün değildi. Sistemin "bilge" jerontokrasiyi bir istikrar unsuru olarak görmesi de, siyasete 1950'lerde ya da 1960'larda başlamış Demirel, Ecevit ve Erbakan gibi liderlerin, kendi öz devamlılıklarını kural belleyip toplumun geleceğini ipotek altına almalarını kaçınılmaz kılmaktaydı. Gelecekte Ecevit üzerine çalışacaklar, buruk bir şaşkınlıkla, 1970'lerde otoriter rejimler tarafından yönetilen Yunanistan, Portekiz ve İspanya örnekleriyle karşılaştırıldığında, Türkiye'deki "sosyal demokrasi"nin (ya da "demokratik sol"unun) çok değişik bir yol izlediğini, Ecevit'in 1968'deki "Ortanın Solu" programı ile üstlendiği "Batı anlamında demokrasi"ye tam zıt anlamda, radikal milliyetçiliği ve otoriter devletçiliği yeniden ürettiğini yazacaklar. Bir ihtimal, bu araştırmacılardan bazıları da, Ecevit'in üzerinde siyaset inşa etmeyi hedeflediği 1920'lerin ve 1930'ların mirasının, sosyal demokratlaşmanın berisinde demokratikleşmeyi bile mümkün kılamadığı sonucuna varacaklar.

Kadro *Dergisi*

MUSTAFA TÜRKEŞ

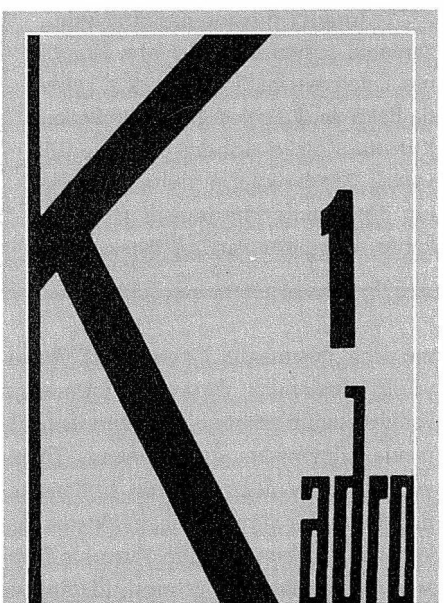
Yazar kadrosu, yazarların eğitim ve siyasal geçmişleri, Türkiye özelinde ve dünya ölçeğinde yapılan tartışmalar, önerilen gelişme stratejisi ve ideolojik eğilimi, Kemalist yönetim ile olan ilişkisi, devlet analizi, aydına atfedilen sorumluluklar ve tabii ki açmazları itibariyle aylık ortalama elli sahife yayımlanan "Kadro Fikir Mecmuası" (Ocak 1932-Aralık/Ocak 1934/35) Türkiye siyasal düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir.

Şevket Süreyya Aydemir (1897-1976), Vedat Nedim Tör (1897-1985), Burhan Asaf Belge (1899-1967), lsmail Hüsrev Tökin (1902-1994) ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889-1974) derginin kurucu yazar kadrosunu oluşturmaktadır. Topraksız köylü bir aileden gelen Aydemir'in eğitim yoluyla sınıf atladığı hesaba katılırsa yazarların ortak noktası bürokratik orta sınıfa ait olmalarıdır. Subay olan Mehmet Şevki Yazman'ın bir yıl sonra sürekli yazarlar kadrosuna katılışı dönemin asker ve sivil bürokratik sınıfın siyasal dayanışması ve otosansür anlayışına uygun düşmektedir.

Derginin yayımlandığı dönemde olduğu gibi, daha sonraki yıllarda da, *Kadro* bir taraftan "komünistlikle" öte yandan 'döneklikle' itham edilmiştir. Ahmet Ağaoğlu hariç, dönemin liberalleri ve muhafazakârları *Kadro* dergisini komünizm ve Komintern propagandası yapmakla suçlarken, 1930'lu yılların TKP'si 1920'li yılların ilk yarısında birlikte oldukları yoldaşlarını "döneklikle" itham etmiştir. Devlet eliyle yetiştirilen özel girişimciler ile devlet arasında kurulan iktisadî ilişki biçimine yönelik yaptıkları eleştiriler, şimşeklerin *Kadro* dergisi üzerine çekilmesine yetmiştir. Bu bağlamda, liberal ve muhafazakârların *Kadro* dergisine karşı taarruza geçmeleri sınıfsal ve siyasal çıkar tanımlamasına uygun düşmektedir. "Döneklik" tartışmasının ise sınıfsal veya siyasal içeriği yoktur. *Kadro*'da savunulan görüşler ideolojik sapma veya tarihsel materyalizmden kopuş olarak da değerlendirilemez. 1925 yılında yaşanan parti içi ayrışmaya koşut TKP içinde "kalanlar" ile "ayrılanlar"-Kadrocular arasında ideolojik ve metodolojik anlamda ciddi bir farklılaşmadan bahsetmek mümkün değil, aksine devamlılığı ve benzerliği görmek mümkündür. Zira tarihi materyalizmi tersinden okuyup, onu çıkış noktası olarak benimsemek ve emperyalizme karşı çıkmak hem "kalanlarda" hem de "ayrılanlarda" ana temayı oluşturmaktadır. TKP içinde "kalanların" polis baskısı karşısında ülke dışına çıkmak durumunda kalmaları, maruz kaldıkları bu zorlu durum karşısında kahramanlık ölçüsüne varan kişisel özverinin zaman içinde "kalanlar" ve "ayrılanlar" ikilemine dönüştüğünü ileri sürmek yan-

lış olmaz. Benzer baskıların -derecesi farklı olmakla birlikte- "ayrılanlar" için de geçerli olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kişisel düzeyde maruz kalınan baskıların yanı sıra, TKP içinde "kalanların" karşılaştıkları zorluklar ile TKP'den "ayrılanların"-Kadrocuların karşılaştıkları zorluklar arasında ilginç bir paralellik de mevcuttur. TKP içinde "kalanlar" Komintern'in Sovyet dış politika aracına dönüşmesine koşut, Stalin duvarına çarparak Komintern'in karar alma mekanizmalarında işlevsiz bırakılmış, "ayrılanlar"-Kadrocular da CHP içinde Recep Peker ve "serada yetiştirilen" liberal çıkar grupların taarruzuna maruz kalmışlardır.

Kadro yazarları nerelerden ve kimlerden etkilendiler? Niçin bir ideoloji üretmeye çalıştılar? Yeni bir ideoloji ürettiler mi? Önerdikleri gelişme stratejisinin özellikleri nelerdir? *Kadro*'nun temel açmazı nedir? Dergi niçin kapatılmıştır? İdeolojik ve



Kemalizmi ideolojileştirme girişimlerinin en iddialılarından biri olan Kadro *dergisi, Türk düşünce hayatının da kuşkusuz en önemli deneyimlerinden biriydi. Türkiye'de dergicilik hayatının da köşetaşlarındandır.*

gelişme stratejisi önerileri bir bütün olarak ele alındığında *Kadro* Türkiye siyasal düşünce tarihinde nereye oturmaktadır?

Karaosmanoğlu hariç, *Kadro* yazarlarının hepsi 1920'li yılların ilk yarısında sol gruplar içinde yer aldılar. Türk Ocaklarına yakın, Turancı söylemlerin dile getirildiği *Türk Yurdu* dergisini okuyarak, ondan etkilenen ve Turancı ideallerini gerçekleştirmek üzere Azerbaycan'a giden Aydemir öğretmen olarak yetişmişti. Bakü'de solcu söylemler ile tanışan Aydemir öncelikle Turancı ideallerinin gerçekçi olmadığına kani olduğu için dönemin tek örneğini teşkil eden Sovyet deneyimini yaşayarak öğrenmek üzere Moskova'ya yüksek öğrenim için gitmiştir. Aydemir ve Tökin Moskova'da KUTV Üniversitesi'nde, Nazım Hikmet, Vâlâ Nurettin gibi dönemin aydınlarıyla birlikte yüksek öğrenim gördüler. Japon Sen Katayama, Endonezyalı Tan Malaka, Çin'de kültür devrimi sırasında Mao'ya karşı cephe alan ve sonuçta tasfiye edilen Liu Shao-chi ve Vietnam'da kurtuluş savaşının liderliğini yapan Ho Chi Minh gibi isimler de KUTV'da öğrenim görenler arasındaydı. KUTV'da kimya dersinden ekonomi-politika dersine kadar geniş yelpazesi olan bir ders programını takip etmişlerdir. KUTV'daki öğrenimini takiben, Aydemir İstanbul'a dönmüş, Tökin ise Moskova Üniversitesi'nde ekonomi eğitimine devam etmiştir. Tör, Berlin'de iktisat doktorası yaparken, Belge aynı yerde inşaat mühendisliği üzerine eğitim görmüş, fakat sonradan gazeteciliği tercih ederek bir süre Anadolu Ajansı muhabiri olarak Macaristan ve Romanya'da çalışmıştır. Karaosmanoğlu ise bir süre İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde okur, fakat edebiyata daha yakın olduğu için Hukuk Fakültesi'ni bitirmeden ayrılır, Kurtuluş Savaşı'na katılır ve milletvekili olur.

Kadro'da İttihatçılar, Lenin, Sultan Galiyev, Sovyet deneyimi; NEP ve onu takiben planlı iktisadî gelişme modeli, ayrıca List, Wagner ve Sombart gibi Alman iktisat ta-

Şevket Süreyya Aydemir

CENNET ÜNVER

Şevket Süreyya, Balkan göçmeni bir ailenin çocuğu olarak Edirne'de dünyaya gelir. Oturdukları Sofu İlyas Mahallesi'nde okumayı bilen tek kişi olan annesi, Şevket Süreyya'nın genç yıllarında okumayı öğrenmesinde ve okuma hevesinin artmasında etkili olur ve Şevket Süreyya bu doğrultuda, Edirne Muallim Mektebi'nde öğrenim görür. İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçiş evresini de kapsayan yaşamı, bu geçiş döneminin önemli özelliklerini bir açıdan özetlemekte gibidir. Osmanlı'nın özellikle Balkan harbinde gösterdiği son çırpınışlarına çocukluğunda tanık olan ve İmparatorluğun yaşama iddiasını ilk başlarda destekleyen Şevket Süreyya, Birinci Dünya Savaşı deneyiminin de etkisi ile Turancı görüşlere yönelir. Nitekim 1915 yılında savaşa gönüllü katılımı ile Kafkas cephesine gönderilmesini, hayalini kurmuş olduğu Turan'a açılan bir kapı olarak algılar ve "temelleri bağdaşık bir milletin tarih birliğine, dil ve dilek birliğine dayanan millî bir varlığın, yani Turan'ın kuruluşu"nu, neslinin "asıl vazifesi" olarak görür [Aydemir, 1995: 130].

Ancak savaşın mağlubiyet ile sonuçlanması ve mütareke kararı, savaşılan ülkü ve vaatler hakkında hayal kırıklığına yol açar. Cepheden geri çekilirken, sadece topraklardan değil, "kurduğumuz hayalleri de geride bırakarak" çekildiklerini ve Ergenekon hayalinin "bir serap gibi gittikçe belirsizleş"tiğini dile getirir. Turan ülküsünde bulduğuna inandığı "suyu yine kaybet"miş olduğunu fark eder [a.g.e.: 137]. Turancı düşüncelerinin yerini, zamanla sosyalist fikirler alır. Komünist Enternasyonal'in Eylül 1920 yılında Bakü'de düzenlediği Şark Milletleri Kurultayı'na, o dönem öğretmenlik yaptığı Azerbaycan'ın Nuha kasabasının öğretmenlerinin temsilcisi olarak katılır. Komünist Parti'ye üye olur ve

rihçilerine çeşitli referanslar verilmiştir. Burada sıralanan kişi ve örnekleri *Kadro* yazarlarının potansiyel esinlenme kaynakları olarak tanımlamak mümkündür. Fakat altı çizilmelidir ki, *Kadro* yazarları farklı kaynaklardan gelen fikirlerden etkilenirken hiçbir zaman onları topyekün almamışlardır. Sentez oluşturma çabası içindedirler.

Kadroculların Türk devrimine yeni bir ideoloji üretme çabası içinde oluşları dönemin özgün koşullarına da uygun düşmektedir. İmparatorluk'tan ulus-devlete geçiş süreci Kurtuluş Savaşı ile aynı döneme denk düşmüştür. Geçiş süreci, Türkiye'nin uluslararası düzeyde konumunun yeniden tanımlandığı bir dönemi ifade etmekle kalmamakta, aynı zamanda Türkiye'de siyasî ve iktisadî gücün yeniden tanımlandığı bir süreci de içermektedir. Asker-sivil bürokratik sınıfın Kurtuluş Savaşı sürecinde iktidara gelmesi, ideoloji ve gelişme stratejisi arayışı içinde bulunması, *Kadro* yazarlarının tam da bu alanlarda fikir yürütebilme yetilerinin gelişmişliği ve istekliliği ile örtüştüğü için *Kadro* dergisi ortaya çıkmıştır.

Kimi araştırmacılar, devletçiliği döne-

1921-1923 yıllarını Moskova'da *Doğu Emekçilerinin Komünist Üniversitesi* (KUTV)'nde geçirir.

Eğitiminin sonunda Türkiye'ye dönen Aydemir, dönemin etkin sol partisi, *Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası* (TİÇSF)'nda önemli bir yere sahip olur ve partinin yayın organı *Aydınlık* dergisine, yazılarıyla katkıda bulunur. İstanbul'a geri dönüşünde, içine sindirmiş olduğu tarihî maddiyatçı ve iktisadî determinist bakış açısının, onun her yerde çatışan tezatlarla karşı karşıya gelmesine ve her olguyu, kapitalist sömürü durumu olarak algılamasına yol açtığından söz eder ve bunun "otomat"laştığının bir göstergesi olarak algılar [a.g.e.: 361]. Moskova günlerinde Şevket Süreyya, her ne kadar Komünist düşünceye bağlanmış olsa da, tam anlamıyla Marksist olduğunu söylemek biraz güç görünmektedir. Çünkü bu aşamada, Şevket Süreyya, daha çok uluslararası düzende gözlemlediği sömürü durumundan şikayetçidir ve kapitalizmin Üçüncü Dünya ülkeleri üzerindeki etkisini eleştirmektedir. Enternasyonal bir bakış açısıyla işçi sınıfı ve sınıf kavgasından söz etmekten öte, sanayileşmiş ülkelerin sanayileşen ülkeler üzerindeki hakimiyeti ile hesaplaşmak peşindedir [Çulhaoğlu, 1998: 93].

"Fikir haysiyetine" sahip bir aydın olan Şevket Süreyya Aydemir'in dünya görüşünü veya Kemalizm yorumunu, Murat Belge, "millî komünist" nitelemesiyle özetler.

1920'li yılların ortasında solcu faaliyetleri nedeniyle tutuklanma olasılığının farkında olmasına rağmen, Şevket

min liberallerine karşı da savunmasından yola çıkarak, Kemalist rejimin *Kadro*'yu desteklediği ve dolayısıyla kullandığı görüşünü ileri sürmektedirler. İktidar açısından bakıldığında, bu doğru bir tespit olmakla birlikte, *Kadro* kendisini salt rejimi destekleyen bir aydın grubu olarak görmez. İktidar ile kendisi arasındaki farklı yaklaşımları özenle vurgulamaktan geri durmamıştır. *Kadro*'yu salt rejimin kullandığı bir araç olarak değerlendirmek yanlış bir tespittir. Kimileri de *Kadro*'yu İnönü grubu içine yerleştirmeye çalışmaktadır. Bunlar acelece çıkarılan sonuçlardır. *Kadro* kendisini CHP'nin İnönü kanadından ideoloji ve gelişme stratejisi önerisiyle ayırmaktadır. Aynı şekilde İnönü grubu da kendisini *Kadro*'dan ayırmaya özen göstermiştir. İktidarın uyguladığı iktisat politikalarının bir kısmını desteklemek *Kadro*'nun iktidar ile aynı şeyleri savunduğunu elbette göstermez. *Kadro*, CHP'nin her iki kanadından (İnönü ve Bayar) da ideoloji ve gelişme stratejisi önerileriyle ayrılmaktadır.

Kadrocuların Türk devrimine ideoloji üretme girişimi ile bürokratik-aydın olma süreci arasında ilginç paralellikler mev-

Süreyya Türkiye'de kalmaya karar verir, çünkü kaderinin "artık bu toprağa bağlı" olduğuna inanır [Aydemir, 1995: 367]. 1925 yılında, başka TİÇSF üyeleri ile birlikte tutuklanıp, on yıl hapse mahkum olur, ancak İstiklal Mahkemesi'nce verilmiş olan bu hükmün, toplam bir buçuk yılını gözaltı ve hapiste geçirdikten sonra, 29 Ekim 1926 yılında tahliye edilir.

Hapiste geçen süre içerisinde, Şevket Süreyya komünist düşüncenin öngördüğü dünya ihtilaline inancını yitirmeye ve devletçi bir iktisadî görüşü ve Millî Kurtuluş Hareketi fikrini savunmaya başlar. Cezaevinde edindiği tecrübeler, karşı karşıya geldiği "Anadolu gerçeği," onun Türkiye'nin muhakkak bir inkılâba muhtaç olduğunu göstermiştir. Fakat "millî bir düzende" gerçekleşecek olan bu inkılâbın "olağanüstü değişikliğe ve kanlı bir ihtilale lüzum" bırakmadan gerçekleşebileceğine inanır artık [a.g.e.: 400-401]. Sanayileşememiş Türkiye'de sınıf tezatlarının doğmasına izin vermeden teknik ve iktisadî gelişme sağlanabileceğine inancı, düşünsel evriminde önemli bir kırılma noktasını oluşturur. Hapis deneyimi böylece, komünizm idealinden uzaklaşması ve devletçi iktisat ve millî kalkınma sözleriyle özetlenebilecek, millî ve Kemalist bir yöneliş almasına neden olur. Birinci Dünya Savaşı sonrasından itibaren zaten bir devrim peşinde koşan Şevket Süreyya için, Kemalist inkılâbın farklı sesleri kendi çatısı altında birleştirme mahiyeti cazip gelmiş ve bu yönelişi, KUTV'da Müslüman sosyalist liderler arasında bulunan Sultan Galiyev'in, Şevket Süreyya'nın düşünceleri üzerindeki etkisinin bir örneği olarak da görülmüştür [Kuyaş, 1996: 128]. Şevket Süreyya'nın komünizm yolundan kopması, düşünce olarak, millî ve milliyetçi bir çizgiye kayması anlamına gelir. Zaman içerisinde, dünya çapında gördüğü tezatların, sınıf çatışmalarından daha belirleyici olduğuna inanır. Bu değişim, Şevket Süreyya'nın Moskova'daki sosyalist fikir arkadaşlarının eleştirilerine de yol açar. Solcular tarafından *Kadro* hareketi, "faşist bir akım" olarak nitelendirilir ve Nazım Hikmet *Kadro*'cuları "neofaşist bir ideoloji yaptıkları halde," bunu reddetmekle suçlar [Göktürk, 1977: 246].

cuttur. 1930 ve 1931 yıllarında yapılan Sanayi ve Tarım Kongreleri'nde Aydemir, Tör ve Tökin önemli görevler üstlendiler. Matbuat müdürlüğü görevini üstlenen Tör aynı zamanda Türkiye'yi yurtdışında tanıtmak için çıkarılan Fransızca kitapçıkları da kaleme alanlar arasındadır. *Kadro* yazarları yurtdışında yayımlanan Rusça, Almanca, İngilizce ve Fransızca kaynaklara bürokratik görevlerinden dolayı ulaşabiliyorlardı. Aralarında bu dilleri bilenler vardı. Sovyetler Birliği'ndeki NEP ve planlı ekonomi politikalarından tutun da ABD'deki "New Deal" politikasına, Almanya'daki Nazi yönetiminin uygulamalarından Britanya'daki Sir Mosely, Fransa'daki Action Français gibi faşizan hareketlere kadar haberdardılar. Amerika, Asya ve Avrupa coğrafyası hakkında bilgileri hiç de azımsanamayacak kadar genişti. Sovyetler Birliği dağılıncaya kadar birçok insanın bilmediği Kafkas bölgesini Aydemir bizzat yaşayarak tanımıştı. 1920 Doğu Halkları Konferansı'na katılarak çeşitli gözlemlerde bulunan Aydemir, Moskova'daki eğitimi sırasında Hindistan'dan gelen öğrencilerden ayrıntı derecesine varan bilgiler edinmişti. Tökin, iktisat alanında

Kadro dergisi Ocak 1932 ve Aralık 1934 arasında yayımlanır ve Şevket Süreyya'nın Kemalist inkılâp hakkında fikirleri, burada etraflıca yapılır. 1920'lerin ortasında sosyalist fikirleri savunmuş olan İsmail Hüsrev (Tökin) vedat Nedim (Tör) ve Burhan Asaf (Belge) dergiyi çıkaranlar arasındadır. Özellikle "azınlık, fakat önder bir inkılâpçı kütleye, bir inkılâp gençliğine" yönelecek olan *Kadro* hareketi, "ideolojinin, bir fikir sistemi olarak daima dışında" kalan halka hitap etmeyi, asıl amacı olarak görmez [Aydemir, 1995: 446]. Bir başka ifadeyle, inkılâbın ideolojisi ilk başta öncü kadroya aktarılacaktır. Düşüncelerinin etkinliği nedeniyle Şevket Süreyya *Kadro* hareketinin baş ideoloğu konumundadır ve bu aşamada, komünist fikirlerinden uzaklaşmış olmasına rağmen, düşünürün tarihsel maddiyatçı yaklaşımı hâlâ benimsediğini görürüz.

Şevket Süreyya, Millî Kurtuluş Hareketi olarak da adlandırdığı Türk inkılâbının, dünya da "bütün bize benzer veya kurtuluş bekleyen ülkelerde," bir örnek olabileceğini vurgular [Aydemir, 1990: 30]. Türk inkılâbının başlıca hedeflerinden birisi, Sanayi Devrimi ile oluşmuş ve dünyadaki ülkelerin metropol ve sömürge/yarı-sömürge olarak ayrılmasına yol açmış yerleşik kapitalist düzende, Türkiye'yi yarı müstemleke konumundan kurtarıp, iktisadî alanda da bağımsızlığına kavuşturmaktır. Çünkü sanayileşmiş ülkeler lehine işleyen yerleşik düzende, Türkiye ve gelişmemiş Üçüncü Dünya ülkeleri, müstemleke veya yarı-müstemleke konumunda tutulmaktadırlar. Kapitalist ve emperyalist olan yerleşik düzenin, bir taraftan dünyadaki ülkeler arasında bir nevi kader birliği ve bağımlılık oluşmasına sebep olmuşken, bir taraftan da kendi içinde bazı tezatları içinde barındırdığından sözeder. Sanayileşmiş ülkelerde işçi sınıfı ve proleteryanın oluşması ve böylece "geleceğin sınıf kavgalarına tohum" ekilmesi, bu tezatlardan bir tanesidir. Kapitalist düzenin oluşturmuş olduğu metropol ve sömürge/yarı sömürge ayrımı ve daha da önemlisi, bu bölünmeden doğacak olan millî kurtuluş hareketleri, Şevket Süreyya'nın ortaya koyduğu tezatlardan ikincisidir. Son olarak, sömürgeci devletler arasında ortaya çı-

Türkiye'de para teorisi hakkında görüş bildirebilen nadir insanlar arasındadır. Rusya' da gelişen Narodnik hareketini ve Sosyal devrimcileri KUTV'daki eğitim programlarından öğrenmişlerdi. Tör ve Belge Almanya'da yaşanan Spartakis isyanına katılmamakla birlikte, bu isyan hakkında yeterince bilgi edinmişlerdi. Lenin'in yazdıklarını çok yakından takip etmişler, Alman tarihçi okulundan Wagner ve Sombart gibi yazarları, Oppenhaimer'i *Kadro* sayfalarında tartışacak kadar bilgiye sahiptiler. Kısacası, Kadrocular bir fikir dergisi yayımlayacak bilgi ve yetiye sahiptiler. Dönemin özgün koşulları da buna elverişliydi.

Kadro yazarları derginin ilk sayılarında İttihatçıların liberal kanadını temsil eden Cavit Bey'in savunduğu liberalizmi çürütmekle işe başladılar. Yine ilk sayılarında Ziya Gökalp'in görüşlerini irdeleyip, Gökalp'in aslında sathî bir algılayışa sahip olduğunu açık bir dille ifade ederken, *Kadro* (özellikle Türk Ocağına yakın olan Aydemir) kendisini İttihatçılardan da ayırmaya çalıştı. Yeni rejimin yeni aydınları olmalıydı ve Kadro bu işe talipti. *Kadro* çıkmadan önce Atatürk'ten zımnî izin alınmış, *Kadro*

kan ve "hammadde veya pazar kavgaları" nedeniyle "dünya harpleri"ne yol açan, çatışmalar kapitalist düzenin sebep olduğu tezatlar arasındadır [Aydemir, 1990: 90]. Türkiye örneğinde bir ilki teşkil eden Millî Kurtuluş Hareketi, Sanayi Devrimi ve kapitalizmin kurmuş olduğu bu tezatlar ve düzene karşı "kutsal bir isyan" niteliğindedir. Kendi sanayisini kurarak ve bu sanayiyi "nizam altına" alarak, teknik ve iktisadî gelişmeyi sağlamak, Millî Kurtuluş Hareketi'nin asıl hedeflerinden birisidir [a.g.e.: 95]. Türkiye ve sömürge veya yarı sömürge konumunda olan başka ülkelerin, bu durumdan kurtulmaları ancak iktisadî kurtuluşun elde edilmesiyle gerçekleşecektir [a.g.e.: 97]. Türk Millî Kurtuluş hareketi böylece, dünya kapitalist düzeninin tezatlarından kurtulmak isteyen başka millî kurtuluş hareketleri için öncü bir örnek oluşturmaktadır.

Şevket Süreyya'nın, Türkiye'nin tüm Üçüncü Dünya ülkeleri için bir örnek olduğunu savunması ve Türkiye'ye öncü bir rol biçmesi, genelde Şevket Süreyya'nın Üçüncü Dünyacı yönelişinin göstergesi olarak algılanmıştır. Bu nokta, bir taraftan Kemalist iktidarın ideolojik söyleminin tanımlanmasında ve resmî ideolojinin oluşumunda önemli yer alan Şevket Süreyya'nın, Batılılaşma gibi kilit bir noktada, siyasî iktidarın ideolojik çizgisinden ayrıştığını da göstermektedir.

Bu bağlamda, genel olarak *Kadro* hareketinin, özellikle de Şevket Süreyya'nın öne sürdüğü fikirlerin, 1960'larda Latin Amerika bağlamında ortaya çıkan ve gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler arasındaki eşitsiz ilişki ağına ışık tutan *Dependencia* (Bağımsızlık) okulu tarafından benzer bir şekilde savunulacağını belirtmekte fayda var. Gözlemlenebilen bu benzerlikler, düşünsel olarak Şevket Süreyya'nın başını çektiği *Kadro* hareketinin, *Dependencia*'nın bir öncüsü olma niteliğini taşıdığı yorumuna yol açmıştır [Özveren, 1996: 570].

Gerek CHF'nin 1931 kongresi ve Halkevlerinin kurulması gibi bu Kongre'de alınan bazı kararlar, gerekse *Kadro* dergisinin yayımlanması, tek partili Kemalist iktidarın siyasal kuvvetini pekiştirmek ve meşruiyet tabanı yaratmak amacıyla kendine bir ide-

dergisine gönderdiği telgraf ile Atatürk bunu bilahare teyit etmiştir.

Yönetimin bizzat içinde bulunmayan, rejimin önde gelen kişileri ile doğrudan karşı karşıya gelmekten özenle kaçınan, fakat bir taraftan da yönetimi etkilemeye çalışan, bir siyasî parti olmasa da, dar bir kadro ile politikada etkili olmaya gayret eden Kadrocuların, oldukça karmaşık görünse de son analizde ideolojik eğilimi nettir. Ulusçuluğu tarihi materyalizm içine yerleştirmeye çalışan, emperyalizm analizinde Lenin'den doğrudan etkilenen, pozitivist-modernizmi savunan, gelir ve kaynak dağılımı konularının burjuvazinin hegemonyasına bırakılmaması gerektiğini, aksine, burjuvazinin devlet tarafından kontrol altına alınmasını ısrarla dile getiren radikal ulusçu sol bir yaklaşımın ifadesidir. Ulusçu solun Türkiye'deki ilk köklü ve sistematik savunucusudur.

Kadro yazarları şu varsayımlar üzerine tartışma geliştirdiler: 1)Kapitalist sanayileşmiş ülkelerdeki sermaye birikimi ülke içindeki işçi sınıfının ürettiği artı değerlerden çok, kolonilerden gelmiştir. Aynı temayı Lenin'in emperyalizm analizinde görmek mümkündür. 2)Uluslararası sis-

olojik gündem yarattığının bazı göstergeleri olarak yorumlanabilir. Şevket Süreyya'nın Türk siyasî düşünce tarihinde önemli konumu, dönemin bu gibi siyasî gelişmelerinde de kendini göstermektedir. 15 Ocak 1931 tarihinde, Ankara Türk Ocağı'nda vermiş olduğu "İnkılâbın İdeolojisi" başlıklı konferans, 1930'ların ilk yarısına önemli ölçüde damgasını vuracak olan entelektüel ve ideolojik yönelişin, bir habercisi niteliğindedir. Kemalist inkılâbın tarihsel önemini ve dünya çapında yerini vurgulayan Şevket Süreyya, inkılâp heyecanının sürekli olarak yaşayabilmesi için, bir ideolojiye muhtaç olunduğunu savunmakta ve Kemalizmin bir ideoloji olduğu savını açıkça telaffuz etmektedir. Siyasî iktidarın resmî onayını kazanmakla beraber, zaman zaman kilit noktalarda farklı bir Kemalizm yorumunu öne süren Şevket Süreyya, Kemalizm tanımını kuramsallaştırarak, Kemalizmin muğlaklığının da giderilmesini en azından sağlamak istemiş ve bu nedenle de, bir sonraki aşamada siyasî iktidarın desteğini kaybetmiştir.

Kemalizm, inkılâbın ideolojisinin adıdır. Kemalist inkılâp, Birinci Dünya Savaşı'nın akabinde girişilmiş olan Millî Mücadele ve millî Kurtuluş Hareketi ile başlamış ve Türkiye'nin siyasî kurtuluşunu sağlamıştır. İnkılâbın ihtilal safhasını oluşturan bu siyasî mücadele döneminden sonra, inkılâp gerek iktisadî-teknik, gerekse kültürel ve siyasî-ideolojik cephelerde devam etmiştir. İnkılâbın ideolojisini, Kemalizmin tanımını, yazmak, Şevket Süreyya'ya göre İnkılâp heyecanının yaşayabilmesi için gereklidir. Bu heyecan, ilk başta öncü ve azlık kadro arasında yaratılıp, yaşatılacaktır. Ve bu kadro içerisinde, siyasî liderler grubunun yanı sıra, aydınlar ve düşünürlerin de belirleyici bir rolü vardır. İnkılâbın savunusunu yapacak olanlar, ilk başta bu azlık ve öncü gruptur ve ancak savunulan ilke ve ülküler hakkında, tüm halk bazında, bir birliğin oluştuğu anda, inkılâbın nihayete erdiğinden söz etmek mümkündür.

Şevket Süreyya'nın ideoloji arayışı, CHF içinde "yeni bir cereyan" ve fikir ayrılığının oluştuğu yorumuna yol açarak siyasî iktidar çevresinde bazı tepkilere neden olmakla birlikte, inkı-

tem, sanayileşmiş ve sanayileşmemiş ülkeler arasındaki çatışmaya dönüşmektedir. Burada, *Kadro* ile Sultan Galiyevci tartışmalar arasında paralellik mevcuttur. 3)Lenin'e göre emperyalistler ile sömürge ülkeler arasındaki çatışma ve emperyalistler arası rekabet, emperyalizmi tasfiye ederek sosyalizmin başarısına yol açacaktır. *Kadro*'ya göre ise emperyalistler arası çatışmaya ek olarak belirleyici bir çatışma da sanayileşmiş ülkelerle sanayileşmemiş ülkeler arasında yaşanandır. Türkiye gibi ülkelerde zemin olmadığı için sosyalizmin kurulmasının imkânsızlığını ileri süren *Kadro*, Türkiye'nin sosyalizm dışı fakat kapitalist olmayan üçüncü bir yol bulması gerektiğini ileri sürmektedir. Görüldüğü gibi Lenin'in yaptığı tartışmadan yola çıkmakla birlikte, *Kadro* sonuçta sosyalizmi değil, ulusal solcu bir çözüm yolu önermektedir. *Kadro*'ya göre Atatürk önderliğindeki Ulusal Kurtuluş Hareketi, var olan uluslararası sistemi dağıtmaya yönelik önemli bir adımdır. *Kadro* kapitalist-emperyalist uluslararası sistemin yıkılması, bunun yerine iktisadî olarak bütünleşmiş ulusal birimlerin kurulması gerektiğini savunur.

Birçok araştırmacının iddia ettiğinin

lâbın ideolojisini yazmanın gerekli olduğu görüşü, 1930'ların ilk yıllarında siyasî iktidar tarafından benimsenir. Bu kabul, CHF'nin III. Parti Kongresi'nde Kemalist ideolojinin belirginleşmesine yol açan bazı adımların atılmasında etkili olduğu savına da güç katmaktadır [Kuyaş, 1996: 195]. Resmî ideolojik söylemin somutlaştırılmasında böylece, 1930'ların başından itibaren Şevket Süreyya'nın belirleyici bir rolü olmuş olduğunu söyleyebiliriz.

Şevket Süreyya'nın Kemalist inkılâbın ateşli bir savunucusu olması ve başarıya ulaşacağına inancı, eserlerinde, göze çarpan en belirgin kişisel nitelikleri arasındadır. Suyu arayan Şevket Süreyya'nın idealizmi, Turancı düşünceden Kemalizme vardığı düşünsel yolunda, sürekli varolan bir özelliği olarak belirmektedir. Hayranı olması nedeniyle soyadı olarak seçtiği ve Müfide Ferit'in "Aydemir" adlı romanında yarattığı "hayal kahramanı" da zaten, düşünürün kendi sözleriyle "maddi silahları reddeden," sadece kendi imanına güvenen "bir ülkü ve gönül adamı"dır. Böylece, roman kahramanı Aydemir ile müsemahalık emelini güden Şevket Süreyya'nın bu soyadını seçmesi, idealizminin ve hararetinin bir başka dışavurumu olarak algılanabilir [Aydemir, 1995: 127 ve 115].

Şevket Süreyya'nın, inkılâba olan inancının ve bu inanca güç katmış olan idealizminin biraz sönmüş olduğuna 1968 yılında, *İnkılâp ve Kadro*'nun ikinci baskısında, tanık oluruz. Burada Şevket Süreyya, yıllar öncesinde öncü ve elitist kadroya biçmiş olduğu önemli vazifenin, aydınlar tarafından yerine getirilmemiş olduğunu dile getirir ve inkılâbın tamamlanmamış olduğunu söyler [Aydemir, 1990: 13 ve 24]. Çünkü yıllar önce, Millî Kurtuluş Hareketi'nin ana hedeflerinden birisi olan, "imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir millet" olma sözlerinde ifade bulan idealin, gerçekleşmediğinden sözeder [a.g.e.: 18-19]. Aradan geçmiş olan zaman diliminde, 1928-1951 yılları arasında, Şevket Süreyya Ankara Belediyesi iktisat müdürlüğü ve iktisat vekaleti sanayi tetkik heyeti başkanlığı gibi yüksek mevkilerde memurluk yapmıştır. 1951 yılında görevinden alın-

aksine, *Kadro* yazarları Türkiye'de sınıfların olmadığını söylemezler. *Kadro* Türkiye'de kapitalizm öncesi sınıfların varlığını ampirik araştırmalarla destekleyerek göstermektedir. Şöyle ki; Tökin şu sınıfları tespit etmektedir: Derebeyleri ve toprak ağaları, köylü müteşebbisler, küçük mülkiyet sahibi müstahsiller, ortakçılar ve marabacılar, köy amelesi, topraksız köylüler ve toprak köleleri. Kapitalizm öncesi sınıfların nasıl tasfiye edileceği ve kapitalist ilişkilerin kurulmasının nasıl önleneceği *Kadro*'nun öncelikli sorunsalları arasındadır.

Dönemin birçok aydınının ileri sürdüğünün aksine, *Kadro*'da 1929 Dünya Ekonomik Buhranı'nın Türkiye gibi henüz sanayileşmemiş ülkeler için iyi bir fırsat yarattığı görüşü dile getirilmektedir. Kadroculara göre, bu kriz sonucu sanayileşmiş ülkeler ellerindeki fabrikaları ucuz fiyatlara satmaktadırlar ve Türkiye bu fırsatı değerlendirerek sanayileşme hamlesi yapmalıdır. Bu noktada, Kadrocular 1960'lı yıllardaki "Bağımlılık Okulu'nun" ileri sürdüğü tezleri otuz yıl öncesinden dile getirmişlerdir. *Kadro* gibi Bağımlılık Okulu da dünya ekonomik buhranlarının az geliş-

ması ve emekliye ayrılması, Şevket Süreyya'nın kendi sözleriyle, onun "toprağa dönüş"ünü ifade eder. Önündeki yıllarını çiftliğinde, toprak ile bir "köle-efendi" ilişkisi içerisinde bütünleşerek, geçirir.

Aydemir'in *Suyu Arayan Adam* başlıklı otobiyografisi, 1959 yılında yayımlanır. *Kadro* dergisinin gündeme getirdiği birçok tartışmaya benzediği savunulan ve hatta, hakkında bu derginin devamı niteliğinde olduğu da söylenen *Yön* dergisine, Aydemir 1961 yılı itibariyle yazılarıyla katkıda bulunur. Atatürk'ün hayatını anlatan *Tek Adam* (Üç Cilt, 1963), İsmet İnönü üzerine yazdığı *İkinci Adam* (Üç Cilt, 1966), Adnan Menderes ve Demokrat Parti hakkındaki *Menderes'in Dramı* (1969) ve Enver Paşa'yı konu edinen *Orta-Asya'dan Makedonya'ya Enver Paşa* (Üç Cilt, 1970), Aydemir'in önemli eserleri arasındadır.

Özellikle Tek Parti döneminin siyasî iktidar çevresindeki konumu ve 1930'lar itibariyle başlayan ideoloji arayışı içerisinde etkin ve yönlendirici rolü nedeniyle Şevket Süreyya Aydemir'in, Türkiye'nin siyasî düşünce tarihinde belirleyici ve önemli bir entelektüel olarak yer aldığı açıkdır. Çeşitli dergi ve gazetelerde çıkan yazıları ve kitaplarının yanı sıra, Şevket Süreyya'nın düşünsel evrimi, İmparatorluğun çöküşünden Cumhuriyet'in kuruluşuna giden yolda, önemli bazı açıklayıcı ögeleri kapsar. Çocukluğundaki imparatorluk hayalinden, Orta Asya ve Turancılığa yönelişi, Sosyalist fikirleri savunmasından, Kemalist inkılâbın ve Kemalizmin en önde gelen savunucularından olması, düşünsel serüvenini özetlemenin yanı sıra, Şevket Süreyya'nın kapsadığı çeşitliliği ortaya koyan ve siyasî düşünür olarak önemini altını çizen, özellikleridir.

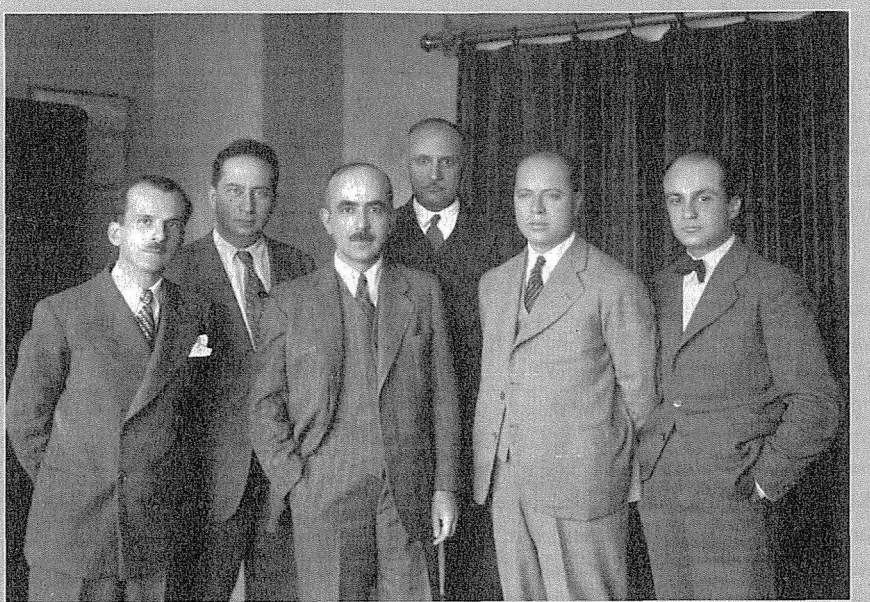
Bütün bu anlatı ve yorumlar doğrultusunda, Şevket Süreyya Aydemir'in, yaşadığı dönemin etkisi altında kalmış, ancak döneminin koşullarını ve gelişimini belirlemek ve yönlendirici olmak gibi bir emeli de belli ki kendi arayışının bir parçası haline getirmiş, değişime açık olmakla birlikte, savunduğu ülküye tümden bağlı ve ateşli bir idealist olduğunu ve Türkiye'nin siyasî düşünce tarihinde, kilit bir isim olarak belirdiğini söylemek mümkündür.

miş ülkeler için sanayileşme fırsatları yarattığını ileri sürmektedir.

Kadroculara göre gelişme stratejisi şu esaslara dayanmalıdır: Sanayileşme devlet eliyle gerçekleştirilmelidir. Aynı tema dönemin 'iktisadî devletçilik' tezini savunan Ahmet Hamdi Başar ve 'ılımlı devletçilik' görüşünü dile getiren Başbakan İnönü tarafından da savunulmaktadır. *Kadro* ile diğer ikisi arasındaki temel fark ideolojiktir. İnönü ideolojik motiflerle değil, pragmatik nedenlerle devletçiliği savunmaktadır. Başar ise kapitalizme karşı olduğundan değil, kapitalizmin Türkiye'de henüz kurulamayacağına inandığı için devletin sanayileşmede bizzat yatırımcı olarak yer alması gerektiğini savunmaktadır. *Kadro* ise Marksist geleneğin öne sürdüğü ekonomi-politika bağlantısını göz önüne alarak, ekonomik gücü kim elinde tutarsa politik gelişmelere de o yön verir noktasından hareket ederek, özel sektörün sanayileşmede etkilerinin azaltılması ve özel sektörün doğrudan devlet tarafından kontrol edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Zira sanayileşme hamlesi yapacak nitelikte özel sektör de yoktur. *Kadro* özel sektörün yatırımda bulunmasına karşı değildir. *Kad-*

ro'ya göre özel mülkiyet ve özel sektör olmalıdır, fakat bunların politik gücünün devletin politik gücünü etkilemesine ve onu kendi lehine çevirecek boyuta gelmesine müsaade edilmemelidir. *Kadro* özel sektörün siyaseten güçlenmesine ideolojik olarak karşıdır. Özel sektör devletin belirlediği alanlarda ve devletin denetiminde yatırım yapmalıdır. Bundan fazlası özel sektörün siyasal taleplerde bulunmasına yol açacaktır. Ahmet Ağaoğlu ile *Kadro* yazarlarının tartışmaları bu noktada odaklaşır. Ağaoğlu da kendi ifadesiyle devletçiliğe karşı değildir. Kemalizmi ve devletçiliği bizzat kendisinin de savunduğunu yazan Ağaoğlu, *Kadro*'dan farklı olarak devletin, özel sektörü teşvikler yoluyla desteklemesi gerektiğini savunmaktadır. Ağaoğlu'nun savunduğu liberalizm, özel sektörün devlet eliyle geliştirilmesi temeline dayanmaktadır. Dönemin aydınları arasında Ağaoğlu, Başar ve *Kadro* karşılaştırıldığında şu noktalar ortaya çıkmaktadır: hepsi burjuvazinin güçsüzlüğünün farkında ve devletin ekonomiye müdahale etmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Kendilerini sırasıyla 'liberal', 'iktisadî devletçi' ve 'ulusal kurtuluş hareketi devletçiliği' olarak tanımlarken ideolojik tercihlerini de yapmakta ve üç ayrı gelişme stratejisi önermektedirler. Ağaoğlu kapitalizmin kurulabileceğini, Başar ise şimdilik kapitalizmin kurulmasının mümkün olmadığını, ancak zaman içinde devletin iktisadî alandan çekilerek yalnızca siyasal otoriteyi elinde tutan bir kurum haline gelmesi gerektiğini ve uzun vadede kapitalizmi tercih ettiğini belirtmektedir. *Kadro* ise kapitalizmi sömürü düzeni olduğu, sınıflararası eşitsizliğe yol açtığı ve emperyalizmin temel taşı olduğunu belirterek, kapitalizme ideolojik anlamda karşı çıkmaktadır.

Türkiye'de sosyalizmin kurulması için altyapı bulunmadığını, sosyalizmin sanayileşmiş ülke işçi sınıfları ile sanayileşmemiş ülkelerdeki işçi sınıfları arasındaki niteliksel farklılıkları gideremeyeceğini; çünkü sanayileşmiş ülkelerin işçi sınıflarının kazanılmış hak olarak elde ettiklerinden vazgeçmeyeceklerini belirten *Kadro*, sosyalizm ile kapitalizm arasında üçüncü bir yol önerisinde bulunmaya çalışmıştır. *Kadro*'ya göre üçüncü yol'un oluşturulması için: 1) Devletin sanayileşmede öncülük etmesi gerekmekte ve bunu hiç bir zaman burjuvaziye devretmemelidir. 2) Devlet dış ticareti kendi tekeline almalıdır: İthalat ve ihracat yapan özel girişimciler kontrol edilmelidir. Bu konuda *Kadro*, hükümetin uyguladığı dış ticaret politikasını desteklemekte, hatta daha ileri giderek, dış ticaret ofisleri kurulması ve özel sektör ancak bu ofisler aracılığıyla ve devletin belirlediği mallarda ithalat yapmalıdır. Aksi halde özel sektör ağırlıklı olarak çok kâr edeceği lüks tüketim malı ithal edecektir. 3) Sömürgeci bir politika uygulama imkânının olmadığını, bunun ideolojik olarak yanlış olduğunu belirten *Kadro*, sermaye birikiminin gerçekleştirilmesi için iç kaynaklara yönelinmesi gerektiğini belirtir. *Kadro*'ya göre devlet, kaynak dağılımı ve gelir dağılımına doğrudan müdahale edebildiği sürece, sermaye birikimini hızlandırabilir. Daha ileri giderek, verginin tamamen kaldırılabileceğini iddia etmektedir: Devlet, üretim ve tüketimin planlanmasında siyasî ve iktisadî gücü elinde tutuğu sürece vergi toplamaya gerek kalmayacağını belirtir. 160 milyon civarında olan devlet bütçesinin 500 milyona çıkarılmasını öneren *Kadro*, basılan paranın hepsinin yatırıma dönüştüğü durumda enflasyona yol açmayacağını ileri sürmektedir. Malî politikada yapılacak köklü değişikliklerle, kaynak ve gelir dağılımına yapılacak anlamlı müdahalelerle hem israftan kaçınmanın mümkün olacağını hem de kamu bütçesine kaynak yaratılacağını belirtmektedir. 4) Yabancı sermaye akışının Asya'dan Pasifik'e kaydığını belirten *Kadro* dışardan kredi gelmesi konusunda fazla umutlu değildir. Mümkün olduğu takdirde ise, Sovyetler Birliği ile yapılan anlaşma örneğinde



Taner Timur'a göre: "Kadrocular, devlet müdahaleciliğini ve devlet kapitalizmini ekonomiye egemen kılmak ümidiyle Atatürk'e hizmetlerini sunan, orta sınıf kökenli küçük bir 'kadro'durlar. Sorunları idealist düzeyde ve sınıf kavgasının dışında ele aldıkları için, pek küçümsedikleri sınıf kavgası sonucunda tasfiye olmuşlardır."

olduğu gibi, dış borçların mamul Türk malı ile ödenmesi uygulamasının prensip haline getirilmesini savunmaktadır. 5) *Kadro*'ya göre, yalnızca sanayi planı yapmak yetmez. Tarım planı da yapılmalıdır. *Kadro* toprak reformundan iki sonuç almayı ummaktadır: a) Kendi tüketimi için üretim yapan köy ekonomisinin hakim olduğu kırsal alan ulusal ekonomiye katılacaktır. b) Feodal ilişkilerin hakim olduğu toprak ağalığı, aşiret ve tarikat şeyhliği tasfiye edilecektir. *Kadro*'ya göre bu feodal yapı modernleşme ve sanayileşmede ciddi bir engeldir. *Kadro*, toprak reformu sayesinde yan ürün olarak, Kürt probleminin de çözüleceğini ileri sürmektedir: Osmanlı Devleti'nden beri Güneydoğu bölgesi Kürt aşiret reislerinin egemenliğine bırakılmış ve uluslaşma sürecinde önemli bir engeldir. *Kadro*'ya göre, toprak reformu kaçınılmaz bir gereksinimdir.

Kadro'yu diğer aydınlardan ayıran en önemli özellik devletin rolü üzerine yaptıkları tartışmadır. Bu konu, araştırmacıların çoğu tarafından göz ardı edilen, fakat *Kadro*'nun analiz edilmesinde kanımca anahtar durumundadır. Kadrocular net olarak şunları söylemektedirler: Kapitalizm öncesi feodal toplumlarda devlet toprak sahiplerinin, kapitalist toplumlarda ise burjuvazinin temsilcisidir. Türkiye ise henüz kapitalist sistemin kurulmadığı ancak feodal ilişkilerinde belirleyici olmadığı bir dönemdedir. *Kadro*'ya göre Kurtuluş Savaşı'nı yürüten ekip belirli bir sınıfın temsilcisi değildir. Bu durum devletin dönüştürülmesi için iyi bir fırsat yaratmaktadır. Türkiye'de devletin belirli bir sınıfı temsil eden bir organ haline gelmesi önlenmeli ve bütün ulusu temsil eden bir yapıya dönüştürülmelidir. Bu dönüşüm, ekonomik ve siyasal gücün devlet elinde toplanması, özel sektörün devlet tarafından kontrol altında tutulması ve bunları

gerçekleştirecek bilgiyle yüklenmiş aydın bir kadronun iş başında olması ile sağlanabilir. *Kadro*'ya göre, ulusal lider Atatürk, bu hareketi başlatmış ve *Kadro* dergisi de bunun ideolojisini üretmeye çalışmaktadır. Kadrocular yönetimin dışında kalmaya çalışmakla birlikte, aynı zamanda siyasal taleplerini de dile getirmişlerdir. *Kadro*'da sıkça bahsedilen bilgiyle yüklenmiş bilinçli azınlık, aslında Kadrocuların kendilerine denk düşmektedir.

Kadro kendisine bu misyonu yüklediği, örtülü de olsa vurguladığı ölçüde tepki toplamaya da başlamıştır. Tepkiler çok yönlüdür. Kadrocuların önerdiği gelişme stratejisinden rahatsız olan ve giderek güçlenme eğilimine giren CHP içindeki İş Bankası grubu tepkilerini dönemin İş Bankası müdürü Siirt Milletvekili Mahmut Soydan aracılığı ile dile getirmiştir. Soydan, *Kadro*'yu açık bir dille komünist olmakla ve Komintern propagandası yapmakla suçlar. CHP içindeki İnönü grubu da *Kadro*'dan rahatsız olmaya başlamıştır. Hatta Başbakan İnönü bizzat *Kadro*'ya bir makale gönderir. Bu yazıda İnönü kendisini yalnızca Celâl Bayar'dan ayırmaz, aynı ölçüde Kadrocular'dan da farklı düşündüğünü gösterir. İnönü grubunda oldukça etkili olan Recep Peker *Kadro*'ya açıktan cephe alır ve "eğer gerekiyorsa CHP'ye ideolojiyi biz üretiriz" der. Sonuç; derginin imtiyaz sahibi Karaosmanoğlu Tiran'a elçi tayin edilir ve *Kadro* "kendi isteğiyle" yayımına son verir.

Kadro dergisinin kapatılışı üzerine çeşitli yorumlar yapılmıştır. *Kadro*'nun kapatılış öyküsü genellikle Bayar-İş Bankası grubu ve Recep Peker'in *Kadro*'ya karşı gösterdikleri tepkilerle açıklanmaktadır. Bu doğru bir tespittir, fakat eksiktir. *Kadro*'nun kapanışının bir nedeni de *Kadro*'nun kendine ait güç dayanaklarının çok sınırlı olmasıdır. Okuyucu kitlesi bürokratik aydınlardan ibaretti. Rejim kendi kurumlarını ürettiği ölçüde, özellikle 1933 yılından itibaren CHP'nin dergisi olan *Ülkü* dergisinin yayına çıkmasıyla birlikte, *Kadro* dergisine ihtiyaç azalmıştı. CHP 1933 yılında bir sanayi planı hazırlamış ve uygulamaya başlamıştı. *Kadro* bu planı eksik bulmakta, CHP'yi daha radikal adımlar atmaya teşvik etmekteydi. Bu durum CHP içinde giderek güçlenen Bayar grubunun tepkisini çekmişti. *Kadro*'nun önerdiği gelişme stratejisinde özel sektörün siyasal ve ekonomik anlamda etkinlik gösterebilmesi zor olacaktı. Toprak reformu konusunda *Kadro*'nun önerisi CHP tarafından radikal bulunmuştur. Toprak reformu konusunda CHP ile Kadro arasında ciddi bir farklılık vardır. Toprak reformu CHP'nin öncelikli hedefleri arasında değildi. 1945 yılına kadar CHP toprak reformu tasarısı sunmamıştır. *Kadro* ise toprak reformu konusunda oldukça ısrarlıdır. 1934 yılı sonuna gelindiğinde artık iktidar ile *Kadro* arasında yollar iyice ayrılmıştır. *Kadro*, CHP yönetimiyle karşı karşıya gelmeyi göze alabilecek dayanaklardan yoksun olduğu için derginin kapatılmasını sessizce kabullenmiştir.

Kadro, devleti toplumun üzerinde, toplumsal sınıflardan bağımsız hareket edebilen, siyasî ve iktisadî özerkliği olan bir yapıya dönüştürmek gibi çok karmaşık ve zor bir iddia ile yola çıkarak, Türk devrimine ideoloji üretmeye çalışmıştır. *Kadro*'nun temel açmazı tam da burada yatmaktadır. Devlet, toplumun üzerinde, siyasî ve iktisadî özerkliği olan bir kurum değildir. Demokrasi ve demokratikleşmenin yadsındığı bir dünya ikliminde, *Kadro*'nun otoriteryan özelliği döneme aykırı düşmemektedir. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde, solun kalkınmacı söylemleriyle ulusçuluğu birleştirmeye çalışan *Kadro*, gelişme stratejisi önerisiyle kapitalizme ve sosyalizme alternatif üçüncü bir yol üretmemiş, kapitalizm içinde değerlendirilebilecek bir seçenektir. Türkiye siyasal düşünce tarihi içinde *Kadro*, eklektik ulusçu sol düşüncenin ilk köklü savunucusudur. ❐

Bir 20. Yüzyıl Akımı: "Sol Kemalizm"

FARUK ALPKAYA

"Sol Kemalizm" her şeyden önce bir siyasal akımdır. Bu siyasal akım, 1930'lardan 2000'lere uzanan tarihinde genellikle bir yayın organı çevresinde toplanan aydın çevresinden öteye gidememiş; hiçbir zaman siyasal bir örgüte sahip olamamıştır. Buna rağmen, sol Kemalizm bir ideoloji olarak Türkiye'nin düşünsel ve siyasal hayatını derinden etkilemeyi başarabilmiştir. Bu ideolojiyi savunan aydınların ve yayın organlarının gerek egemen siyasal akımlar ve örgütler, gerekse muhalif siyasal akımlar ve örgütler üzerinde böylesine güçlü bir etki yapabilmesinin dünya sisteminden ve Türkiye'nin özgül koşullarından kaynaklanan nedenleri olsa gerektir. Bu nedenleri yapısal nedenler ve çevrimsel (konjonktürel) nedenler olarak ayırıp inceleyebiliriz, ama bunu yapmadan önce sol Kemalizmin olgusal serüvenine bakmak gerekir.[1]

SOL KEMALİZMİN OLGUSAL TARİHİ

"Sol Kemalizm" adı her ne kadar 1980'lerden sonra yaygın olarak kullanılmaya başlanmışsa da, bu siyasal akımın ilk örneği *Kadro* dergisidir. *Kadro*, Türkiye Komünist Partisi'nin eski yöneticileri olan Şevket Süreyya Aydemir ve Vedat Nedim Tör, Moskova'da yüksek öğrenim gören İsmail Hüsrev Tökin, *Aydınlık* dergisinde yazılar yazan Burhan Asaf Belge gibi sosyalist kökenli kişiler ile daha başından itibaren Kemalist hareketi destekleyen Yakup Kadri Karaosmanoğlu tarafından 1932 başında yayımlanmaya başlamıştır. Çıkışında dönemin Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk ile Başbakanı İsmet İnönü tarafından desteklenen dergi, amacını sürmekte olan inkılâbın zaten içerdiği "fikir ve prensip unsurlarını, (...) inkılâbın seyri içinde ve onun icaplarına uygun bir şekilde izah işi" olarak tanımlamıştır. Tarihsel materyalizmi bir yöntem olarak benimseyen *Kadro* yazarlarına göre, Türkiye'nin temel çelişkisi ulusal çelişki, yani emperyalizm ile ulus arasındaki çelişkidir. Ulusal Kurtuluş Savaşı ile ulusal çelişkinin ihtilal aşaması gerçekleştirilerek ulusal birlik sağlanmıştır, artık yapılması gereken iktisadî bağımsızlığı ve sanayileşmeyi sağlayarak inkılâbı tamamlamaktır. Ülkedeki iç çelişki, yani sınıfsal çelişki ise ortaçağ kalıntısı derebeyleri ile köylülük arasındadır. Sanayi gelişmediği için modern sınıflar yeterince oluşmamıştır, dolayısıyla burjuvazi ile proletarya arasında sınıfsal bir çatışma yoktur. Bu koşullarda gerek ulusal çelişkinin çözülmesinde, gerekse derebeyliğin tasfiye edilmesinde ve yeni bir sınıf çatışmasının önlenmesinde tek araç devlettir. Devlet

planlı bir sanayileşmeyi sağlayarak inkılâbı tamamlayacak tek unsurdur. Bunun için 'Şef'e ve inkılâp bilincine sahip kadrolara büyük bir rol düşmektedir. *Kadro* dergisi yazarları ise, inkılâbın ideolojisini yaratacak ve onu genç kuşaklara aktaracak inkılâpçı kadrolardır.

Kadro dergisinin sosyalist kökenli yazarları inkılâbın ideolojisini oluşturmaya çalışırken, aslında daha TKP içindeyken savundukları bazı görüşleri, mevcut rejim ile uyum içinde yeniden yorumlamışlardır. Kadrocular, 1929 bunalımı sonucu dünya kapitalist sisteminin krize girdiği bir dönemde planlama ve kolektifleştirme politikaları uygulayarak yüksek büyüme oranları yakalayan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin sanayileşme deneyimi ile Türkiye'nin özgül koşullarını birleştiren bir siyasî çizgiyi Cumhuriyet Halk Partisi'ne benimsetmeye çalışmışlardır. *Kadro* dergisi yazarları, o günlerde yaygın olarak tartışılan 'Devletçilik'i kapitalizm ile sosyalizm dışında üçüncü bir *iktisadî sistem* olarak yorumlamış ve sunmuşlardır. CHP ise, Kadroların bu devletçilik yorumu yerine, Atatürk'ün de araya girmesiyle Celâl Bayar'ın İktisat Vekili olması sonucu, devletçiliği koşulların zorunlu kıldığı bir *iktisat politikası* olarak benimsemiştir. CHP liderliğinin desteğini çekmesi sonucu etkinliğini giderek kaybeden dergi, gerek satışlarının düşmesi, gerekse CHP üyelerinin tepkileri sonucu Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Tiran Büyükelçiliği'ne atanmasıyla 1934 sonunda fiilen kapatılmıştır.

Sol Kemalizmin ikinci yorumu 1961 yılı sonunda yayın hayatına atılan *Yön* dergisi çevresinde toplanan aydınlar tarafından yapılmıştır. Kalabalık bir aydın grubunun imzaladığı bir bildiri ile yayın hayatına atılan *Yön* dergisinin düşünsel oluşumunda Doğan Avcıoğlu ve İlhan Selçuk başı çekmiş, Mümtaz Soysal, Cemal Reşit Eyüboğlu ve Hamdi Avcıoğlu ise derginin yayın sürecinde etkin olmuşlardır. Derginin ilk sayısında yer alan 'Yön Bildirisi'ne göre, Atatürk'ün koyduğu çağdaş uygarlık düzeyine çıkmak için yapılması gerekenler şunlardır: 1. "iktisadî alanda hızlı kalkınmak", 2. "öğretmen, yazar, sendikacı, müteşebbis ve idareci gibi kimselerin *belli bir kalkınma felsefesi* (abç) ... üzerinde anlaşmaya varmaları", 3. "yeni bir devletçilik anlayışı", 4. "şuurlu devlet müdahalesi", yani vergi, planlama, kooperatifleşme ve sosyal adalet. Bu dört başlık ile önerilen şey, seçkinlerin devletçiliği temel alan bir kalkınma stratejisi üzerinde anlaşmalarıdır

Yön hareketi, *Kadro* ile karşılaştırıldığında 1930'ların Tek Parti koşullarında oluşturulan bir ideolojinin çok partili hayat koşullarında yeniden yorumlanması olarak değerlendirilebilir. Koşullardaki bu değişiklik *Yön*'ün gerek düşünsel platformuna, gerekse yayın çizgisine yansımıştır. *Kadro* sınıf mücadelesi karşıtı ve daha birörnek bir yayın çizgisi izlerken, *Yön* sınıf mücadelesini yadsımayan, tam aksine olumlayan ve sosyalist solun çeşitli yorumlarına açık bir yayın çizgisini yeğlemiştir. 1960'ların başında Kemalizmin sol bir yorumunu yaparak yola çıkan *Yön* dergisi, 1967'de kapanırken sosyalizmin milliyetçi bir yorumuna varmış, dolayısıyla çizgisini daha da sola çekmiştir. İki dergi arasındaki bir başka fark da, *Kadro*'nun 'Şef'e seslenmesi, *Yön*'ün ise olabildiğince geniş bir seçkin tabakasının mutabakatını aramasıdır.

Doğan Avcıoğlu, 1968 sonunda *Türkiye'nin Düzeni* adlı kitabını yayımlamış ve bu kitap bir yıl içinde dört baskı yaparak geniş bir okur kitlesine ulaşmıştır. Türkiye'nin Tanzimat ile başlayan Batılılaşma/çağcıllaşma sürecini bir yarı sömürgeleşme süreci olarak yorumlayan Avcıoğlu, bu görüşüyle düşünce dünyasını derinden etkilemeyi başarmıştır. Doğan Avcıoğlu, 1969'da *Yön*'e göre daha dar bir kadroyla *Devrim* dergisini çıkarmaya

"Anayasa, toplumun niteliklerinden doğan aksaklıkları, ölçüsüzlükleri giderebilir ve herşeye çare bulabilir mi? 27 Mayıs'tan sonraki hava içinde, anayasayı değiştirmekle herşeye çare bulunabileceği sanılmıştır.(...) Köklü reformları, klasik haklarla ve bu arada mülkiyet anlayışıyla çatışmadan başarabilmemize imkân yok." (Mümtaz Soysal, Yön, *1962)*

başlamıştır. İlhami Soysal ve İlhan Selçuk'un da yazılarını yayımlayan bu dergi çevresinde toplanan aydınlar, milliyetçilik, devletçilik ve sosyalizm bileşiminden oluşan bir ideoloji ile 'zinde güçler'e dayanarak bir darbe sonucu iktidarı ele geçirmeye çalışmış, ancak başarılı olamamıştır. 12 Mart Muhtırası ve ertesinden gelen baskı dönemi *Yön* çizgisinin başta gelen savunucularının yargılanması ve bu çevrenin dağıtılması ile sonuçlanmıştır.

Sol Kemalizm, 12 Mart'tan sonra bir dergi çevresinde toplanan aydınların ortak bir hareketi olmaktan çıkmış, daha çok *Cumhuriyet* gazetesinde köşe yazarlığı yapan ya da bu gazetede yazıları yayımlanan tek tek aydınların savunduğu bir ideoloji haline dönüşmüştür. 12 Eylül darbesinden sonra bir yandan Atatürkçülük'ün, diğer yandan 'Türk-İslâm Sentezi'nin sola karşı bir ideoloji olarak topluma dayatılması sol Kemalist aydınların kendilerini yeniden tanımlamalarına yol açmıştır. İlhan Selçuk, Uğur Mumcu, Mümtaz Soysal, Sina Akşin gibi aydınlar 12 Eylül'de sunulan ideolojiyi 'dondurulmuş Atatürkçülük' olarak değerlendirmişler ve buna karşı Kemalizmi yeniden yorumlamışlardır. Bu dönemde, sol Kemalizm, felsefi olarak Aydınlanma felsefesini benimseyen, ideolojik olarak 'Altı Ok'u savunan, kalkınma modeli olarak da bütünsel kalkınmayı seçen bir siyasal akım olarak sunulmuştur. 1990'larda, güncel siyasal gelişmelerin sonucu yapılan bu yorumla, CHP'nin 'Altı Ok'u çok partililik olarak demokrasiye karşı *Cumhuriyetçilik;* küreselleşmeye, Avrupa Birliği'ne ve Kürt hareketine karşı *Ulusçuluk*; 'siyasal İslâm'a karşı *Laiklik*; 'köşe dönmeciliğe' karşı *Halkçılık*; 'serbest pi-

yasa'ya karşı *Devletçilik* ve dondurulmuş Atatürkçülüğe karşı *Devrimcilik* biçimini almıştır.

Sol Kemalizmin bir siyasal akım olduğunu, ancak hiçbir zaman siyasal bir örgüte sahip olmadığını başta belirtmiştik. Bu siyasal akım ilk ortaya çıktığında CHP yönetimini, daha doğrusu Mustafa Kemal Atatürk'ü 'hedef kitle' olarak seçmişti. *Yön* ile birlikte hedef kitle toplumun seçkinleri olarak genişlemiş ve *Devrim* dergisi çevresindeki sol Kemalistler bir askerî darbe örgütlemeye çalışmışlardı. Hedef kitlenin genişlemesi ve düşünceden eyleme yöneliş, 2000'li yılların başında yeni bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Başını Mümtaz Soysal ve Sina Akşin'in çektiği bir grup sol Kemalist, 22 Mayıs 2001 tarihli "Yeni Bir Oluşum İçin Sunuş" başlıklı bir bildiri ile Bağımsız *Cumhuriyet Hareketi* olarak adlandırılan bir siyasî hareket başlatmışlardır. Bu girişim bir parti olarak örgütlenmeyi hedeflemekte ve bu siyasal akım tarihinde ilk kez bağımsız bir siyasal örgüte kavuşmaya çalışırken hedef kitlesini de bütün toplum olarak genişletmektedir. Bu bildiride sol Kemalizmin siyasal tezlerinin hemen hepsi güncel siyasal gelişmelerin ışığında, ancak geçmişteki örneklerden farklı olarak savunmacı bir anlayışla yeniden yorumlanmaktadır. Bu noktada, sol Kemalizmin, geçmişinden gelen 'sınıflarüstü' ve 'tepeden inmeci' yaklaşımıyla çok partili hayat içinde 'ikna edici' bir siyasal örgüte dönüşebilmesi, bu dönüşümün gerçekleşmesi durumunda ise ideolojik etkinliğini sürdürebilmesi kuşkulu görünmektedir. Sol Kemalizm, örgütsel bir yapıya sahip siyasal bir harekete dönüştükçe ideolojik etkinliğini kaybedeceğe benzemektedir; ancak unutulmamalıdır ki, bu akım 20. yüzyıl boyunca hemen her kırılma anında yeni bir biçimde ortaya çıkmayı başarabilmiştir. Bu durumun dünya sisteminden ve Türkiye'nin tarihsel yapısından kaynaklanan nedenleri olsa gerektir.

SOL KEMALİZMİN YAPISAL KÖKENLERİ

18. yüzyılın son çeyreğinde yaşanan 'çifte devrim', Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi, kapitalist dünya sisteminin temel eğilimlerini belirginleştirmiş ve yaşadığımız dünyanın temel parametrelerini yerleştirmiştir: Yerküreyi kapsayan bir dünya ekonomisi ile ulus-devletlerden oluşan bir devletlerarası sistem. Fransız Devrimi, aynı zamanda, kapitalizme özgü yapılar olan dünyayı kavramaya yönelik ideolojiler ile dünyayı değiştirmeyi amaçlayan kurumsallaşmış siyasal hareketleri de doğurmuştur. Böylece, dünyanın akıl ve irade ile değiştirilebileceği, bu değişimi gerçekleştirmenin temel aracının ise devlet olduğu anlayışı genel kabul görmeye başlamıştır. Bunun sonucunda, bir bölgenin

YÖN

HAFTALIK GAZETE

BİR YÜKSEK MEMURUN AÇIKLADIĞI YOLSUZLUK

6 ncı Sayfada

ÇIKMAZDAN KURTULUŞ YOLU

Aydınların Ortak Bildirisi

100 Kuruş

"... kütlelerin insanca yaşayışı, maddî koşulların... değiştirilmesine... bağlıdır ...Atatürk'le başlayan hareket, halka dönük, düzenli, planlı ve akılcı iktisadî kalkınma politikasıyla mutlaka tamamlanmalıdır." (M. Soysal, Yön, 1962)

kapitalist dünya ekonomisi ile bütünleşmesiyle birlikte bir ideolojinin ve bir toplumsal hareketin etkisiyle ulus-devletler ortaya çıkmaya başlamışlardır. Burjuva Devrimi olarak adlandırılan bu süreç, farklı coğrafi bölgelerde, o bölgenin kapitalist dünya ekonomisi ile bütünleşme biçimi ve var olan siyasal/toplumsal yapının özellikleri gibi etkenlere bağlı olarak farklı biçimler almıştır.

Fransız Devrimi, aslında, Burjuva Devrimi olarak adlandırılan ulus-devlet kurma sürecinin *sıradışı* bir örneğidir. Kapitalizmin ilk ortaya çıktığı yer olan Batı Avrupa'daki diğer burjuva devrimleri, özellikle 1848 ayaklanmalarından sonra gündeme gelenler,[2] feodal aristokrasinin burjuvalaşarak ulusal birliği oluşturması biçiminde yaşanmıştır. Kapitalizmin merkezi dışındaki bölgeler ise, ya bir dünya imparatorluğundan koparak ulus/devlet olarak örgütlenmiştir, ya sömürgeleşmiştir (ki bu sömürgeler daha sonra birer ulus-devlete dönüşecektir) ya da Osmanlı İmparatorluğu, Çin gibi geleneksel dünya imparatorluklarının ana gövdelerinin yaşadığı biçimde yarı sömürgelere dönüşerek daha sonra ulus-devlet biçiminde yeniden yapılanmışlardır.[3] Ulus-devletleşme ya da burjuva devrimi süreci hangi biçimde yaşanırsa yaşansın, bu süreçte milliyetçilik, laiklik, sosyalizm gibi ideolojiler ile (sosyal demokrat ya da devrimci) işçi partileri ya da ulusal kurtuluş hareketleri gibi siyasal hareketler temel bir rol oynamışlardır.

Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki ilişkinin bir kopuştan çok bir süreklilik gösterdiği, aksi görüşlerin varlığına rağmen genel kabul görmektedir. Bu ilişkiye -Braudel'in yaptığı ayrımla- olgusal zaman ya da çevrimsel zaman açısından bakarsak bu kabul edilebilir bir görüştür, ancak 'uzun süre' ya da diğer bir deyişle yapısal zaman açısından bakıldığında bu ilişkinin bir süreklilik ilişkisi olduğunu söylemek çok zordur.[4] Osmanlı İmparatorluğu her şeyden önce bir dünya imparatorluğudur. Bu, dinsel ya da dilsel cemaatlerin aynı zamanda toplumsal işbölümünün temelinde yer aldığı, toplumsal artığa vergi biçiminde el konulduğu ve merkez tarafından atanan bir bürokrasinin padişah adına yönetsel görevleri yerine getirdiği bir yapı demektir. Böyle bir yapı istikrarsızlığa yol açabilecek her tür gelişmenin baştan öngörülerek denetlendiği bir toplumsal/siyasal sistemi gerektirir.

Hemen hemen Osmanlı Devleti'nin bir dünya imparatorluğuna dönüştüğü tarihlerde ortaya çıkan kapitalizm ise, her şeyin metalaştırılmasını ve sonsuz sermaye birikimini temel alan bir dünya ekonomisidir. Kapitalizmin bu iki özelliği uzun meta zincirleri temelinde gerçekleşebilir. Bu ise kapitalizmin her yere sızması ve kaçınılmaz olarak istikrarsızlık demektir. Dünya imparatorlukları kendi başlarına varolan siyasal birimler iken, ulus-devletler devletlerarası sistemin bir parçasıdır ve aralarında hiyerarşi vardır. Türkiye Cumhuriyeti, yapısal zaman açısından kapitalist dünya sisteminin ürünü olan bir ulus devlettir ve bu anlamda bir dünya imparatorluğu olan Osmanlı İmparatorluğu ile arasındaki ilişki bir kopuş ilişkisidir.

Osmanlı İmparatorluğu, kapitalizmin gelişmesinden adım adım etkilendi. 19. yüzyılda kapitalist dünya ekonomisine eklemlenen her bölge, bir süre sonra ayrıcalıklar üzerine kurulmuş, istikrarı sağlayabilmek için üretimi ve ticareti sıkıca denetleyen geleneksel devletin koyduğu engelleri yıkmak için ayaklanmaya başladı. Bu ayaklanmaların etnik bir temele oturduğu bölgeler imparatorluktan koparak birer ulus-devlete dönüşürken,[5] bu ayaklanmaların etnik bir temele oturmadığı yerler imparatorluktan koparak sömürgeleştiler.[6] Osmanlı İmparatorluğu'nun ana gövdesi ise bambaşka bir serüven yaşadı: Devletin geleneksel seçkin-

Uğur Mumcu

ASENA GÜNAL

24 Ocak 1993 günü, arabasına yerleştirilen bir bombanın patlaması sonucu yaşamını yitiren Uğur Mumcu, bugün Kemalist ikonografinin önde gelen figürlerinden biridir. Adı meydanlara ve sokaklara verilen ve yokluğu, özellikle Susurluk skandalı gibi devlet-mafya ilişkilerinin ayyuka çıktığı durumlarda gündeme getirilen Uğur Mumcu, Türkiye'de araştırmacı gazeteciliğin öncüsü olarak kabul edilmektedir.

1942 yılında doğan Uğur Mumcu, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Hukukçu kimliği, özellikle de idare ve ceza hukukuna olan vukufu, gazeteciliğini besleyen ana damarlardan biriydi. Doğan Avcıoğlu'nun çıkardığı *Yön* dergisinde, 29 yaşında bir öğretim görevlisi olarak yazılar yazmaya başlayan Mumcu, 12 Mart döneminde orduya hakaretten yargılanmış ve bir yıla yakın Mamak Askerî Cezaevi'nde kalmıştı. Askerliğini de bu nedenle Ağrı Patnos'ta "sakıncalı piyade" olarak yaptı. O günleri anlatan ve 12 Mart zihniyetini tüm ironik yönleriyle ortaya koyan kitabı *Sakıncalı Piyade*, onlarca baskı yaptı ve bu isim onunla özdeşleştirildi. "Sakıncalılığı", yer yer komik duruma düşen baskıcı devlet görevlilerine karşı aklı başında bir muhalifliği ifade etmekteydi. Mumcu, *Yön* dergisinin ardından *Türk Solu*, *Emek*, *Devrim* ve *Ant* dergilerinde çalıştı, *Akşam*, *Milliyet* ve *Yeni Ortam* gazetelerinde köşe yazarlığı yaptı. Anka Ajansı'nda çalışırken Altan Öymen'le beraber hazırladığı "Mobilya Dosyası" ile Yahya Demirel'in hayalî ihracat yaptığını ortaya çıkardı ve gazeteciliğinin alacağı seyrin ipuçlarını verdi. Mumcu, 1975 yılında, 1991'deki kısa süreli ayrılışı hariç, öldürülüşüne kadar sürekli çalışacağı *Cumhuriyet* gazetesine geçti ve zamanla gazetenin kimliğini kuran isimlerden biri haline geldi.

Yön dergisi, Türk solundaki özgücü eğilimin önemli kaynaklarındandı. Sosyalizmden önce Atatürkçülüğü, halkçı, devletçi, devrimci ve milliyetçi bir kalkınma yolunu savunan, temel çelişkiyi kapitalist sınıflarla emek arasında değil de emperyalizmle ezilen uluslar arasında gören Yön çizgisi, Uğur Mumcu'nun Kemalist düşüncesine damgasını vurmuştu. 1960 sonrasının Üçüncü Dünyacılığı ile Kemalizmin patrimonyal devlet anlayışını birleştiren ve ortaya özgün bir Kemalizm çıkaran bu harekette Uğur Mumcu'nun rolü önem-

leri, kapitalist dünya sistemi ile rekabet edebilmek için devlet yapısını modernleştirmeyi yeğlediler. 19. yüzyılın ilk çeyreğinde başlayan bu çabalar 1839 Tanzimat Fermanı ile yeni bir aşamaya ulaştı ve bu tarihten itibaren modernleşmeyi benimseyen seçkinler, -devleti bir ulus devlet olarak örgütlemeyi başaramasalar da- devlet yapısını büyük ölçüde dönüştürdüler. Ancak, modernleşmeyle iç içe yaşanan dünya kapitalist sistemi ile bütünleşme, devletin iktisadî ve malî bağımsızlığını yitirerek yarı sömürgeleşmesi sonucunu doğurdu.

Bu koşullarda, Osmanlı İmparatorluğu'nda (ve benzer özelliklere sahip İran,

liydi. Sosyalist devrimden önce millî bir devrim öngören ve Türk'e özgülüğü ve Atatürk'ü öne çıkaran *Yön* hareketine kadar, ulusal bağımsızlıkçılık pek vurgulanan bir tema değildi. Oysa Mumcu'nun Kemalizminin hegemonik ilkesiydi bu; klasik Kemalizmde olmayan ya da tâli kalan bir ilke. Mumcu'nun, Kemalizmin baskın bağımsızlıkçı, anti-emperyalist niteliğine dikkat çekmesi, 60'larda esasen anti-emperyalist bir temelde seferber olan Marksist-sosyalist sola karşı Kemalist cephenin, "biz zaten sizden önce böyle bir geleneğe dayanıyoruz" diyebilmesine de olanak sağlamıştı. O dönem yazılarında Demirel'i şiddetle eleştiren ve düzenin uluslararası sermaye ile toprak ağalığına dayandığını belirten Mumcu, devrimci iktidarın, halkın iktidarı olduğunu ifade etmekteydi: "Yani, toprak ağası, işbirlikçi sermayeci, sömürücü patron yerine, topraksız köylü, emeği ile geçinen işçi, dar gelirli memurların kendi iktidarları..." "Milliyetçilik ise, sömürücülerin değil, Mustafa Kemal devrimcilerinin bayrağı(ydı)". Emperyalizme ve onun yerli işbirlikçilerine karşı savaş, tüm Üçüncü Dünyacı hareketlerin çıkış noktası olmalıydı. Nitekim milliyetçilik, kalkınmacılık, Kemalizm ve "kendimize özgü" yol arayışı, ulusalcı Türk solunda değişmeyen dört tema olmuştur.

Devletin bekasını temel alan ve iktisatı, çatışma yaratıcı ve merkezkaç po-

"Kalpaksız Kuvvacı"... Türkiye'de demokrasi/yolsuzluk mücadelesinin simge ismi... Devlet cenazesine sahip çıkmış olsa da Uğur Mumcu adı hep "Temiz Toplum"la birlikte anıldı.

tansiyeller taşıması açısından tehlikeli addeden patrimonyal zihniyet, Türk solunda hakim olmuş ve Yön çizgisi, bunu 60'ların anti-emperyalist dalgasıyla birleştirmişti. Ancak, Uğur Mumcu'nun çizgisi, Doğan Avcıoğlu ve *Yön*'den de farklılıklar göstermekteydi. Avcıoğlu idareye talipken ve bunu, sosyalist bir sisteme giden temel adım olarak görürken, o yalnızca idarenin değil bütün toplumun Atatürkçü olmasına önem verdi. Seçilmişliğe yaptığı vurgu da bununla bağlantılıydı. Üçün-

Afganistan ve Çin gibi ülkelerde), hem geleneksel rejime hem de yabancı etkinliğine karşı mücadele etmeyi amaçlayan siyasal örgütler ortaya çıktı. Geleneksel rejimi yabancı egemenliğinin bir dayanağı olarak gören bu örgütler, iktidarı ele geçirerek devleti kurtarmayı amaçlayan bir eylem çizgisi belirlediler. İttihat ve Terakki Cemiyeti, 1908'den itibaren ilk amacına belli ölçülerde ulaştı, ama bunun zorunlu olarak kurtuluşu sağlamadığını da aynı anda gördü. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin geleneksel rejimi tasfiye amacı ile devleti yabancı etkisinden kurtarma amacı aslında çelişiyordu. Çünkü, Osmanlı İmparatorluğu'nun bünyesinde hâlâ çok

cü Dünya ülkelerindeki diktatoryal yapılara karşı "Millî Meclis'ten neşet eden bir idare"yi yüceltti ve Kemalizmi bu bağlamda ayrı bir yere koydu. 1980 sonrasında siyasal İslâm'ın ve Kürt milliyetçiliğinin yükselişiyle benimsediği "Kalpaksız Kuvvacılık" kimliği de bu hususa işaret etmekteydi; seçilmişlik, en azından halk nezdinde meşruiyet önemliydi. Çağına uygun hale getirilmiş bir Atatürkçülüğün tüm toplumca benimsenmesini istemişti. Ona göre, devletin Atatürkçülerin elinde olması yeterli değildi. Devlete, ancak Kemalistler hakimse biat edilirdi; öbür türlü darbe bile meşruydu.

Mumcu, her zaman 1930'ların planlı devletçiliğini savunmuş ve IMF programı olarak nitelendirdiği 24 Ocak kararlarına itiraz etmişti. Mumcu'ya göre, Türkiye'de anti-emperyalist ve anti-kapitalist bir Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın ardından planlı bir devletçilik uygulanmış ve "tam bağımsızlık" böylece inşa edilebilmişti. 1930'larda devlet denetimini artırmak için alınmış bir dizi kararın, "anti-kapitalist" tavrın parlak örnekleri olarak sunulması, Mumcu'nun da içerisinde yer aldığı, planlı ekonomiyi fetişleştiren ulusalcı solun en belirgin özelliklerindendir. Mumcu, "bir altın çağ olarak 1930'lar" temasına, özellikle Özal dönemi "alaturka kapitalizmini", "arabesk liberalizmini" ve "Türk-İslâm sentezini" eleştirirken başvurmuştu. Buradaki "alaturka" ve "arabesk" sözcükleri, "burjuva kültüründen nasibini almamış" Özal dönemi zenginlerine yaklaşımındaki elitizmini de ele vermektedir.

Uğur Mumcu, Yön çizgisini temelde sürdürmüş ve mesela son dönem yazılarında iktisadî ve siyasî liberalizme karşı çıkarken bu çizginin terminolojisini kullanıp Kemalist devrimi bir "Üçüncü Yol" olarak yüceltmişti. 1980 sonrası yazılarında ulusal bağımsızlıkçılığı yine öne çıkarmış ancak "sosyalizm" sözcüğünü daha az telaffuz eder olmuştu.

Cumhuriyet gazetesinin solda yer alması, 1960'ların sonuna, Türkiye'de sol hareketin yükselişine denk gelmektedir. Özellikle Yön çizgisindeki İlhan Selçuk'un yazmaya başlamasıyla yaşanan dönüşüm, 1970'lerin sonuna kadar sürmüş; ancak 12 Eylül darbesinden önce gazetede, radikal soldan farklı olarak, müdahalenin gerekliliğinden söz edilmeye başlanmıştı. Darbeye karşı çıkmayan ve kapatılmayan gazete, daha sonra 12 Eylül zihniyetinin karşısında yer alacaktır. Uğur Mumcu da, terörsüz bir özgürlük ortamı sağlayacağına inandığı bu darbeyi desteklemişti. Darbeden iki yıl sonra yazdığı bir yazıda "12 Eylül'ün haklılık nedenlerine, bir değil, bin kez inanırız" diyerek desteğini yinelemekteydi. Ancak Aldıkaçtı'nın Anayasa tasarısını, YÖK uygulamalarını, İslâmcıla-

sayıda etnik-dinsel topluluk yaşıyordu ve geleneksel rejimi yıkıp yerine bir ulus-devlet kurmak, aynı zamanda ülkenin parçalanmasına yol açacaktı. Cemiyet, özellikle İmparatorluğun batısında büyük toprak kaybı yaşadığı 'Balkan Faciası'ndan sonra uzun soluklu ve çok yönlü bir eylem çizgisi belirledi. Bu çizgi gereği, ülke topraklarının etnik-dinsel yapısı birörnek hale getirilirken, aynı zamanda Türk kökenli bir burjuva sınıfı da yaratılacak, böylece İmparatorluk yaşatılabilecekti. Beklenen fırsatı Birinci Dünya Savaşı sağladı: Dünya hegemonyası için İngiltere ile kapışan Almanya'nın yanında saf tutan İttihat ve Terakki, Ermeni Tehci-

ra verilen "taviz"leri, polis ve sıkıyönetim komutanlarının operasyon ve soruşturmalarda sağ örgütleri kollamasını şiddetle eleştirmişti. Anayasa tartışmalarında, 1961 Anayasası'nı örnek göstererek temel hak ve özgürlüklerin garanti altına alınmasını talep etmişti. 12 Mart sonrasında olduğu gibi 12 Eylül sonrasında da, desteklediği askerî darbe beklediği özgürlük ortamını sağlamayınca, her iki darbeyi de, 27 Mayıs'ın tersine, birer "karşı devrim" olarak nitelendirmişti.

Uğur Mumcu, pek çok insanın düşüncelerini yönlendirmiş ve sol Kemalist bir bilincin yerleşmesinde etkili olmuş bir isimdir. Kemalizmin politize edilişindeki rolü, demokratik kurallarla işleyen, yolsuzluk ve usulsüzlüklerin olmadığı bir toplum idealini Kemalizme özgüleyişi, onu diğer yazarlardan ayırmaktadır. Özellikle son dönemlerinde Marksist anlamda bir sosyalizmi değil, ulusal kurtuluş ideolojisine yaslanan bir burjuva demokrasisini savunmuştu. Bu demokrasinin sınırlarını belirleyen, Atatürk ilkeleri ve Batılı bir yaşam tarzıdır. Batılılaşarak Batı'ya karşı mücadele edilmelidir; kendimize özgü olandan vazgeçmeden, kalkınmacı ve Kemalist bir siyasetle. Solculuğu, milliyetçi muhafazakârlara, masum insanları sınıf tahakkümü kurmakla suçlayan devlet görevlilerine, devlet içerisindeki konumlarını kullanarak ülkücü ya da İslâmcılara fayda sağlayanlara ve yabancı sermayeyi savunanlara karşı bir solculuktur. Sol örgütlere mesafesini her zaman korumuş ve Sovyet tipi bir sosyalizme karşı çıkmıştır. Mehmet Ali Aybar (*Aybar ile Söyleşi*) ve Behice Boran'la (*Bir Uzun Yürüyüş*) yaptığı uzun söyleşilerde kendi konumunu ayırmış ve "Kuvayı Milliye ruhu"ndan güç alan ve bugün Batı'da örnekleri görülen katılımcı ve özgürlükçü bir sosyalizmi savunduğunu ifade etmişti. Ona göre Atatürk'ün tam bağımsızlık ilkesi, demokratik sosyalizmin de sımsıkı sarıldığı bir inanç ve ilkedir.

Cumhuriyet gazetesinin Özal liberalizmine karşı solu temsil ettiği yıllarda (1982-89) Uğur Mumcu, ihale, atama ve kredilerdeki yolsuzlukları, hayalî ihracatı ve Suudilerle kurulan ticarî ortaklıklardan dinsel amaçlı vakıflara para aktarılmasını işledi. Suudi ve İran karşıtlığı, ırkçı bir ton taşımaktaydı. Kemalist elit gibi, açıkça cephe alamadığı İslâm'ı Araplarla özdeşleştirerek, din karşıtlığına milliyetçi bir kılıf biçmekteydi. Özel sektörün siyaset üzerindeki etki alanını gözler önüne serdi ve holding yönetim kurullarında yer alan siyasetçileri suçladı. "Liberalizme", "İkinci Cumhuriyetçilere" ve "sivil toplumculara" yönelttiği eleştirilerle, diğer *Cumhuriyet* yazarlarıyla beraber, muhafazakâr bir cumhuriyetçiliğin temsilcisi olmuştu. "Ödün siyaseti ile Atatürkçülük olmaz, pazarlıkçı, uzlaş-

ri ile nüfusun etnik-dinsel birörnekliğini sağlama yolunda adım atarken, yeni burjuva sınıfının yaratılması için gereken siyasal desteği sağladı; aynı zamanda ulusal bağımsızlığın önünde engel olan imtiyazlar ve ticaret anlaşmalarını lağvetti. Ancak, savaş beklendiği gibi bitmedi: Almanya'nın yanı sıra Osmanlı İmparatorluğu da yenildi; İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin önderleri ülkeyi terk etmek zorunda kaldılar.

Türkiye Cumhuriyeti, 1919-1924 arasında Anadolu'da egemenliğini kurarak, ama aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nu tasfiye ederek kurulurken, İttihat ve Terakki'nin yarım bıraktığı burjuva devri-

macı yaklaşımlar ile laiklik ilkesi savunulamaz" derken resmî Kemalist söylemi, savunmacı-reaksiyoner bir tarzda yeniden üretmekteydi. Atatürkçülüğün gelip geçici siyasal iktidarların iç politikada kullanacakları bir resmî ideoloji haline getirilmesine karşı çıkmaktaydı. 60'larda olduğu gibi 80'lerde de, devletten çok tüm toplumun Atatürkçü olması gereğini hissetmekteydi. Orduyu, sağcı, liberal, gerici ya da ülkücü "karşı devrim" güçleri tarafından işgal edildiğini düşündüğü devletten ayrı bir yere koydu. Ona göre ordu, Atatürkçü gelenekten geldiği için müdahalelerden sonra kalıcı askerî yönetimler kurmamış ve bütün kurumlar çürürken sağlam kalmayı başarmıştı.

1989'dan itibaren Kürt hareketinin ivme kazanmasıyla beraber, *Cumhuriyet*'in sol kimliği de yıpranmaya başladı. Kürt milliyetçiliği, Türk solundaki ayrışmayı belirginleştirdi. Mumcu, PKK eylemlerine, ulusalcı sol hareketin taşıyageldiği "Türkiye üzerine oynanan dış kaynaklı emperyalist oyunlar" şüphesi ile yaklaşmış ve bu eylemleri, "azınlık ırkçılığının dış destekli saldırıları" olarak tanımlamıştı. Laik Cumhuriyet'i İslâm şeriatına dönüştürmek isteyenlerin, özgürlükler adına Cumhuriyet'i totaliter olmakla itham edenlerin ardından şimdi de, devleti etnik temeller çerçevesinde bölmeye çalışanlara karşı bir cephe açmıştı. Bu dönem yazılarında İHD'yi PKK eylemlerine karşı suskun kalmakla suçlayan Mumcu, yaşama hakkına saygının devletten istenmesi gerektiğini gözardı etmekteydi. İlhan Selçuk da o da, kendilerine koğuşturma, hapis ve işkenceyi reva gören devletin, özellikle Kürt meselesinde, arkasında yer aldı. Devletin bekası meselesini dramatize etmeye yatkın milliyetçi bir bağımsızlıkçılık, Selçuk'un da, Mumcu'nun da yazılarının temel eksenini oluşturuyordu.

Mumcu'nun yoğunlaştığı konular onun dünya görüşüyle doğrudan bağlantılıydı. Fikir yazılarından çok araştırmacı ve polemikçi yazılarıyla öne çıkan Mumcu, farklı dönemlerde farklı meselelerin üzerine gitmişti. Terörün yurtiçi ve yurtdışı bağlantılarını inceleyip terörist eylemlerde kullanılan silahların yurtdışından geldiğini, kaçakçılarla bazı bürokratlar arasındaki bağlantıları ve Papa suikastini gerçekleştiren Ağca'nın kaçakçılarla ilişkisini ortaya koydu (*Silah Kaçakçılığı ve Terör*, *Papa Mafya Ağca*). İslâmî örgütleri araştırıp 12 Eylül'ün ardından yurtdışındaki imamların aylıklarının "Rabıta" adlı şeriatçı bir örgüt tarafından ödendiğini açığa çıkardı (*Tarikat Siyaset Ticaret*, *Rabıta*). Kürt milliyetçi hareketinin güçlenmesinin ardından PKK üzerine çalışmaya başlayan Mumcu, Şeyh Said İsyanı'na da dış güçlerin kışkırtması temelinde yaklaştı (*Kürt-İslâm Ayaklanması*). 12 Eylül'ü eleştiren yazılarını *Terörsüz Özgürlük* ve *12 Eylül Adaleti*,

mi tamamlandı. Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran kadrolar büyük ölçüde İttihat ve Terakki'nin üyesiydiler, ama daha sürecin başlangıcında toplanan ve Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kuruluşuyla sonuçlanan Sivas Kongresi'nde 'İttihat ve Terakki'yi canlandırmayacaklarına' dair yemin ederek aradaki bağı koparmaya çalışmışlardı. Sürece önderlik eden Mustafa Kemal de, 16 Mart 1920'de İstanbul'daki İtilaf işgalinin sertleşmesi üzerine yayınladığı bildiride, 'nihayet bugün İstanbul'u cebren işgal etmek suretiyle Devlet-i Osmaniye'nin yedi yüz senelik hayat ve hakimiyetine hitam verildi' diyerek İttihat ve Terakki'nin "İmparatorluğu

Özal dönemi uygulamalarını eleştiren yazılarını ise *Devrimci ve Demokrat* ve *Liberal Çiftlik* başlıklı kitaplarda bir araya getirdi. Mumcu'nun konu seçimi ideolojik yönelimiyle birebir bağlantılıydı. O dönemde Türkiye Cumhuriyeti'ne yönelik bir tehdit oluşturduğunu düşündüğü neyse onun üstüne gitti. Kamuoyu, Susurluk kazasıyla yeniden gündeme gelen Abdullah Çatlı adını, "ülkücü mafya" kavramını ilk kez ondan duydu. Bozuk düzene ve gayri millî burjuvaziye, "Türkiye üzerine oynanan oyunlara" ve MHP'de cisimleşen faşizme karşı mücadele etti. Yolsuzlukların, usulsüzlüklerin, tarikat-siyaset-ticaret ilişkilerinin, kaçakçılığın, Rabıta'nın ve Özalcı liberalizmin karşısına dikilişini, ulusal kurtuluş ideolojisi bağlamında anlamlandırmıştı.

90'lı yıllarda devletin resmî ideolojisi olmaktan uzaklaşıp bir sivil toplum hareketinde mevzi kazanmaya başlayan Kemalizm, Mumcu ve diğerlerini (Muammer Aksoy, Bahriye Üçok, Çetin Emeç ve Ahmet Taner Kışlalı) birer kült figür haline getirmiştir. Mumcu ayrıca, gazeteciliğin saygınlık kaybına uğradığı, güvenilirliğini yitirdiği bir ortamda, örnek bir araştırmacı gazeteci olarak anılmaktadır. Gazeteci yazar olarak bir kanaat önderi niteliğine sahiptir. Demirel'le, Ilıcak'la, Özal'la ya da Erbakan'la bir gazeteci olarak kararlı mücadelesi, ona idol niteliği kazandırmıştır.

Uğur Mumcu, temiz toplum isteklerini idealleştiren bir isimdi. Kemalist fikriyatından çok bu yönüyle öne çıktı, fakat bu yönü bir yandan da Kemalist fikriyatına itibar kazandırdı. O, Kemalist projenin yaratmaya çalıştığı, çalışkan, idealist, dürüst, modernleşmeci ve Atatürk ilkelerinden ödün vermeyen Cumhuriyet yurttaşının adeta vücut bulmuş haliydi. İnandıklarını yazdığı ve bu yüzden öldürüldüğü için kahraman ilan edildi, hem de sadece okurları tarafından değil "karşı devrimci" güçlerin istilasına uğramış devlet tarafından da. Cenazesi, görkemli bir devlet töreniyle kaldırıldı. Devletçe hapsedilmiş ve daima izlenmiş bir muhalif olan Mumcu'nun bu şekilde sahiplenilişi, yeni Atatürkçülüğün eklektik ve çelişkili yapısına işaret etmektedir. Yeni Atatürkçülükte, devlete devlet dışından mukayyet olmaya dönük bir sevgi hakimdir.

O, bugün *Cumhuriyet* gazetesiyle özdeşleşen, din ikamesine dönüşmüş militan bir laisizmin ve milliyetçi çağrışımları gittikçe yükselen bir ulusal bağımsızlıkçılığın en kuvvetli sözcüsüydü. Pek çok sol Kemalist gibi Kemalizmin demokrasi ve hukuk devletiyle sorunlu bir ilişkisi olduğunu kabul etmedi. "Din sömürüsüne" karşı Gazi Kemal'i çağırırdı, tıpkı bugün "Kalpaksız Kuvvacıların", yolsuzluklar, IMF programları ve siyasal İslâm'a karşı onu çağırmaları gibi.

kurtarma" amacının yerine yeni bir devlet kurma amacını geçirdiğini duyurmuştu.

Türkiye Cumhuriyeti, büyük ölçüde Mustafa Kemal Atatürk'ün etkisiyle, milliyetçilik, laiklik ve modernleşme üçlüsüne dayanan bir ideoloji ile kuruldu. Ancak, kuruluş süreci ülkedeki fiilî işgalin sona erdirilmesiyle sonuçlanan bir kurtuluş savaşı sonucunda gerçekleşti ve saltanat, padişahın yabancı işgalcilerle işbirliği yaptığı gerekçesiyle, kaldırıldı. Savaş ertesinde imzalanan Lozan Antlaşması ile yeni Türk devleti devletlerarası sistem tarafından onaylandı. Aynı anlaşma gereği uygulanan 'Mübadele' sonucu ülke nüfusunun etnik ve dinsel birörnekliğini sağ-

Attilâ İlhan

DUYGU KÖKSAL

Attilâ İlhan'ın fikir adamlığı ve gazete yazarlığı şairliği ve romancılığından ayrı düşünülemez. Gerek şairliği gerekse romancılığı Türk modernleşmesine dair düşündükleriyle imgesel, tematik ve metodolojik düzlemlerde sıkı sıkıya ilintilidir. Onun yazını kendi deyişiyle "toplumcu gerçekçi"dir ve kesinlikle politik ve sosyal alanda düşündüklerinden ayrılamaz. Attilâ İlhan'ın gerçekçiliği büyük ölçüde Kemalist milliyetçiliğin özel bir yorumunun içerisinden konuşur. Bu yaklaşım tipik sol Kemalist söylemden öncelikle Osmanlı-Selçuklu kültürel geçmişine yaptığı vurgu ile ayrılır. İkinci fark, Attilâ İlhan'ın Tek Parti dönemi Kemalist siyasayı totaliterliği nedeniyle kıyasıya eleştirmesidir.

1925 Menemen doğumlu Attilâ İlhan Türk edebiyatında 1940'ların ortalarından itibaren varolmuştur. Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1945'te düzenlediği şiir yarışmasında ikinci olmasıyla tanınan İlhan, ileride aynı partiyi açıkça eleştirecektir. İlhan'ın siyasal kimliğinin oluşumunda belli mihenk taşlarından bahsetmek gerekirse bunlardan ilki herhalde 16 yaşında bir lise öğrencisi olarak komünist propaganda yapmak suçundan İzmir'de tutuklanmasıdır. Sonraki yıllarda İstanbul'da Türkiye Sosyalist Partisi ile bağlantıya geçen İlhan, gazeteciliğe de partinin yayını *Gerçek* gazetesini çıkarmakla başlar. Diğer bir önemli gelişim İlhan'ın 1949-1953 yılları arasında ve daha sonra 1960'ların ilk yarısında fasılalarla toplam beş yılını Paris'te geçirmesidir. Oraya ilk defa otuz beş yıl hüküm giymiş olan Nazım Hikmet'i Kurtarma Komitesi'ne katılmak için gittiğini belirtir. Tek Parti yönetiminin sol aydınlar üzerinde kurduğu polis baskısı İlhan'ın yazınını derinden etkilemiş ve onun resmî Kemalist milliyetçilik eleştirisinin de yolunu açmıştır.

Paris'te içinde bulunduğu çevreler aracılığı ile Üçüncü Dünyacılıkla ve Fransız Marksizmi ile tanışan İlhan,

lama yolunda bir adım daha atıldı. Ancak, Ermeni Tehciri ve mübadele sonucu ülkeden çıkarılan nüfus, aynı zamanda ülkedeki burjuva sınıfının belkemiğini oluşturuyordu. Bu yüzden, burjuva devrimi, etnik/dinsel nedenlerle de olsa burjuvazinin tasfiye edilmesi gibi 'garip' bir sonuca yol açmıştı. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak düzeninin bir sonucu olarak, küçük köylü üretimi çok yaygındı ve feodal bir aristokrasi de yoktu. Bu ise ulus-devlet kurma sürecinin bir başka sıradışı boyutunu oluşturuyordu. Ortada ne burjuvalaşan bir feodal aristokrasi vardı, ne de devrime önderlik eden bir burjuvazi. Sınıflar üstü -ya da işgalcilerle işbirliği yapan burjuva sınıfı ve Hanedan'a karşı- bir devrim gerçekleşmişti.

Bir ideoloji olarak sol Kemalizmin yapısal kökenleri tam da bu tarihsel gelişmede yatmaktadır. 1789 Fransız Devrimi, toplumun ve siyasal yapının iradî bir çaba sonucunda değişebileceğini öğretmiş; bu değişimin araçları olarak ideolojileri ve kurumsallaşmış siyasal hareketleri ortaya çıkarmıştı. Siyasal hareketler, özellikle 1848'den itibaren, toplumu değiştirmek için devlet iktidarını ele geçirmek gerekti-

Türkiye'ye dönüşünde Türk modernleşmesini sorgulamaya başlar ve bunun gerçek bir modernleşme olmadığı sonucuna varır. Düşüncelerinin gelişimi özellikle *Hangi Batı?* (1972), *Batı'nın Deli Gömleği* (1981) gibi denemelerini topladığı kitaplarda izlenebilir. Bu dönemden itibaren Türk modernleşmesi ne olmalıdır sorusu İlhan'ın yakasını hiç bırakmayacak ve giderek edebiyatçı kişiliği de bu soru çerçevesinde belirlenecektir. Bu dönemle beraber ortaya çıkan Batı emperyalizmi eleştirisi ise İlhan'ın anti-emperyalist bir hareket olarak tanımladığı Millî Mücadele anına ve bir anti-emperyalist lider olarak Atatürk'e vurgu yapmasına yol açacaktır. Bu bağlamda Atatürk'ün modernleşme projesini bir ulusal bileşim (ulusal sentez) oluşturma projesi olarak gören İlhan giderek bu senteze belki de Atatürk'ün kendisinin atfettiğinden çok daha fazla önem atfedecektir. *Hangi Atatürk* (1981) kitabında topladığı yazılarda dile gelen bu kaygılar sonraki yıllarda onun hem Türk soluna, hem Tek Parti Batıcılığına getirdiği eleştirilerin belkemiğini teşkil edecek ve İlhan'ın edebî yazınına ve köşe yazarlığına damgasını vuracaktır. Aynı kaygılar İlhan'ı 1970'lerin ideolojik kutuplaşma ortamından geçirip 80'li, 90'lı ve 2000'li yıllara getirecektir. 1990'lar ve 2000'lere gelindiğinde İlhan'da anti-emperyalist söylem büyük ölçüde anti-globalist bir söyleme dönüşmüş ve bu iki sürecin devamlılığı vurgulanmaya başlanmıştır. *Sosyalizm Asıl Şimdi* (1991) kita-

Attilâ İlhan, 1960'larda, Kemalizmin daha çok "sürekli devrimci" niteliğini öne çıkarıyordu. 1980'ler sonrasında, bağımsızlıkçılık ve anti-emperyalizme ağırlık vermiştir.

ği stratejisini benimseyerek, işçi hareketleri ya da ulusal kurtuluş hareketleri biçiminde örgütlenmişlerdi. İttihat ve Terakki Cemiyeti, bu stratejinin Osmanlı İmparatorluğu'nda da geçerli olduğunu göstermişti. Nihayet, Kemalist hareket, 'Düvel-i Muazzama'ya karşı savaşarak bir ulus-devlet kurmayı başarmıştı. Sonuç olarak, toplum değiştirilebilirdi, bunun için bir ideoloji yaratmak ve bir örgüt kurmak gerekirdi. Bu örgüt yarattığı ideoloji ile toplumu etkileyerek devleti/iktidarı ele geçirebilir, sonra da devleti kullanarak toplumu dönüştürebilirdi. Hangi ideolojinin daha elverişli ve işe yarar olduğu ise söz konusu ülkenin iktisadî/toplumsal/ siyasal koşullarına bağlıydı ki, Fransız Devrimi ile bunun aracı olan sosyal bilimler de yaratılmıştı. *Kadro*'dan başlayarak sol Kemalistlerin yaptığı da buydu: Bilimi kullanarak bir ideoloji yaratmak ve değişen koşullarda farklı yöntemler izleyerek devleti ele geçirmek.

Bu yapısal öykü, bu haliyle, kuşkusuz bir ideoloji olarak sol Kemalizmin özgül boyutunu ihmal etmektedir. Bu boyut Osmanlı İmparatorluğu'nun bir dünya imparatorluğu olmasında ve Türkiye Cumhuri-

bı bu düşüncelerini özetler. 1996 yılından itibaren İlhan Kemalist Batıcılığın temsilcisi olan *Cumhuriyet* gazetesinde yazmaya başlayacak, ayrıca TRT 2 kanalında yaptığı haftalık sohbet programında da bu temaları işleyecektir.

İlhan'ın savunduğu Kemalist ulusçuluk büyük ölçüde modern bir millet anlayışına dayanır. Etnik kökenlere vurgu yapmaz, ulusların bir tarihsel gelişim süreci doğrultusunda oluştuğunu kabul eder. Ulus oluş süreci ulusal bir burjuvazinin gelişmesine paraleldir ona göre. Diğer geleneksel emperyal yapılar gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun da ömrünü doldurmuş olduğu kabul edilir. Avrupa'da milliyetçilik yayıldıkça geleneksel emperyal sistemlerin yaşamalarına olanak kalmamıştır. Tarih anlayışı en genel anlamıyla Marksisttir; çünkü millî burjuva projesinin zaman içerisinde yerini demokratik bir sosyalizme bırakacağı inancını ya da ümidini taşır. Türkiye örneğinde de aynı süreçten geçerek kapitalist toplumu gerçekleştirmek, ancak geride bırakmak üzere, gereklidir. Bir burjuva hegemonyası olarak ulusal projenin kültürel alanda da önemli bir özgürleştirici kapasitesi vardır. Bu proje soylular ya da hanedanların tekelinde olan geleneksel kültürü dönüştürücü ve demokratikleştirici bir söyleme sahiptir. Bu kültür burjuva milliyetçiliğiyle geniş halk yığınlarına ulaşmakta ve popülarize olmaktadır. İlhan'a göre:

"Her tez anti-tezini beraberinde taşır. Bu anlamda ulusal kültür ikili bir karşıtlık ilişkisi içindedir. a. Kendinden önceki feodal kültürler, onun aleyhine bir karşıtlık ilişkisi içinde bulunur. b. Kendinden sonraki proleter kültürle, kendi aleyhine bir karşıtlık ilişkisi içinde bulunur. ulusal kültür bu karşıtlıkların bütünüdür, tek tek ne birisi, ne ötekisidir."

KEMALİST MİLLİYETÇİLİK VE TEK PARTİ MİLLİYETÇİLİĞİ

Attilâ İlhan açıkça Kemalist milliyetçilik ve devrimciliği, Tek Parti döneminin devrimciliğinden ayırır. İlhan için Kurtuluş Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan siyasî ve sosyal değişimler ülkedeki siyasal yapıyı kökünden değiştirdikleri ölçüde devrimci addedilmelidirler. İlhan erken dönem, devrimci milliyetçiliği temsil eden Mustafa Kemal ile Tek Parti dönemi milliyetçiliğini temsil eden İs-

yeti'nin kuruluş sürecinde yatmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu, doğası gereği devletin ve bürokrasinin toplumsal rolünün çok büyük olduğu bir devletti. *İmparatorluk'tan ulus-devlete geçiş süreci*, olgusal *ve* çevrimsel zaman açısından, *süreklilik taşıyordu*. Dolayısıyla, İmparatorluğun devlet ve bürokrasi geleneği Türkiye Cumhuriyeti kurulurken hâlâ yaşıyordu: Bürokrasinin varlık nedeni olarak devlet/devletin koruyucusu olarak bürokrasi. Sol Kemalizmin yapmaya çalıştığı şey bu durumu sürekli kılmaya çalışmaktı.

Ayrıca, İmparatorluğun cemaatçi yapısı modern sınıfların oluşum sürecinde belirleyici bir rol oynamış ve 'millet-i hakime'den olmayan tebaa, yani gayrimüslimler, kapitalist dünya ekonomisi ile bütünleşme sürecinde burjuvalaşarak iktisadî açıdan üstün bir konuma geçmişlerdi. Bu olgu, devleti yıkmak isteyen yabancı/emperyalist devletler ve onların işbirlikçileri gayrimüslimler/burjuvalar özdeşliğinin doğmasına yol açmıştı. Kapitalizm yabancıların ve gayrimüslim işbirlikçilerinin devleti yıkmak için buldukları bir araçtı sanki. Karşıda ise devleti kurtarmak isteyen millî/bürokrat güçler yer alıyordu.

met İnönü'nün kişilikleri, siyasal hedefleri ve siyaset yapma stillerini farklı bulmaktadır. Tek Parti dönemini "İnönü Cumhuriyeti" olarak nitelendirmeye varacak ölçüde İsmet İnönü'nün şahsıyla özdeşleştirir ve bu dönemi Kemalizmin dejenerasyon süreci olarak algılar. İlhan'a göre Tek Parti rejimi kültürel alanda Batılılaşmaya yaptığı vurgu nedeniyle Osmanlı-İslâm tarihini unutmayı seçmekte ve ulusal kültürü tarihsel açıdan anlamlı bir zemine oturtamamaktadır. İlhan'a göre Tek Parti rejiminin radikal Batılılaşmacı uygulamalarının sonucu olarak bir resmî millî kültür tanımına ulaşılmıştır ki bu da Hasan Âli Yücel'in milli eğitim bakanlığı yıllarında (1939-1945) özellikle güçlenen bir anlayıştır. Ona göre resmî millî kültürün savunucuları kültürel muhalefeti -ki bu dönemin terminolojisinde komunistler, pantürkistler ve İslâmcılar demekti- kabul etmek istemiyorlardı. İlhan'a göre burjuva demokratik devrimi bürokrasi tarafından dayatılan bir kültür reformu halini almıştır:

"Cumhuriyet'in ilk yıllarını yaşamış olanlar, belki hatırlayacaktır. O tarihte 'devrim', Selçuk/Osmanlı ümmet sentezi görünüşte 'külliyen' inkar ediyordu: Sarhoş padişahlar, sefih halifeler, saray edebiyatı, saray musikisi eleştirileri, vs. Fakat, başarılmış 'ulusal demokratik bir kültür bileşimi' olmadığından, yerine koydukları, aynı Selçuklu/Osmanlı ümmet sentezinin öteki yarısıdır. Divan musikisine karşı 'halk' musikisi, divan edebiyatına karşı 'halk' edebiyatı, 'halkçılık' etiketi altında gündeme getirilmiştir."

Bu bağlamda İlhan'ın Tek Parti döneminin sanatta ve edebiyatta vurguladığı, kırsal hayatı, çiftçiyi ve halk tabiatını benimseyen, o koyu halkçılığın sert bir eleştirisini yaptığı söylenmelidir. Millî olanı yerel ya da folklorik olana eşitlemek İlhan'a göre burjuva demokratik devrimine ağır bir darbe indirmiştir. İlhan Mustafa Kemal'in kendi programında da bu radikal reformların bulunduğunu ve bu programın da birçok aşırılıkları olduğunu kabul etmekte fakat Mustafa Kemal'i daha çok Anadolu hareketinin halka dayalı (demokratik) yapısını örgütleyen karizmatik bir güç olarak ele almayı tercih etmektedir.

İlhan milliyetçi devrim esnasında bir burjuva demokratik devrimi gerçekleştirecek şartların varolmadığını

Kurtuluşun yolu yabancılara/emperyalistlere/gayrimüslimlere/burjuvalara ve dolayısıyla bunların temsil ettiği kapitalizme karşı yürütülecek millî bir mücadeleden geçiyordu. Sol Kemalizme göre yapılması gereken millî mücadele durumunu sürekli kılmaktı. Ayrıca, Türkiye Cumhuriyeti'nin bağımsızlığını koruyabilmesinin tek koşulu kendisini sömürgeleştirmek isteyen Batı'ya benzemek; bunun yolu da sanayileşmekti. Sanayileşmeyi sağlayabilecek sermaye birikimini oluşturma yeteneği olan tek toplumsal güç ise devletti. Dolayısıyla devletçilik başka şeylerin yanı sıra sanayileşmenin ve Batılılaşmanın da bir aracıydı. Sol Kemalizm, ulusal kurtuluş savaşı sonucu yaratılan ulusal pazarda -devlet olmanın ayrıcalığı kullanılarak- devletin sahip olduğu tekeller yaratılmasını ve bu tekellerin kalıcılaştırılmasını öneriyordu.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde burjuvazinin (ve aynı zamanda proletaryanın) büyük bir kısmının etnik/dinsel nedenlerle tasfiye edilmesi, feodal aristokrasinin olmaması gibi olgular Türk toplumunun köylülerden ve devlet memurlarından oluşan sınıfsız bir toplum

kabul eder. Bu şartların yokluğunda devrimi askerî ya da sivil okumuşlar (elitler, bürokrasi ve halkın belirli zümrelerinden oluşan tarihi bir koalisyon gerçekleştirmiştir. Hedeflenen sistem bir liberal burjuva demokrasisi olsa da, İlhan'a göre, Atatürk'ün sağlığında Cumhuriyet Halk Partisi'nin ideolojik duruşu hep ortanın solunda olmuştur. Böyle bakıldığında ise hemen ortaya anti-emperyalist Mustafa Kemal ile kapitalizmi destekleyen Mustafa Kemal arasında bir gerilim ortaya çıkmaktadır. İlhan tabii ki millî hareketin halkçı ve anti-emperyalist söyleminin, millî burjuvazinin tarihsel çıkarlarıyla çeliştiğinin farkındadır. Oysa bu çıkarlar söz konusu anti-emperyalist savaş verilmeden gürbüzleşemez ve desteklenemezdi. Devrimci söylemin halkçı eşitlikçi vurguları devlet eliyle bir millî burjuvazi yaratılması misyonuna zıt düşüyordu. İlhan'a göre ise bu kuramsal açıdan bir sorun oluşturmaz. Çünkü anti-emperyalist olmasına rağmen kapitalist gelişimi destekleyen Mustafa Kemal devrimin gelecekteki aşamalarına ancak diyalektik bir şekilde, yani zıtlıkların aşılması ve yeni zıtlıkların ortaya çıkması yoluyla varılacağını görmekteydi. Bu yoruma bakarak İlhan'ın devrimden bir anı anlamaktan çok süregiden bir süreci anladığını çıkarabiliriz. Kemalist devrim de ancak böyle anlaşılabilir ona göre. Gelecek devrimci kuşaklar yoluyla rejim gerçek bir demokrasiye doğru evrilecektir.

Böyle bakıldığında Kuvayı Milliye de değişimi hedefleyen, bunun için başkaldıran ve harekete geçiren devrimci bir oluşumdur. Dolayısıyla Kuvayı Milliye dönemi İlhan tarafından belli bir romantizm, gizem ve karizma ile sarmalanmış bir altın çağ olarak algılanır ve eserlerinde de böyle temsil edilir. Romanlarında İlhan hareketin kentli, yasadışı ve yeraltı niteliklerini öne çıkartır. Böylece daha sonra ulus devleti oluşturacak olan bir otoriteye dönüşecek olan millî hareketin önceki aşamalardaki başkaldıran ve marjinal doğasının altını çizer. Romanları her zaman aksiyon üzerine ve bu aksiyonun getirdiği yüksek gerilim üzerinde ilerlerler. Onun en sevdiği ve başarılı olduğu karakterler gazeteciler, Kuvayı Milliye'nin yeraltı örgütçüleri, eski siyasi mahkumlar, yabancı casuslar ya da askerî kişiliklerdir. Gazeteci Mahmud karakteri-

olduğu düşüncesine yol açıyordu. Mustafa Kemal Atatürk'ün, Halk Fırkası'nı kurarken yaptığı konuşmalarda, en çok üzerinde durduğu konulardan biri de buydu. Sol Kemalizmin yapmaya çalıştığı şey, devleti kullanarak bu sınıfsız olma halini kalıcılaştırmaya çalışmak ya da sınıfların oluşumunu/güçlenmesini olabildiğince engellemekten başka bir şey değildi. Bu yapısal koşullar sol Kemalizmin neden Türkiye'de ortaya çıktığını açıklayabilmektedir, ama neden kurumsallaşamadığını ve belli dönemlerde yeniden doğduğunu açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

SOL KEMALİZMİN ÇEVRİMSEL KÖKENLERİ

Sol Kemalizmin ilk versiyonu olan *Kadro* dergisi, dünya kapitalist sistemi açısından kritik bir dönemde, bir bunalım döneminde yayımlanmaya başlamıştı. 1914-1918 yılları arasındaki Birinci Dünya Savaşı'nda dünya hegemonyası için atağa kalkan Almanya yenilmiş, buna karşılık savaşı kazanan İngiltere'nin hegemonyası tamamen yıkılmıştı. İki büyük savaş arası dönem, bir anlamda kapitalist dünya sisteminin hiyerarşisini kaybettiği bir dö-

nin ağzından İlhan yetişemediği bir mücadelenin heyecanından ve büyüsünden dem vurmadan edemez.

İlhan, Kemalist anti-emperyalizmin 1920'lerin Kazan'lı Türk lideri Sultan Galiyev'in "ezilen halklar" düşüncesinden büyük ölçüde etkilenmiş olduğunu belirtir. Galiyev'in anti-emperyalist devrimin kapitalist Batı'da değil de, Üçüncü Dünya'nın ezilen toplumlarından doğacağı yönündeki fikrini önemser. Ona göre, Mustafa Kemal Sultan Galiyev'in düşüncesinden Türkiye Komünist Partisi kurucularından Mustafa Suphi kanalıyla etkilenmiş olmalıdır. Kendisinin de partide Mustafa Suphi çizgisinin temsil ettiği "ulusal komünizm" görüşüne yakınlığını açıkça ortaya koyar. Özellikle *O Karanlıkta Biz* adlı romanıyla Sovyet güdümündeki bir TKP'nin iç çelişkilerini ve bir Türk komünistinin dramını sergilemeyi amaçlamıştır. Bu anlamda Attilâ İlhan'ın terminolojisinde devrim anti-emperyalist devrime eşittir ve Kemalist hareketin solcu (devrimci) niteliği tam da bu anti-emperyalist doğasına bağlıdır. Onun sosyalist duruşu sınıf çatışması eleştirisi ve enternasyonalizme dayanan bir anlayıştan çok Sovyet modelinin eleştirisine, ulusal kültüre ve anti-emperyalizme vurgu yapan oldukça yerelci bir çözümleme çabasıdır.

İlhan'ın eserlerinde aynı anda hem Kemalist devrimin tarihsel gelişim açısından çok önemli bir zıplama ve dolayısıyla bir kopuş olarak anlaşılması gerektiği savı, hem de ulusun tarihini bir devamlılık içerisinde ve bizim tarihimiz olarak sahiplenme eğilimi birlikte varolurlar. Her zaman "kendi tarihimiz olacak mı, yoksa başkalarının tarihlerine eklemlenecek miyiz" sorusunun rahatsızlığını taşır. 1960'larda bir Paris dönüşü İzmir'de kendine şu soruyu sormaktadır: "Neden, neden, neden? Atatürk devrimi, Osmanlı toplumunda, Osmanlı toplumunun olanaklarıyla, Osmanlı aydınları tarafından yapılmıştır da neden bize bu devrimin mayalaşıp oluştuğu toplumsal ve tarihsel ortam gerçek çizgileriyle öğretilmemiştir?"

İlhan millî kimliği tamamlanmış ve bitmiş olarak ele almaktan özellikle kaçınır. Ona göre bu tip özcü yanılsamaya Türk düşünce tarihinde özellikle iki ideolojik duruş düşmektedir: 1. Millî kültürü halkın (folk) kültürüne eşitleyip, bu kültür üzerindeki Arap ve Acem et-

nemdi. Carr, 1918-1939 arası dönemi 'yirmi yıllık kriz' dönemi olarak tanımlar: ekonomik kriz -ki, bütün dünyada devletçilik uygulamalarına yol açmıştır-, siyasal kriz -ki, demokrasinin sorgulanmasına ve birkaç istisna dışında bütün dünyada diktatörlüklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur- ve ahlakî kriz -ki, Fransız Devrimi ile temelleri atılan insanların eşitliği anlayışının reddi ve soykırım ile sonuçlanmıştır. Polanyi, bu dönemde 19. yüzyılın uygarlığının temelinde yer alan dört kurumun, büyük devletler arasındaki güç dengesi sisteminin, uluslararası altın standardının, kendi kurallarına göre işleyen piyasanın ve liberal devletin çöktüğünü söylemektedir. Wallerstein ise, söz konusu dönemi dünya hegemonyası için yapılan otuz yıllık bir savaş olarak algılar.

Hangi yazarın yaklaşımı benimsenirse benimsensin 1929'da büyük bir iktisadî kriz ile ayan beyan hale gelen bu topyekûn kriz döneminde kapitalist dünya sistemi çökmüş ve ülkeler kendi içlerine kapanmak zorunda kalmışlardır. Bu içe kapanma, ulus-devletleri kendine yeterli hale gelmeye zorlamış ve her bir devlet siya-

kisini reddetmeyi öngören Batılaşmacı duruş (ki bu en iyi Tek Parti dönemi resmî milliyetçiliğinde gözlenebilir) 2. Geleneksel Türk-İslâm kültürünü değişmez, çelişkisiz ve kendine yeterli olarak algılayan ve bunu Batı'nın etkilerinden korumaya çalışan muhafazakâr duruşlar (muhafazakâr İslâm ya da Türk-İslâm Sentezi görüşü gibi).

İlhan için ulusal kültürün diyalektik olarak oluşumu sırasında önemli kaynaklardan biri ümmet kültürüdür. Feodal çerçevesiyle gelen bu kültür başka bir kaynak ile yani yeni kentleşmiş yığınların burjuva kültür elemanları ile karşı karşıya gelir ki İlhan burada Fransız burjuvazisi örneğini verir. Ulusal kültürün yabancı bileşenleri alma ve eritme yeteneği olmalıdır; yabancı bir kültürü taklit ne kadar kabul edilemezse, eritme ve faydalanma da o kadar kabul edilebilir yeteneklerdir. Kimlik üzerinde düşünürken "kesinlikle Batı'ya benzeme" ya da "kesinlikle Batı'ya benzememe" terminolojisini kullanmak sorunludur. Her ne kadar "Batı'ya benzememe" gibi bir kaygımız olmayacaksa da İlhan yine de kültürel emperyalizme karşı durabilmek için de ulusal kültür sentezinin oluşturulması gerektiğini vurgulayarak, Üçüncü Dünyacı bir terminoloji kullanır. Kültürel emperyalizme laik/burjuva akılcılığı üzerinde duran ulusal kültürel bileşimlerle yanıt verilecektir. Ulusal kültür üzerine ileri sürdüklerini ise İlhan her seferinde Batı akılcılığına gönderme yaparak desteklemek ihtiyacını hisseder:

"Türkler için sorunu 'Batılılaşmak mı, Doğulu mu kalmak?' diye koymak yanlış. Her şeyden geçtim, rationaliste ve cartesien 'Batılı' kafasıyla yanlış; zira bu kafadaki Batılı, bir toplumun yüzlerce yıllık 'muktesebatından' bir çırpıda soyutlanıp da başka bir uygarlık çemberine geçebileceğine inanmaz, akla uygun değildir çünkü böyle bir şey, nesnel koşullara ve 'eşyanın tabiatına' aykırıdır."

Söz konusu kültürel miras 10 yüzyıldan beri bu coğrafyada yaşayan insanların yaşam tecrübeleridir. Türk-İslâm sentezi görüşünden farklı olarak bu mirasın yalnızca Türk-İslâm öğelerden oluştuğunu düşünmez. Bu kültür Mezopotamya uygarlığından kaynaklanan köklerin Türk/Arap/Fars/Bizans erime potasından geçmesiyle oluşmuştur. Osmanlı kültürel geçmişi bu anlamda

sî bağımsızlığı ölçüsünde bu koşullarda var olmanın yolunu aramıştır. 1917 Ekim Devrimi ile kapitalist dünya sisteminin dışına savrulan Sovyetler Birliği tarımda kolektifleştirme, sanayide planlama gibi araçları kullanarak hızlı büyüme oranlarına ulaşmış ve koşullardan "ilerleme" anlamında en çok yararlanan ülkelerden biri haline gelmiştir.

Siyasal bağımsızlığını 1923'te kazanan Türkiye Cumhuriyeti, uzun bir savaştan yeni çıkmış olma, Lozan Antlaşması'nın gümrükler üzerindeki sınırlamaları ve Osmanlı Bankası ile yapılan sözleşme gibi koşulların da etkisiyle denetimli bir liberal dönem yaşamıştır. Bu dönemde siyasetçiler ve bürokratlar hızlı bir burjuvalaşma sürecine girmişler ve başını İş Bankası'nın çektiği bir grup 'aferist' olarak anılmaya başlamıştır. Lozan'ın getirdiği sınırlamaların ortadan kalktığı sırada gündeme gelen 1929 krizine ilk tepkisi daha da liberalleşme olan Türkiye, kısa bir süre sonra çizgi değiştirmek zorunda kalmıştır. Daha önce askerî kaygılarla demiryollarını ulusallaştıran ve devlet eliyle yeni demiryolları yapmaya girişen Türkiye, 1930 yazından itibaren devletçiliğe

daha çok kendi orijinal damgasını yaratabilmiş gevşek bir dinsel/etnik öğeler bütünüdür.

Kültürel düzlemde ödünç almak söz konusu olduğunda İlhan kolaylıkla Osmanlı tecrübesinden ulus-devlet tecrübesine geçmekte ve yabancı kaynaklardan ödünç almanın hiç de sorun olmadığını belirtmektedir. Yani, devralınan öğelerden kendi ulusal bileşimine gidebiliyorsa bir ulus devlet için ödünç almak zenginleştirici bir süreçtir. İlhan'a göre "Cumhuriyetten sonra, şunu şuradan, bunu buradan almışız, hiç önemi yok... Evvelden de almış idik, evvelden nasıl bileşim yapmış isek, yine yapıyoruz demektir." İlhan medeni kanunda, kılık kıyafette ve alfabede yapılan radikal değişiklikleri de yine aynı mantıkla karşılar: "Çoğumuzun muktesebatımız diye övündüğümüz, (doğrudur, hem muktesebatımızdır, hem de öğünülecek kadar değerlidir) kaybediyoruz diye yerindiğimiz şey, gerçekte onuncu yüzyıldan bu yana bu topraklar üzerinde yaşayan halkların çeşitli kültür öğelerini kaynaştırarak ve çatıştırarak gerçekleştirdiği bir bileşimdir." Bu tartışmada Klasik Türk müziğinin ne kadar Ermeni/Bizans müziğinden etkilenmiş olduğundan ya da nasıl Türklerin yalnızca Orta Asya göçebe kültürüyle, Osmanlı-Türk mimarisini oluşturamayacaklarından örnekler verir.

Özetle, Attilâ İlhan'ın Kemalizm anlayışı devrim anının romantik yüceltilişi, sömürgecilik, emperyalizm ve globalizm eleştirisi, Osmanlı-Selçuk kültürel geçmişinin tanınması ve akılcı bir gelişmecilik gibi siyasal, ekonomik ve kültürel unsurlardan oluşur. Bu bileşimin en sorunlu parçalarından biri devrimin hem tarihsel maddeci bir anlayışla bir süreç olarak anlaşılması, hem de eski rejimden kopuşa yapılan vurgudur. İkinci bir zorluk, Osmanlı-Selçuk kültürel mirasının ulus-devlet ve halk tarafından nasıl anlaşılması ve nasıl aktarılması gerektiği konusundadır. Yaşayan bir kültürden mi bahsedilmektedir, yoksa öğretilecek olan bir kültür müdür bu? Bu tür iç çelişkilere, zorluk ve tutarsızlıklara rağmen Attilâ İlhan'ın Cumhuriyet düşünce tarihimizin ezeli sorusu olan "Nasıl bir sentez?" sorusuna verdiği yanıtlar, onun oldukça erken bir dönemden itibaren Kemalizmin belirli yorumlarına eleştirel yaklaşabildiğini gösterir.

yönelmiştir. 1931 CHP Kurultayı'nda bir ilke olarak benimsenen devletçilik, 1932 yılı boyunca tartışılmış; İsmet İnönü'nün başını çektiği bir grup bu ilkeyi sanayi, ticaret ve ulaştırma alanlarında özel mülkiyetin devletleştirilmesi olarak yorumlamaya kalkınca Atatürk araya girmiştir. Sonunda İş Bankası Genel Müdürü Celâl Bayar İktisat Vekili olarak atanmış ve devletçilik siyaseti yumuşatılmıştır.

Kadro dergisi işte dünya ekonomisinin krize girdiği bu çevrimsel koşullarda gündeme gelmiştir. *Kadro*, yazarlarının büyük çoğunluğunun sosyalist kökenli olmasının da etkisiyle, farklı biçimlerde olsa da siyasî bağımsızlığı olan bütün devletlerde uygulanmaya başlanan, Türkiye'de de yaygın olarak tartışılan devletçilik anlayışının sol bir yorumunu yapmıştır. Bu sol yorumun temel özelliği devletçiliğin kapitalizmin ve sosyalizmin alternatifi olan iktisadî bir sistem olarak sunulmasıdır. Milliyetçi olması anlamında sosyalizme benzemeyen, merkezî planlamayı savunması anlamında kapitalizmle uyuşmadığı varsayılan bir iktisadî sistem. Ancak, *Kadro*'nun görüşleri itibar görmemiş, tam aksine Celâl Bayar'ın İktisat Ve-

Doğu Halkları Kongresi, Bakü, 1920. Buraya temsilci gönderen M. Kemal, SSCB'yle iyi ilişkilere önem vermiştir. Bu kongreye katılan Enver Paşa'dan farklı olarak, Anadolu'nun istikrarını önceleyerek Orta Asya Müslüman-Türk halklarının bağımsızlık mücadelesine mesafeli davranmış, hatta bağımsız Azerbaycan'ın SSCB'ye katılmasını desteklemiştir.

kili olmasıyla yeni oluşan burjuvazi gelişmelere damgasını vurmuştur. Bu süreç, 1937'de Celâl Bayar'ın İsmet İnönü'nün yerine Başvekil olmasıyla tamamlanacak, ancak Atatürk'ün erken ölümü ve hemen ertesinde çıkan İkinci Dünya Savaşı yüzünden uzun bir kesinti dönemi yaşanacaktır.

1961'de yayın hayatına atılan *Yön*, *Kadro*'nun tam aksine, kapitalist dünya ekonomisinin tarihindeki en büyük genişleme ve refah döneminin ürünüdür. İkinci Dünya Savaşı'ndan zaferle çıkan ABD, devletlerarası sistemin hegemonik gücü olmuş ve Wilson'un 1917'de duyurduğu 'ulusların kendi kaderini tayin hakkı'nı gerçekleştirmek üzere sömürgeciliğin tasfiyesine girişmiştir. 1945-1968 arasında eski sömürgeler ulus-devletlere dönüşürken kapitalist dünya sistemi yerküre üzerindeki tek dünya sistemi haline gelmiştir. Bu dönemde Keynes'in savaş öncesinde gündeme getirdiği talep yaratıcı iktisat politikaları, Marshall yardımı vb. uygulamalarla devreye sokulmuş ve bunun sonucunda bütün dünyada ilerleme/kalkınma anlayışı yaygınlaşmıştır. ABD'nin sermaye birikim modelinin bir gereği olarak, sermaye ihracı temelinde çevre ülkelere aktarılan sanayi yatırımları sayesinde, ithal ikameci kalkınma modelleri gündeme gelmiştir. Aynı zamanda, iktisadî büyümenin yarattığı kaynakların bir kısmı çalışan sınıflara aktarıldığı refah devleti/sosyal devlet uygulamalarına başlanmıştır. Bu genişlemenin bir başka sonucu ise bütün dünyada diktatörlüklerin tasfiye edilmesi ve çok partili/demokratik siyasal sistemlerin yaygınlaşmasıdır.

1945-1968 döneminde Fransız Devrimi'nin ürünü olan siyasal hareketler, hemen hemen dünyanın tamamında -merkez ülkelerde sosyal demokrat partiler, yarı çevre ülkelerde Leninist partiler ve sömürgelerde ulusal kurtuluş hareketleri biçiminde- iktidara gelmişlerdir. Güçlü bir sosyalist ülkeler ve halk cumhuriyetleri cephesinin varlığı dünyanın iki kutuplu olduğu yanılsamasına yol açmış, bağımsızlıklarını yeni kazanan ülkeler bu ortamda

Bandung Konferansı ile Bağlantısızlar hareketini başlatmışlardır. Sovyetler Birliği'nin bu gelişmelere tepkisi, bu ülkelerin 'kapitalist olmayan yol'dan kalkınmayı önermesi biçimini almış, daha sonra da Çin 'Üç Dünya Teorisi'ni formüle ederek bu ülkeleri kendi yanına çekmeye çalışmıştır. ABD'nin Vietnam'a müdahalesinin bir savaş boyutuna ulaşması ve bu savaşa karşı yükselen tepkiler, Filistin Kurtuluş Örgütü etrafında birleşen Filistin halkının 'gerilla' eylemlerini başlatması dönemin uluslararası görünümünü belirleyen diğer gelişmeler olarak döneme damgasını vurmuştur. Ancak, beklenen kurtuluşun gerçekleşmemiş olması yüzünden dünya halklarının -ister sosyal demokrat parti, ister komünist partisi, isterse ulusal kurtuluş örgütü biçiminde olsun- iktidardaki siyasal hareketlere karşı tepkisi ile kapitalist dünya sistemine yönelik tepkisi birleşerek 1968 ayaklanmasına yol açmıştır.

Türkiye, 1945'ten itibaren ABD hegemonyasına girmiş ve dönemin koşullarına uygun olarak Tek Parti yönetiminde çok partili hayata geçmiştir. Türkiye, 1945-1960 arasını, Truman Doktrini'ne uygun olarak sola kapalı, Soğuk Savaş mantığına uygun bir çok partili siyasal sistem içinde yaşamıştır. Savaşın hemen ertesinde liberalleşen, daha sonra ödemeler dengesi krizine düşen Türkiye, bu dönemde tarımda ve sanayi de belli adımlar atmıştır. Sanayi burjuvazisinin gelişmesine rağmen buna uygun bir kaynak dağıtım politikası izlemeyen, Tek Parti döneminden kalma siyaset yapma alışkanlıklarını sürdüren Demokrat Parti, 27 Mayıs 1960'ta, hemen hepsi ABD'de eğitim görmüş ve NATO görevlerinde bulunmuş bir grup alt rütbeli subay tarafından devrilmiştir. 27 Mayıs'ın ertesinde asker ve sivil bürokrasinin işbirliği içinde, daha demokratik bir siyasal sistem kurması, kaynak dağıtımını akılcı bir biçimde yapacak DPT, siyasal iktidarı denetleyecek Anayasa Mahkemesi ve toplumda dengeyi sağlayacak diğer özerk kurumları oluşturması sonucu Türkiye'de yeni bir dönem başlamıştır.

Sanayiinin gelişmesine bağlı olarak, nicel ve nitel olarak güçlenen işçi sınıfının 1961'de Türkiye İşçi Partisi'ni kurarak, kendiliğinden de olsa, bağımsız bir sınıf olarak siyaset sahnesine çıkmasıyla birlikte popülist bir yapı gösteren çok partili sistem demokrasiye doğru evirilmiştir. *Yön* dergisi, işte bu koşullarda yayın hayatına atılarak, dünya ve Türkiye gündeminde olan sanayileşme, planlama, kalkınma, bağımsızlık gibi temaları yeniden yorumlamıştır. Yön'ün devletçiliği -*Kadro* gibi bir iktisadî sistem olarak değil de- bir kalkınma stratejisi olarak sunması, Türkiye'nin çeşitli kesimlerden bütün seçkinlere yönelmesi, sosyal adaleti savunması, giderek sosyalizme vurgu yapmasının altında yatan bu çevrimsel koşullardır. Sol Kemalizmin bu ikinci yorumunun dikkat çekici bir boyutu da Mısır, Suriye, Irak gibi eskiden Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası iken sömürgeleşen, daha sonra da bağımsızlığını kazanan ülkelerde askerî darbelerle iktidarı ele geçirip Arap sosyalizmi deneyimine girişen BAAS hareketiyle eş zamanlı olarak ortaya çıkmasıdır. Zaten Yöncüler, *Devrim* dergisini çıkarmaya başladıktan bir süre sonra böyle bir darbe örgütlemeye çalışacaklar, ancak başarılı olamayacaklardır. 1970'lerde dünya ekonomisi bir daralma dönemine girecek, krizin yükünü hangi kesimlerin çekeceği üzerinden sert bir sınıf mücadelesi başlayacak bu koşullarda sınıflar üstü, devletçi bir siyasal çizginin varolma koşulları ortadan kalkacaktır.

Uzun bir dönem tek tek aydınlar tarafından temsil edilen sol Kemalizm 2000'li yılların başında bir siyasal parti haline dönüşmeye çalışıyor. 1930'larda kapitalist dünya sistemi çevrimsel daralma dönemindeydi ve hegemonya krizini yaşıyordu. 1960'larda kapitalist dünya sistemi tarihinin doruğundaydı. 1970'lerden başla-

yarak bir dünya sistemi olarak kapitalizmin yapısal krizi ile karşı karşıya bulunuyoruz. İdeolojiler kriz içinde, siyasal hareketler kriz içinde, bilgi yapıları kriz içinde. Kapitalist dünya sisteminin ürünü olan ulus-devletler ya parçalanıyorlar ya da bütünleşiyorlar. Çoğunlukla her ikisi birden oluyor. Wallerstein bu dönemi yüz/yüzelli yıl sürecek bir 'geçiş çağı' olarak tanımlıyor: Kapitalist dünya-sisteminden başka bir tarihsel sisteme geçiş çağı. Bugün sürmekte olan ve önümüzdeki elli/yüz yıl daha sürecek olan bu dönemin egemenlerin denetiminde başka bir tarihsel sistemin ortaya çıkışıyla mı, yoksa krizin kaosa dönüşerek görece daha eşitlikçi bir tarihsel sistemin ortaya çıkışıyla mı sonuçlanacağı bugün için belirsiz. Bu sürmekte ve sürecek olan mücadele sonucunda belirlenecek.

1990'larda kapitalist dünya ekonomisi merkez ülkelerden başlayarak canlanma eğilimi içine girdi, ama özellikle çevre ülkelerde artık kimse ilerleme ve kalkınma vaat etmiyor. Dünya hegemonyası için kavga eden ülkeler yok, ama çevre ülkelerde çatışmaların savaşların ardı arkası kesilmiyor. 'İnsan hakları, demokrasi, serbest piyasa' herkesin üzerinde uzlaştığı değerler olarak sunuluyor, ama etnik temizlikler, soykırımlar sürüyor; bütün dünyada siyasetin tasfiye edilmesi ve kaynak dağıtım sürecinin bürokratik bir eyleme indirgenmesi olgusu yaşanıyor; hemen her sektörde dünya ölçeğinde faaliyet gösterecek beş/on tekelin kalacağı açıklanıyor. Bu eğilime karşı çıkmaya çalışan ulus-devletler gerekirse zor kullanılarak tasfiye ediliyor.

Türkiye, 12 Mart Müdahalesi'ne rağmen, 1970'leri yoğun bir sınıf çatışması ve siyasallaşma biçiminde yaşadı. Bu dönem 12 Eylül darbesiyle sona erdi. 12 Eylül'den itibaren, ithal ikameci kalkınma modeli yerine dünya piyasaları ile bütünleşen bir iktisat modeli uygulanmaya başlandı. ABD ve İngiltere gibi ülkelerde acımasızca uygulanan neo-muhafazakâr politikaların bir benzeri Türkiye'de gündeme geldi. Çok partili hayatın yeniden başlamasıyla birlikte yozlaşmış popülist uygulamalar bu sürece eşlik etti. 12 Eylül rejiminin sola karşı panzehir olarak gördüğü Atatürkçülük ve Türk-İslâm Sentezi düşünsel hayata egemen kılınmaya çalışıldı. Bu dönemde başlayan silahlı Kürt hareketi toplumsal dengelerin iyice sarsılması sonucunu doğurdu. Sol Kemalist aydınlar, bu dönemde sosyal demokrasiden sosyalist solun sağ versiyonlarına kadar çeşitli yönlere savruldular.

1992'den itibaren dünya ekonomisinin yeniden büyüme sürecine girmesi, Avrupa Birliği, NAFTA gibi ulus-devlet üstü oluşumların ivme kazanması gecikmeyle de olsa Türkiye'yi de etkiledi. 1996'da Türkiye Avrupa Gümrük Birliği'ne girdi. Aynı günlerde, bir devletin siyasal egemenliğini kullanarak sermaye birikimi sağlama ya da dinsel/ideolojik güdülerle devletlerarası oluşumlara yönelme anlayışı bütün dünyada tasfiye edilirken, Türkiye'de siyasal İslâmcı bir partinin iktidara gelip bu tür uygulamalara yönelmesi 28 Şubat sürecine yol açtı. Türk Silahlı Kuvvetleri'nin 'irtica'ya karşı tavır alması, Avrupa Birliği'nin Kürt sorunu ve Kıbrıs gibi konularda Türkiye'nin tarihsel tezlerini reddetmesini istemesi ve son olarak 1980'lerde başlayan borç sarmalının Türkiye'nin iç ve dış borçlarını ödeyemeyeceği bir noktaya ulaşması sonucu IMF'nin şirketlerin yönetim kurullarından bankaların içişlerine kadar her yere müdahale etmesi gibi gelişmeler sol Kemalizmin yeniden gündeme gelmesine yol açtı. Ancak, kapitalist dünya sisteminin krizinin bir parçası olarak yaşanan ideolojilerin ve siyasal hareketlerin krizi sol Kemalizme de yansımış durumda. Bu yüzden, bu siyasal akım tamamen savunmacı bir pozisyonda bulunuyor. Kendini ne alternatif bir iktisadi sistem olarak tanımlayabiliyor, ne de bir kalkınma stratejisi olarak...

Önerebildiği tek şey Türkiye'ye ilişkin kararların Türkiye'nin çıkarları doğrultusunda Türkiye'de alınması.

SONUÇ

Kapitalist dünya sistemi, ortaya çıkışından bugüne, uzun yüzyıl olarak adlandırılan çevrimler halinde farklı bir sermaye birikim modeli ve her modele denk düşen bir farklı bir devletlerarası hegemonya biçiminde var oldu. Örneğin 19. yüzyılda hegemonik güç olan İngiltere, dünyanın fabrikasıydı: Her yerden hammadde alıyor ve bunları işledikten sonra bütün dünyaya satıyordu. Bu sermaye birikim modelini işletebilmek için de sömürgecilik yapıyordu. Bu yüzyılda diğer merkez ülkeleri de güçleri oranında aynı politikayı uyguluyorlardı. 20. yüzyıl başlarken, İngiltere'nin hegemonyası çökmüştü. Hegemonya için yarışan iki güçten biri olan -diğeri Almanya idi- ABD, daha Birinci Dünya Savaşı sürerken 'ulusların kendi kaderini tayin hakkı'na sahip çıkmıştı. ABD'nin sermaye birikim modeli, gümrük duvarlarıyla koruma altındaki pazarlara sermaye ihracını öngörüyordu. 1945'te ABD hegemonyası kurulunca sömürgeciliğin tasfiyesi ve bağımsız devletlerin birbiri ardına doğması olgusu ile karşılaştık. Bunun sonucunda ithal ikameci iktisat politikaları gündeme geldi ve Birinci Sanayi Devrimi'nin ürünü olan sanayiler çevre ülkelere aktarıldı. Dolayısıyla hammadde üreten ve mamul maddeler için pazar işlevi gören sömürgeler nasıl bir 19. yüzyıl olgusuysa, ulus-devletler ve sanayileşme de aynı şekilde bir 20. yüzyıl olgusudur.

Osmanlı İmparatorluğu Birinci Dünya Savaşı'nda İngiltere'nin başını çektiği İtilaf Devletleri'ne yenildi, ancak İngiltere'nin zaferi çöken bir gücün zaferiydi. Kemalist kadrolar savaşın hemen ertesinde mücadeleye devam ederek yeni bir devlet kurdular.[7] Türkiye Cumhuriyeti'nin Lozan tartışmalarında üzerinde en çok durduğu konulardan biri iktisadî, adli, siyasî vb. alanlarda bağımsızlığına halel getirecek sınırlamalardı. Türkiye'nin 1930'larda uyguladığı devletçilik politikaları, 1945'ten sonra neredeyse bütün dünyada gündeme gelecek olan ithal ikameci iktisat politikalarını önceliyordu. Türkiye, her haliyle 1945 sonrasında kurulacak dünyanın erken bir örneğiydi. Aynı yıllarda dünyanın ilk sosyalist devleti de kurulmuş ve koşulların zorlamasıyla tek ülkede sosyalizm deneyine girişmişti. Ulus-devletleri ve sosyalist devletleri kuran siyasal hareketler kapitalist dünya sistemi içinde ayrı adalar yaratarak ulusal ya da toplumsal kurtuluşun mümkün olabileceğine inanıyorlardı. Bu yanılgının temelinde Fransız Devrimi ile gündeme gelen ilerlemenin kaçınılmaz olduğu, toplumun iradi çabalarla değiştirilebileceği ve devletin toplumsal değişimin anahtar gücü olduğu düşüncesi yatıyordu. Tarihsel gelişmeler bunun mümkün olmadığını gösterdi. Ulus-devletleri kuran ulusal kurtuluş hareketleri de, sosyalist devletleri kuran devrimci hareketler de başarılı olamadılar. Bu siyasal hareketler ilk amaçlarına ulaşıp devleti ele geçirmişler, ama 'kurtulamamışlardı'. Ne ulusal kurtuluş hareketleri elde edilen siyasal bağımsızlığın sonucunda kapitalist dünya sisteminin dışına çıkabilmişti, ne de sosyalist ülkeler bunu başarabilmişti. Kapitalist olmayan yol, Arap sosyalizmi, Üç Dünya teorisi gibi kuramların ilk ve özgün bir örneği olan sol Kemalizm, bu tarihsel koşullarda, ortak bir yanılgıyı paylaştı: Kapitalist dünya sistemi yaşadıkça daha sağda ya da daha solda olmak yetmiyordu. ❐

DİPNOTLAR

1 Immanuel Wallerstein, Fernand Braudel üzerine yazdığı bir yazıda, Braudel'in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı kitabındaki yapı, konjonktür ve olay biçimindeki bölüm sıralamasının "ciddi bir hata olduğunu" öne sürmekte ve "Braudel eğer olaylarla başlayıp, daha sonra yapıyla ilgilenseydi ve konjonktürle sona erdirmiş olsaydı, kitabın açıklayıcı inandırıcılığının artmış olacağını düşünüyorum" demektedir (Wallerstein: 1997, 296). Bu yazıda, Wallerstein önerisi göz önüne alınarak kaleme alınmıştır.

2 İtalya ve Almanya bu gelişmenin en iyi bilinen örnekleridir. Almanya'nın 1870'te ulusal birliğini kurması ile birlikte, İngiltere'nin dayattığı liberal iktisat politikalarına karşı "millî iktisat" anlayışını benimsemesi, aynı iktisadî anlayışın İttihat ve Terakki'nin politikalarını derinden etkilemesi, gecikmiş burjuva devrimlerinin izlediği genel çizgi hakkında yeterince ipucu vermektedir.

3 Osmanlı İmparatorluğu yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde devrimi yapan bürokrasinin hızla burjuvalaşmaya çalışması, buna karşılık görece gelişmiş bir işçi sınıfına sahip olan Rus Çarlığı'nda ve uzun süren bir devrim süreci sonunda geniş köylü kesimleri örgütleyerek iktidarı ele geçiren Çin'de iktidarı ele geçiren devrimci partilerin bürokratik birer devlet kurmaları ayrıca ele alınmayı gerektirecek kadar ilginç bir durumdur.

4 Braudel, üç farklı zaman olduğunu öne sürmektedir: Bireylerin olgusal zamanı, iktisadın çevrimsel zamanı ve uzun süre ya da yapısal zaman (Braudel: 1992, 54-65). Wallerstein, bu ayrıma mekânın da eklemesi gerektiğini öne sürmektedir: Olgusal uzay/zaman, çevrimsel uzay/zaman ve yapısal uzay/zaman. Olgusal zaman açısından yorumlanan bir gelişme, çevrimsel ve yapısal zaman açılarından da yorumlanmadığı takdirde yeterince anlaşılamaz kalacaktır. Çünkü insanlar tarihsel sistemler içinde yaşarlar ve bir tarihsel sistemin içinde yaşananlar asıl olarak o tarihsel sistem tarafından belirlenir (1997: 193-212).

5 Örneğin, Batı devletlerinin desteğiyle de olsa, milliyetçi bir ayaklanma sonucunda Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılan Yunanistan bir ulus-devlet olmayı başarabilmiştir. Gene, Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki topraklarından kopan bölgeler genellikle hemen ulus-devlet haline dönüşmüşlerdir.

6 Örneğin Osmanlı İmparatorluğu'ndan önce modernleşme ve sanayileşme sürecine giren Mısır, Vali Mehmet Ali Paşa önderliğinde ayaklanınca Batılı devletler tarafından püskürtülmüş ve Mısır bir sömürge haline dönüştürülmüştür. Osmanlı İmparatorluğu'ndan sömürgeleşerek ayrılan Mısır, Suriye, Irak gibi ülkelerde doğan Arap sosyalizmi ideolojisi ve kurulan BAAS rejimleri ile başka olguların yanı sıra Osmanlı geleneğinin etkisi ayrıca ele alınmalıdır.

7 Sivas Kongresi'nde ABD Mandası'nın gündeme getirilmesi ve kongre sonucunda ABD'nin bu konudaki düşüncesini öğrenmek üzere girişim yapılması yolunda karar alınması bir rastlantı değildir. Kurulan yeni Türkiye, bir anlamda, 1945'te dünyanın efendisi olacak olan ABD'nin kurmak istediği dünya düzenine uygun bir yapılanmaydı. Tek farkla ki, bu yapı zamanından önce, görünüşte hâlâ dünyanın efendisi olan İngiltere'nin arzuları hilafına ve mücadele sonucu kurulmuştu.

Cumhuriyet'in Cumhuriyet'i: Cumhuriyet *Gazetesi*

BAĞIŞ ERTEN - GÖRKEM DOĞAN

Cumhuriyet Türkiye'de yayın hayatına devam eden gazeteler içinde en kıdemli olanıdır. 1924'te Ankara'nın sesini İstanbul basınında duyurmak üzere Gazi'nin isteği, desteği ve hatta isim babalığı ile kurulmuştur. 1960'ların sonundan itibaren fikir gazeteceliğinin saygın bir örneği kabul edilegelmiştir. Okurları tarihinde iki kez gazeteyi boykot ederek yayın politikasına müdahale etmiş ve çizgisinin değişmesini engellemiştir. Söz konusu çizgi ilerici, aydınlanmacı ve solcu sıfatlarıyla tanımlanır. Hatta 12 Eylül döneminde yayın hayatını aralıklı olarak da olsa sürdürebilen tek "sol" gazete olduğu için, *Cumhuriyet* okumak devrimciliğin alameti farikası sayılmıştır. Bu durum, hiçbir sol yayının yetmişlerdeki yaygınlığına ulaşamadığı Özal'lı yıllar boyunca kendini daha kuvvetli bir şekilde göstermiştir. Özellikle bu "sol" yaftası, altmışlı yıllardan itibaren gazetenin Türkiye'deki milliyetçi muhafazakârlar tarafından lanetlenmesine yol açmıştır. Fakat bu madalyonun bir yüzüdür, ellili yıllarda ve öncesinde madalyonun diğer yüzü gizlidir. *Cumhuriyet* İkinci Dünya Savaşı sırasında Türk basınında Almanya'yı destekleyen yayın organlarından biridir. Sonrasında ellilerin sonuna kadar, aşağı yukarı tüm müesses basın organlarımızla birlikte, ateşli bir anti-komünizm politikası gütmüştür. Tarihçesinin bu kısmı, bilenler tarafından dahi yüksek sesle dile getirilmez. Değinilirse de *Cumhuriyet'e* karşı apolojist bir tavırla dillendirilir bu hatırlatma.

Şüphesiz ki, *Cumhuriyet* gazetesinin macerası anlatılırken, Nadir Nadi'nin Nazi işgalindeki Avusturya'yı sitayişle anlattığı yazı dizisinden ya da Temmuz 1940 Türk-Alman Ticaret Anlaşması'ndan sonra yazdığı ve Almanya'yı desteklemede Saydam hükümetinin belirlediği sınırları aştıkları için ağustos ayında gazetenin tarihinde ikinci kez kapatma cezası almasına neden olan yazılarından örnekler vermek ya da Nazım Hikmet'in Türkiye dışına kaçmasından sonra Türk basınında yayımlanan ilk fotoğraflarının altına yazdıkları "Millet suratına tükürebilsin diye fotoğrafını yayınlıyoruz" ibaresini alıntılamak ve "tarihi gerçeklere ışık tutmaya" kalkışmak mümkün. Ama böyle bir yaklaşımın kafa karıştırıcı olacağını, zira *Cumhuriyet* gazetesinin Türkiye siyaset sahnesindeki önemini doğru değerlendirebilmek için, gazetenin 7 Mayıs 1924, yayımlanan ilk sayısından beri tutarlı bir biçimde savunduğu ilkelerini ortaya koymanın, değişen ulusal veya uluslararası konjonktüre göre bu ilkeler doğrultusunda oluşan dönemsel konumlanışların değişkenliği üzerine gitmekten daha faydalı olduğu açık.

Kemalizmin her zaman "içinden" konuşan bir gazete olarak *Cumhuriyet* Babıali'ye çıktığı ilk günden beri belirli bir çizginin taşıyıcısı olmuştur. Bu ilkelerin en önemlisi herhalde kalkınmacı bir anlayıştan kaynaklanan, liberal ideolojiye karşı güvensizliktir. Nadir Nadi 1930'dan 35'e kadar Viyana'da geçen öğrenciliği sırasında "aşırı sağdan aşırı sola kadar hemen bütün ideolojilerle" temas ettiğini, bunlardan hiçbirine bütünüyle bağlanmasa da birini bütünüyle sildiğini kaydeder: "Kafamda ilk tasfiye ettiğim sistem ekonomik liberalizm oldu. Bu okul, artık

devrini yaşamıştı. Devlet işe karışmadıkça, toplumun ve bireylerin refahını sağlamak bir hayaldi". Nadir Nadi, her ne kadar kafasında sildiği liberalizmi ekonomik sıfatıyla sınırlandırsa da, 1945 sonrasında Türkiye'de İsmet Paşa eliyle yürütülen ürkek demokratikleşme adımlarını San Fransisko mahreçli diye küçümseyen ve 27 Mayıs'ı "San Fransisko demokrasisi dönemini" kapatacağı için selamlayan yazılarının altındaki imzası, tıpkı kendisinden önce Babası Yunus Nadi ve onun Serbest Fırka gibi icazetli bir partinin politik muhalefetine karşı gösterdiği tahammülsüzlük gibi, siyasî liberalizme karşı konumunu aydınlatır.

Aslında Batı mahreçli kavramlara kapalı olmayı *Cumhuriyet*'in ilkelerinden biri olarak saymak mümkün değildir. Batılı yaşam tarzını ve beğenilerini Türkiye toplumuna benimsetmek gazetenin kendine atfettiği en önemli misyonlardan biridir. Bu ülkede ilk güzellik yarışmasını düzenleyen gazetenin zaten Batıcı olmadığını iddia etmek hayli güçtür. Halkın kültürel kodlarını şarklı bir çerçeveden çıkartıp, toplumsal yaşam alanında Batılı normları benimsetmek önemli bir hedeftir *Cumhuriyet* için.

Ulusal kalkınmacılık da *Cumhuriyet* gazetesinin temsil ettiği değerlerden bir diğeridir. Yalnız kalkınma ereği açısından altınının çizilmesi gereken bir husus ise, özellikle köyü ve köylüyü hem ekonomik hem sosyal alanda kalkındırmaya yönelik stratejileridir. Bilhassa bunu köy enstitülerinde vücut bulduğu şekliyle, yani köylüyü köyünde tutarak gerçekleştirmeyi hedefleyen projeler muhafazakâr bir dünya görüşünü yansıtır. Bu yaklaşım, gazetenin sosyal yapıyı olduğu gibi tutmayı hedeflediğinin de önemli bir kanıtıdır.

Gazetenin çelişir gözüken farklı dönemleri boyunca bu ilkeler tutarlı bir şekilde yayın politikasına damgalarını vurmuşlardır. *Cumhuriyet*'in hikâyesinin tarihsel gelişiminde, bu ilkelerin farklı dönemlerin sosyopolitik konjonktürlerine göre nasıl tezahür etiğini izlemek mümkündür.

Cumhuriyet gazetesi, Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra neredeyse tümüyle Ankara'daki iktidar odağına muhalif olan İstanbul'da, yeni rejimin, yani Cumhuriyet'in sesi olma misyonuyla kuruldu. Bu önemli görev Gazi'nin hem bağlılığına hem de gazetecilik yeteneğine güvendiği Yunus Nadi'ye önerilmişti. Yunus Nadi yirmili yaşlarının ilk günlerinden itibaren gazetecilik yapmış, Baba Tahir'in *Malumat*'ı Ebuzziyaların *Tasvir-i Efkar*'ı gibi gazetelerde yeteneğini ispatlamıştı. Bununla birlikte profesyonel bir gazeteciden daha fazlasıydı. Abdülhamit döneminde siyasî faaliyetlerinden dolayı tutuklanmış Selanik'te İttihat ve Terakki'nin yayın organı *Rumeli*'nin başyazarlığını yapmıştı. 1912'den itibaren de Meclis-i Mebusan'da Aydın'ı İttihat ve Terakki saflarında temsil etmişti. Birinci Meclis'te İzmir mebusu olan Yunus Nadi, ayrıca Anadolu Ajansı'nın kurucusu ve Ankara hükümetinin resmî yayın organı *Hakimiyet-i Milliye*'nin yazarıdır. Kurtuluş Savaşı boyunca Ankara'da çıkan tek özel gazete *Yeni Gün*'ün de sahibidir. İstanbul'un işgaliyle Ankara'ya taşıdığı iki bin tirajlı *Yeni Gün*'deki başyazılarında, tam da Meclis'in Ankara'nın doğusuna taşınmasının tartışıldığı günlerde, hep "Yunanistan Yıkılmalıdır" ifadesine yer vermesi, Jöntürk davasına ve ideolojisine bağlılığını açıkça ortaya koyar. Yunus Nadi gazetenin tek kurucusu değildir, görevi kabul ettikten sonra, Birleşik Devletler'de gazetecilik okumuş olan ve o sıralarda çalıştığı Anadolu Ajansı'ndan, hükümetle uyuşamadığından ayrılmak üzere olan Zekeriya Sertel ve Sertel'in yakın dostu Nebizade Hamdi ile birlikte kurarlar *Cumhuriyet*'i; her biri gazeteye onar bin liralık hisse koyar. Ama ortaklık çok uzun sürmez, Sertel ve Nebizade ortaklıktan, gazetenin ilk dönemindeki sermaye artırımları sırasında hisselerini Yunus Nadi'ye satarak ayrılmışlardır.

İstanbul ve basını, Genç Cumhuriyet

hükümeti tarafından, pek de mesnetsiz sayılamayacak nedenlerle, hasım olarak görülüyordu; öyle ki Atatürk 20'li yılların sonlarına kadar bilinçli bir şekilde İstanbul'a ayak basmamıştı. İşte *Cumhuriyet* bu ortamda Atatürk'ün isim babalığıyla İstanbul'da Cumhuriyet fikrini yaymak ve savunmak amacıyla kuruldu. Bu amaç gazetenin ilk sayısında Yunus Nadi'nin şu satırlarıyla özetleniyordu: "Cumhuriyet Türkiye'de büyük kavgalarla elde edilmiş bir sonuçtur. Biz elde edilen bu amaç uğruna fiilen çalışmış insanlarız. Memlekette bu muzaffer ve galip fikrin çok kuvvetli taraftarları vardır. Cumhuriyet memlekete mal olmuş bir fikirdir. Biz onun temsilcileri ve koruyucusuyuz". 1924 yılında Cumhuriyet fikrinin kuvvetli taraftarları Ankara'da ikamet ediyordu, bu bakımdan *Cumhuriyet* İstanbul'da temsilcisi ve koruyucusu olduğu fikrin ileri karakoluydu.

Cumhuriyet'in ilanı, ardından hilafetin ilgası ve bu köklü değişikliklerin hayata geçiriliş şekli, İstanbul'da ve basınında tepki yarattı. Bu muhalif neşriyatı dengelemek üzere *Cumhuriyet*'in kurulması, gazeteye İttihat ve Terakki'nin eski idare binası Kırmızı Konak'ın ihaleyle tahsisi aslında Cumhuriyet hükümetinin İstanbul basınına karşı aldığı politik tedbirlerdi. Günü geldiğinde bu politik tedbirlerle yetinilmeyecek, hukuki tedbirlere başvurulacaktı. Şeyh Said İsyanı'nı bastırmak ve sorumlularını cezalandırmak amacıyla çıkarılan Takrir-i Sükun Kanunu ve buna bağlı olarak kurulan İstiklal Mahkemeleri'nin kararlarıyla. İstanbul'daki en önemli iki gazete Ebuzziya'nın *Tevhidi Efkar*'ı ve Hüseyin Cahit'in *Tanin*'i kapatıldı. Bu gelişmeler üzerine *Cumhuriyet*'in siyasî misyonunun odağı Ankara'nın tasarladığı sosyal ve kültürel inkılâplar için kamuoyu oluşturmaya kaydı. Örnek olarak hafta tatilinin pazara alınmasından önce gazetede yayımlanan şu satırlar sayılabilir: "Tatil gününün pazara nakli lazımdır. Kala kala iş buna mı kaldı demeyiniz. Hafta tatilinin bizde Cuma ve Avrupa'da Pazar günleri yapılması, Avrupa ile olan ilişkilerimiz bakımından büyük ve bizim için ziyanlı bir eksiklik teşkil etmektedir". Gazetenin Batılı yaşam tarzını ve alışkanlıklarını topluma benimsettirme çabalarının da bir örneğidir bu satırlar.

İstanbul'da neredeyse tek başına kalan *Cumhuriyet*'in tirajı yükseldi. Gazete bu dönemde Türkiye gazeteciliği açısından pek çok yeniliğe imza attı. Herhalde bunlar arasında en dikkat çekici olanı 1929'da düzenlenen güzellik yarışmasaydı. Kâinat güzellik yarışmasında Türkiye'yi temsil edecek bir kızın seçilmesi her ne kadar modern Türk kadınının Avrupalılara olan eşdeğerliliğini hatta üstünlüğünü simgelese de, ki Yunus Nadi bunu yarışmanın düzenlenmesinin temel gerekçesi olarak gösterir. "(Cumhuriyet devrimleri sayesinde) Türk kadınları bütün dünyanın hür memleketlerindeki hür hemşirelerinden farksız insanlar haline yükselmişlerdi. Bu hakikati yüksek gösterecek ve yüksek söyleyecek bir fırsattan istifade etmemek günah olurdu." *Cumhuriyet*'teki yenilikler bu yarışmayla sınırlı değildi doğal olarak. 1930 yılının ocak ve şubat ayı boyunca gazetede sırasıyla sinema sayfası, mizah sayfası, kadın, spor ve çocuk sayfası gibi tematik sayfaların yayımlanmasına başlanmıştır.

Bununla birlikte muhalefete karşı olan politik misyonunun hukuki müdahalelerle kadük bırakılması, gazetenin kendine politik görevler atfetmesine engel değildir. Muhalefetin zararlarına pekâlâ vakıf olan Yunus Nadi tedavide olduğu Viyana'dan yeni bir fırka kurulduğunu haber alınca gazetesinde bu teşebbüsün yersizliği üzerine Gazi'ye açık bir mektup yayımlamaktan çekinmemişti, zira "hakikati halde garip bir talih veya talihsizlik olarak bu memlekette muhalefet şimdiye kadar hemen daima vatansızlığa kadar tereddi eden bir afet olmuştur". Serbest Fırka'ya yönelttiği en temel eleştiri ilme vakıf eşhastan ziyade, kalabalığa dayanarak siyaset yapmak istemeleriydi.

Günümüz *Cumhuriyet*'inde de rastlayabileceğiniz pek çok yazıyı bundan yetmiş yıl evvel de aynı sütunlar da okumak mümkündü. Örneğin Menemen hadisesinden hemen sonra Yunus Nadi bir Cumhuriyeti Koruma Kanunu'nun çıkarılmasını önerir ya da ordu fikrinin Türkiye'deki ilerici ve gençlerle özellikle öğretmenleri de kapsayan özüne vurgu yapılır.

Cumhuriyet'in o dönemine dair vurgulanması gereken başka bir nokta ise, özellikle rakipleri tarafından Yunus Nadi hakkında ileri sürülen gazeteciliği diğer alanlardaki yatırımları lehine kullandığı iddiasıydı. Nadir Nadi'nin anılarında da değinilen bu iddiaların temel dayanağı kuşkusuz Yunus Nadi'nin de, o dönemdeki pek çok diğer milletvekili ya da rejimin güvenilir saydığı diğer az çok paralı Türk gibi yabancılarla ortak bazı yatırımlarda bulunmasıdır. Bazı başyazılarında çeşitli devlet memurlarının yabancı sermayeye karşı sertliği ve anlayışsızlığından yakındığı ve bunun Türk ekonomisine zarar verdiğini iddia ettiği de görülür. Adliye vekilimizin nazarı dikkatine altbaşlığıyla yayımlanan bir başmakalede Emet'te bir yabancı şirketin verdiği teminat mektubunun mahkemenin kararı kesinleşmeden nakde çevrilmesi ya da Noel adında bir tüccarın *Cumhuriyet*'te yayımlanan bir makalesine atıfla, 30'ların başında Türk ekonomisinde yaşanan durgunluğun bir nedeninin de "decouragement" yani memurların ve adliyenin tüccarlara zorluk çıkarması olarak gösterilmesi böyle yazılarına çeşitli örneklerdir. Öyle ki, *Cumhuriyet* 1940 yılının 11 Ağustos'unda, aynı yılın 8 Kasımı'nda kapanmasına neden olan (bu, gazetenin tarihindeki ikinci kapatmadır, ilki 1934 yılında verilen on günlük bir cezaydı) ve Türk-Alman Ticaret Anlaşması lehine Nadir Nadi'nin yazdığı bir yazıyla başlayan olayların sonunda kapanmadan önceki gün İsmet Paşa'nın Yunus Nadi'ya Ankara garında "Ticarî maksatlar uğruna siyasî yazılar yazılmasına müsade edemem" demesi (aktaran Nadir Nadi), *Cumhuriyet*'in Almanya'yı desteklemesinin sadece siyasî ideolojik saiklerden kaynaklanmadığını akla getirir.

İkinci Dünya Savaşı, ona katılmayan ülkeleri dahi çok derinden etkiledi; Türkiye özellikle savaş alanlarına coğrafi yakınlığından dolayı bu etkiyi en derinden hisseden ülkelerden biriydi. Savaşın öncesinde anti-revizyonist kampta olan; İngiltere ve Fransa ile Sovyetler'e karşı kullanılmamak şartıyla ittifaka giren Türkiye, Stalin Hitler yakınlaşmasıyla tüm Avrupa gibi şaşırmış, savaşın başındaki parlak Alman zaferleri karşısında fiilen yalnız kalmıştı. Bunun karşısında 1940 yazının sonundan itibaren Almanya'ya yaklaşmaya başladı, öyle ki Haziran 1941'de Almanların Sovyet saldırısından hemen önce Almanlarla bir dostluk anlaşması dahi imzalandı.

Savaş boyunca, basında bir Almancı-İngilizci ayrımını görmek mümkündür. Kabaca çizmek gerekirse Ahmet Emin Yalman'ın *Vatan*'ı, *Tan* gazetesi ile Hüseyin Cahit önce *Yeni Sabah*'ta daha sonra 1943'te yine yayımlamaya başladığı *Tanin*'de Müttefikleri destekliyordu. Necmettin Sadak'ın *Akşam*'ı ve Nadi'lerin *Cumhuriyet*'i ise Almanları destekliyordu denebilir.

Nadir Nadi Viyana'da okurken *Cumhuriyet*'e yolladığı yazılarla gazeteciliğe başlamıştı, 1939'a gelindiğinde gazetenin sürekli yazarlarından biriydi, Alman işgalinden sonra eskiden tanıdığı Viyana'ya gidip, yeni döneme dair bir seri gezi yazısı yayımlamıştı. Bu seri röportajlarda Anschluss haklı gösteriliyor, Yahudilere karşı yapılan kötü muamele ise mazur gösterilmeye çalışılıyordu, yeni Viyana'nın eskisine kıyasla çok daha şen ve müreffeh bir şehir olduğunun altı çiziliyordu. Savaş başlamadan önce Nadir Nadi Von Papen'a misafir olmuş ve anılarında aktardığı üzere Türkiye'nin çıkarlarıyla uyuştuğu sürece ona yardım etmekten

Cumhuriyet

BASAR

ANA HEDEF ATATÜRKÇÜLÜK

Sınır kapıları açıldı, bankalar pazartesi açılıyor

Org. Evren, MGK'nın ilkelerini açıkladı

İstanbul'da sokağa çıkma yasağı 24-05 arasında uygulanacak

Türkiye ile ilgili haberler yabancı ajans ve radyolarda ilk sıradaydı

12 Eylül Cumhuriyet *gazetesi için de bir milattı. Gazetenin sol kimlikle bütünleşmesinin, ama aynı zamanda kurulduğu günden beri "varoluşsal ideolojisi" olan Atatürkçülüğün "koyulaştırılmasının" miladı...*

mutlu olacağını bildirmişti. Yine de anılarına bakılacak olursa *Cumhuriyet* yazı kadrosundaki esas Nazi hayranının Peyami Safa olduğu görülür, otuzlu yıllar boyunca Safa *Cumhuriyet* gazetesinde önemli görevler üstlenmiş ve yazılarını yayımlamıştı. Sertellerle *Cumhuriyet*'in giriştiği polemiklerde *Cumhuriyet*'i hep Peyami Safa'nın kalemi temsil etti. Sabiha Sertel'e yakıştırdığı "Bolşevik Dudu" sıfatı da bu dönemin ürünüdür.

Cumhuriyet gazetesi belki ticari kaygılarla, belki de çoğulcu Batı demokrasilerinden ziyade daha otoriter, kalkınmacı ve Sovyet modelinden daha millî bir alternatif sunan Almanya'yı savaş boyunca hükümetten daha tutarlı ve hükümetin Almanların Sovyet işgalini takip eden dönemdeki tavrı göz önünde bulundurulursa daha mutedil bir havada desteklemiştir. Gerçekten de 1940 Ağustosun da (ondan sonra yine benzer bir gerekçeyle 7 Aralık 1941'de bir günlüğüne kapatıldı) *Cumhuriyet*'i kapatan onun öncesinde Nadir Nadi'yi bir basın toplantısında bizzat Refik Saydam tarafından azarlayacak kadar *Cumhuriyet*'in yayın politikasından rahatsız olan Millî Şef rejimi, daha sonra kendisi Alman yanlısı politika gütmüştür. Fakat bu durum Almanların talihi döndüğünde seçkin çevrelerde ilk tasfiye yiyen Alman yanlısının Yunus Nadi olmasını engellememiştir. Gerçekten de Türkçü Başbakan Saraçoğlu'nun azliyle son bulacak Türkiye'nin Almanya'dan uzaklaşıp galip müttefiklere yanaşma hamlesinin ilk kurbanı 1943 seçimlerinde 1912'den beri ilk defa Meclis dışında kalan Yunus Nadi'dir. Usta gazeteci ve siyaset adamı bunun ertesinde biraz da kırgın olarak Cenevre'de tedavi olduğu hastanede 1945 Haziranında vefat edecektir.

Yunus Nadi'nin ölümünden sonra zaten gazetede uzun süredir çalışan iki oğlu Doğan ve Nadir yönetimi devraldı. Gazetenin imtiyaz sahibi olarak merhumun eşi Nazime Nadi görünüyordu, yönetim kurulu ise aile üyelerinden oluşuyordu. Görüldüğü üzere Yunus Nadi'nin vefatını *Cumhuriyet* zarar görmeden atlatmayı bildi. Nadir Nadi ve yazı işleri müdürü Cevat Fehmi'nin Yunus Nadi sonrası dönemde gazetenin siyasî çizgisine damgalarını vurdukları söylenebilir.

Savaş sonrası dönemin dış konjonktür kaynaklı özgürlükçü açılımlarına en kuşkulu yaklaşan yazar herhalde Nadir Nadi idi. 1945 yazında "daha geçen seneye kadar en küçük gerekçeler bile gazete kapatmaya yetiyordu, şimdi herkes istediğini söylüyor" diyerek hükümetin bu tavrını "oportünizm" olarak adlandırıyor ve dış politikayı oportünist bir temele oturtmanın olası zararlarına dikkat çekiyordu; sicilli rejim muhaliflerinin bile birdenbire düzenin esas prensiplerini sahiplenip, buradan hareketle bunların daha demokratik bir açılımını hedeflemesinden rahatsızlık duyuyordu. Nadir Nadi bugün pek çok Kemalistin hararetle karşı çıktığı bir

tezin en açık şekilde ileri sürüyordu ve ona göre çok partili hayat, dış politika kaygılarıyla zamansız bir şekilde Türkiye'ye ithal ediliyordu, mahreci ise San Fransisko'ydu ve bu Türkiye Cumhuriyeti'nin temel prensiplerinin savunulması açısından ölümcül bir hata oluşturabilirdi. "İster San Fransisko'dan getirdikleri yeni moda demokrasi maskesine bürünsünler, ister insaniyet adına ortaya gerdikleri tahta perde arkasına saklansınlar, varlığımızı kıskananlar devirmek isteyeceği ilk kale daima Atatürk olacaktır".

Cumhuriyet kurulmakta olan muhalefet partisinin rejim karşıtı sayılabilecek odaklardan etkilenmemesi için uğraşıyordu. "Yeni partinin kuruluş hazırlıkları ilerlerken, bu partiyi şu ya da bu yöne doğru çekmeye çalışanlar görülüyordu. Özellikle Sabiha ve Zekeriya Sertel çifti ve onların etrafında toplanan Tevfik Rüştü Aras, Camî Baykurt gibi eski politikacılar büyük bir çaba içindeydiler. Solcuların her gün sütunlarında boy gösterdiği *Tan* gazetesi, Moskova ağzı kullanması yüzünden halk arasında sevilmiyordu.(...) Kuruluş ve program hazırlıkları sırasında partiye verilecek yönün bu bakımdan tartışıldığını sezen Türk basını, ezici çoğunluğu ile Moskova solculuğuna kayacak bir partiyi hiçbir şekilde tutmayacağını açıkça belirtti". Bu cümlelerin ne anlama geldiğini daha iyi anlamak için Berkes'in *Unutulan Yıllar*'ına yeniden referans vermek gerekir. Berkes, DP kurulmadan önce özellikle Batılı olası müttefikleri, özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasındaki tutumuyla kızdırdığı Birleşik Devletler'e yakınlaşmak için yeni kurulan partiye sızması muhtemel kimi unsurların Türkiye'de Sovyet menşeli bir tehdit yarattığına dair bir senaryonun uygulandığını öne sürer. Bahsedilen isimler Serteller, Yalman, eski bir İttihatçı ve Millî Mücadeleci olan Cami Baykurt ve Bayar'ın yakın dostu Aras'tır. DP kurucularının politik eğilimleri göz önünde bulundurulduğunda bu ihtimalin ne kadar uydurma olduğu ortadadır fakat Tan Matbaasının yağmalanması gibi olayların arkasında bu senaryonun yattığı güçlü bir iddiadır. Gerçekten de, Soğuk Savaş döneminin otoriter rejimler için mümbit ve gri havası küresel politikaya çökmeden önce, bugün Avrupa Birliği'ne tam üyeliğin ülkede bir dönem estirdiği havaya benzer bir siyasî iklim Türkiye'de hakim olmuş ve yukarıdaki satırlarda görüleceği üzere Nadir Nadi ve Recep Peker gibi insanlarda bu durum derin bir rahatsızlık yaratmıştı. *Cumhuriyet*'in bugünkü çizgisiyle devamlılığını örneklemesi açısından ilginç bir paralellik gösteren bu iki dönem, gazetenin Batıcı söylemine rağmen, Türkiye'deki politik sistemin otoriter niteliklerini nasıl huşu ile sahiplendiğini de gösterir. *Cumhuriyet* Tek Parti rejiminin ve ideolojisinin tavizsiz bekçisidir.

Moskova etkilerine karşı böyle duyarlı olan *Cumhuriyet*'in, o dönemde kimi CHP'lilerce dahi komünistlikle itham edilen Köy Enstitülerini hararetle savunması girişte belirttiğimiz süreklilik gösteren ilkeler göz önünde tutulduğunda şaşırtıcı değildir. Enstitüler köycülüğün yukarıda tanımladığımız şekliyle, yani ülkenin sosyal yapısını değiştirmeden yani köylüyü köyünde köylü olarak tutarak müreffeh kılmayı ve Batılı yaşam biçiminin konforlarından olabildiğince yararlandırmayı hedefleyen anlayışın en temel uygulama alanıydı. Bu nedenle *Cumhuriyet* eğitim bakanlığında tutarlı bir şekilde Hasan Âli Yücel ekibini Reşat Şemsettin Sirer ekibine karşı savunmuştur. Sirer ve temsil ettiği anlayış köycülüğü ikinci plana atmakla kalmayıp, özcü bir Anadoluculuğu, bakanlıkta tüm Batılı eğilimlerin yerine de ikame etmeye uğraşıyordu. *Cumhuriyet* diğer bir temel ilkesine ters düşen bu eğilim, Sirer imzalı neredeyse bütün tasarruflar karşısında *Cumhuriyet*'i sağlam bir kale haline getirmişti Ankara DTCF baskınına ve ardından gelen hocalar tasfiyesine karşı duruşları buna bir örnektir; öyle ki bakanlıktan ayrıldıktan sonra milli-

yetçi muhafazakâr ithamlar karşısında umduğu desteği yazarı olduğu partisinin yayın organı olan *Ulus*'ta bulamayan Hasan Âli, *Cumhuriyet*'e geçmiş ve vefatına kadar burada yazmıştı. gazetenin bu dönem aynı görüşten bir başka yazarı ise Fakir Baykurt'tu.

Cumhuriyet'in köycülüğünün ilginç bir örneği de Mahmut Makal'ın Niğde Halkevi'ndeki bir toplantıda bugün zengin çocukları okuyabiliyor, yarın fakir çocuklarının da okuyabileceği bir düzen kurulacak dediği iddiasıyla tutuklanmasının ardından yaşandı. Nadir Nadi Makal hakkında daha birkaç ay önce *Bizim Köy* adlı kitabını öven bir başyazısını şöyle bitirmişti: "Ömrün boyunca bizim köyde oturacaksın. Bu yurda senin gibi daha en aşağı kırk bin Mamıdefendi lazım olduğunu unutma". Bu tutuklanma olayı *Cumhuriyet*'in Makal'a verdiği desteği artırmasına yol açtı, Makal'ı daha önce hiç görmediği İstanbul'a getirip çeşitli kişilerle görüştürdüler. Bunlardan biri de Yahya Kemal'di. Üstadın İstanbul'a dair sorduğu bir soruya Makal'ın verdiği şu cevap gazetede yer aldı "(...) bu güzel manzaralar, benim köye olan bağlılığımı çok daha kuvvetlendiriyor. İstanbul da her şey var, köyde bunların hiçbiri yok". Bu örnekte de görüldüğü üzere *Cumhuriyet*'in vurgusu hep köylüyü, köyde tutarken, ekonomik kalkınmanın nimetlerini oraya yansıtmaktı. Bununla birlikte zaten köylünün köyünde, köylerden devşirilmiş öğretmenler tarafından şehirde uygulanandan farklı bir programla eğitilmesi de Kemalist köycülüğün temel ilkelerinden biridir. Asım Karaömerlioğlu'nun da altını çizdiği bu köycülüğe damgasını vuran, hem yüzü geçmişe dönük hem de kalkınmacı olmanın yarattığı ve şehirleşmenin bir toplumsal vakıaya dönüşmesiyle tasfiye edilen Kemalizmin muhafazakâr yönüne has bu gerilim birebir gazetenin sayfalarına yansımaktadır.

Nadir Nadi, 1950 seçimlerinde Demokrat Parti listesinden Muğla bağımsız milletvekili olarak Meclise girdi. Bu dönemde *Cumhuriyet* sayfalarında yurttaki genel havaya uygun olarak kızılların türlü melanetine dair yazılar okumak daha mümkündür, ama başyazarın iktidar partisinin listesinden Meclise seçilmesi yayın politikasında köklü bir değişikliğe yol açmaz. Yazı işlerinin başında Yunus Nadi'nin vefatından beri Cevat Fehmi Başkut vardır, gazetenin köycü çizgisinin arkasındaki en önemli isim herhalde odur. Doğan ve Nadir Nadi kardeşlerin varlığı gazetenin hâlâ bir aile gazetesi olduğunu gösterir. Bu dönemde Yaşar Kemal de röportaj yazarı olarak katılacaktır gazetenin kadrosuna.

Demokrat Parti hükümetinin basınla yaşadığı balayı 1954 seçimlerinden sonra biter. Türkiye ve hükümet için zor günler başladığında Nadir Nadi hâlâ Meclistedir, ama hükümetin ispat hakkı tartışmalarında örneklenen basın özgürlüğünü kısıtlamaya yönelik çabalarından tüm gazeteciler gibi rahatsızlık duymaktadır. Buna karşılık hükümet de gazetecilerden rahatsızlık duymaktadır. Gerçekten de popülist sağ partiler, çok partili rejim sayesinde halk yığınlarına dayanarak Cumhuriyet elitlerine bağımlı olmaksızın ülkeyi kendi anlayışları doğrultusunda yönetebileceklerini Demokrat Parti deneyimiyle gördüler. Bunun tersi de doğru doğal olarak, Feroz Ahmad'ın da altını çizdiği üzere 50'li yıllar geleneksel Türk aydınlarına popülist sağa güvenemeyeceklerini gösterdi. Ülke yönetiminden bu şekilde dışlanan Cumhuriyet eliti ve onların ilerleyen yıllarda sesi olacak *Cumhuriyet* gazetesi, sağ popülizmin klientalist siyasalarla; kalkınmaya ayrılması gereken kaynakların boşa savrulduğunu iddia ediyordu. Nadir Nadi Demokrat Parti ve Menderes'e dair anılarında halk desteğine mecbur olan iktidarların ülkenin kıt kaynaklarını optimal bir verimlilikle kullanamayacaklarına dair canlı örnekler sunar.

Bu şartlarda *Cumhuriyet*'in 27 Mayıs müdahalesini olumlu karşılamasına şaş-

mamak gerekir, zira Nadir Nadi'nin de işaret ettiği gibi "27 Mayıs'tan beri çok şükür Atatürk'e yeniden kavuştuk. Bugünkü Millî Birlik idaresinin oy peşinde koşmadığına dair en güçlü belge, bütün sözcülerin devrim ilkeleri üzerinde hiçbir ödüne sapmaya lüzum görmemeleridir". *Cumhuriyet*'in kurucu ilkelerine bağlılıkla halkın isteklerine kulak vermek arasında yukarıdaki alıntıda öngörülen açı her ne kadar Demokrat Parti iktidarı deneyimlerinden kaynaklanıyor olsa da, unutmamak gerekir ki, daha 1945'te çok partili rejimi San Fransisko mahreçli diye aşağılayan yine aynı yazardır. Bu satırlar Nadir Nadi demokrasi düşmanıydı diye okunmamalı, onun, tıpkı fikirlerini yansıttığı geniş kitle gibi, öncelikleri başkaydı: "Türkiye'yi Batı uygarlığı koşullarına kavuşturacak olan devrim ilkelerine sımsıkı sarılıp da yurdumuzdaki sosyal ve ekonomik ortamı bir an önce düzeltmeye koyulmazsak çok partili demokratik rejim bu topraklar üzerinde hiçbir zaman tutunamayacaktır". 27 Mayıs sonrasında ulusal kalkınmaya yapılan vurgu Kemalist söylem içinde başat konumdaydı, örneğin laiklik gibi diğer temel ilkeleri gölgeler duruma gelmişti, "Muasır Medeniyet Seviyesi" "din işleri ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması" olarak değil daha maddi bir temelde tanımlanıyordu. Bunda muhakkak Demokrat Partili yıllarda gündelik yaşamda görülen maddi refahın yurttaş nezdinde yarattığı sahiplenmenin görülmesi de etkin olmuştur. Popülist sağı kendi silahıyla fakat Tek Parti döneminden kalma yöntemlerle vurmak niyetindeydiler. Sanki, "yurttaş müreffeh olacaksa, refahı da biz getiririz" anlayışının dillendiriliyordu, zira plana, dolayısıyla devlete ve onun muktedir bürokratlarına (isterseniz teknokratları diye okuyun) vurgu yapılıyordu, bu yeni ulusal kalkınmacılık günlerinde. *Cumhuriyet* gazetesi de bu yönde neşriyat yapmaktaydı.

Türkiye'de basının ekseni 27 Mayıs'la değişti. O güne kadar basında bir sağ-sol ekseni tanımlamak hayli zordu, her gazetede aşağı yukarı her "makbul" görüşü savunan yazar bulmak mümkündü. Solun ve sosyalizmin darbeyle birlikte Türkiye'deki siyasal terminolojiye meşru bir öğe olarak girmesi Babıâli'ye de Nadir Nadi'nin deyimiyle "canlılık getirmişti". Solun bu yükselişi karşısında doğal olarak karşısında da o güne kadar hep kendini hissettiren milliyetçi muhafazakâr blokta daha görünür hale geldi. Aziz Nesin bu olguya dayanarak Türkiye'de fikir gazeteciliğinin başlangıcının atmışlı yıllar olduğunu iddia eder "*Cumhuriyet* gazetesi ve diğer gazeteler (...); Türkiye'deki sınıflar bilinçlenmeye ve örgütlenmeye başladıktan sonra fikir gazetesi olabilmişlerdir". Fakat Babıâli'ye sağ-sol ekseninin gelişinin halk katında aynı ayrımın oluşmasını önceleyeceğini kabul etmek gerekir. Özbudun ve Tachau'nun Türk seçmeninin oy verme şeklinin 1973'te sağ-sol eksenine oturduğunu ileri sürdükleri düşünülecek olursa, Babıâli'nin bu konudaki öncülüğü daha iyi anlaşılır.

Bu yeni durum karşısında *Cumhuriyet*'te kendini yeniden konumlandırmak Nadir Nadi'nin sözleriyle "bir şeyler yapmak Atatürk ilkeleri ışığında kendini yenilemek zorundaydı". Nadir Nadi, anılarında anlattığına bunun için önce kendi konumunu netleştirmesi gerektiğini düşünür ve sonunda kendisinin "sosyalist eğilimli (halktan yana) bir yazar" olduğuna karar verir. Yazı işleri müdürü Cevat Fehmi de başyazar ile aynı görüştedir. Açıkçası bir kez taraf olmaya karar verdikten sonra önlerinde pek bir seçenek de yoktur, ellili yıllar Nadir Nadi gibi "sosyalist eğilimli yani halktan yana" seçkinlerin popülist sağın çoğunlukçu ilkeleriyle uzlaşamayacağını göstermiştir. *Cumhuriyet* bu doğrultuda yazar kadrosuna yeni isimler katmaya başlar, 1962'de düzenlenen Yunus Nadi makale yarışmasının konusu da "Liberalizm mi Sosyalizm mi" tartışmasına ayrılmıştır. Nadir Nadi ve Yaşar Kemal tarafından yapılan ön elemeyi geçen maka-

leler *Cumhuriyet*'te yayımlanır. Bunlardan biri de Şadi Alkılıç'ın eşi Hikmet Alkılıç adıyla yolladığı yazıydı. Bu yazıda komünizm propagandası olduğu için yazar Alkılıç ve yazı işleri müdürü Kayhan Sağlamer hakkında dava açıldı. Tüm bu olaylar genel olarak sağ basında *Cumhuriyet* karşıtı bir kampanyaya yol açtı, eskiden Nazi hayranlığıyla itham edilen gazete şimdi Komünistlikle suçlanıyordu. Ne yazık ki bu biraz da "haksız" bir suçlamadır. Nadir Nadi (başka bir saikle söylemiş olsa da) bunu açıkça ifade etmiştir: "Biz 1924'de ne idiysek, 1944'de de, 1964'de de o idik" *Cumhuriyet* Batıcı, kalkınmacı ve ulusal kurtuluşçu bir anlayış doğrultusunda sadece atmışlı yılların uluslararası ve ulusal konjonktürüne göre konumunu düzenlemişti.

Bu noktada 1962'de gazeteye giren ve yetmişli yılların başından bugüne gazeteye damgasını vuran İlhan Selçuk'a değinmek gerekiyor. *Cumhuriyet* yeniden yapılanmaya çalışırken 1962'de *Vatan* gazetesinden *Cumhuriyet*'e geçen Selçuk Cevat Fehmi, Nadir Nadi ikilisinin çok beğendiği bir isimdi, *Yön*'ün kuruluş bildirgesinde imzası vardı, bir anlamda *Cumhuriyet*'in o "yöne" açılımını da simgeliyordu. 1963 yılında gazete içindeki saflaşmada gazetedeki yeniliğinden ötürü esas taraflardan biri değildi. Fakat bu olayların Cevat Fehmi ve Yaşar Kemal'in gazeteden uzaklaşmasıyla son bulmasından sonra, kontrol yeniden Nadir Nadi çizgisine geçtiğinde, yani yetmişlerin başında, İlhan Selçuk'un "Pencere"si de belirleyici bir önem kazandı. Dokuz Martçılarla işbirliği ve 12 Mart darbesiyle Ziverbey'e hapsedilmesi, 1971'de gazetenin yeni açılımdan ötürü yaşadığı ikinci kırılmada önemli bir rol oynadı.

İlhan Selçuk "*Cumhuriyet* gazetesinin sola dönük yüzü, tabii, Millî Demokratik Devrim olarak düşünülmelidir" belirlemesini, gazetenin kurucu misyonunun doğal bir sonucu olarak gördüğünü belirtir. Bu bağlamda otuzlardaki eğilimle yetmişlerdeki eğilim birbirine bağlanmış olur. 12 Mart darbesi olduğunda gazete, bu darbenin kimi yazarlarının umutla beklediği müdahale olmadığını bilmesine rağmen sıcak karşıladı. Nadir Nadi, kişisel dostu Nihat Erim'i destekleyen birkaç yazı da yazdı, otoriter bir rejimde radikal reformlar uygulanmasına dayalı bir program *Cumhuriyet*'in çizgisiyle çelişen bir yönü yoktu, ama kısa sürede Erim kabinelerinin radikal reformcu olmaktan çok, perde arkasındaki Demirel'in bir oyuncağı olduğu ortaya çıktı. Fakat o sıralarda *Cumhuriyet* ülke politikasından ziyade kendi iç politika çekişmeleriyle meşguldü. Temmuz 1971'de gazete yönetim kurulu olağanüstü toplandı. Bu olağanüstü toplantıda İlhan Selçuk'un ve yazı işleri müdürü Oktay Kurtböke'nin cunta tarafından tutuklanması üzerine, darbe ortamından da telaşlanan damatlar Nadir Nadi'ye karşı ikinci darbeyi yaptılar. Nadi Ağustos'da gazeteden istifa ettiğini açıkladı. Fakat bu seferki darbe hiç de kol kırılır yen içinde kalır şeklinde olmadı. Darbecilere yaranmak isteyen damatlar, *Cumhuriyet* yayın politikasının değişeceğini kamuoyuna bizzat *Cumhuriyet*'te açıkladılar, Mehmet Barlas'tan başlayarak gazetede solcu bilinen bütün yazarların işlerine son verdiler. Bunun üzerine okur tepkisi başladı, yüz bin civarı tirajıyla ülkenin dördüncü büyük gazetesi olan *Cumhuriyet*'in tirajı kırk bine geriledi. 27 Mayıs sonrası yapılan atılımla yüz kırk bini aşan tirajın böyle gerilemesi gazete için ölümcüldü. Damatlar bu yönetim değişikliğiyle Yunus Nadi'nin gazeteyi kurduğu ilkelere sahip çıktıklarını iddia ediyorlardı, oysa seçkinci, kalkınmacı, ulusalcı ve otoriter bir rejimi savunmanın Yunus Nadi'nin ilkelerine ters bir yönü yoktu, nitekim sadık okurlar da gazeteyi almayarak yeni yönetime aynı mesajı veriyorlardı. Hem boykot, hem de 1975'de vefat edecek olan Nazime Nadi'nin ikna çabaları bir yıla varmadan darbenin ber-

tarafına ve Nadir Nadi'nin gazete yönetimine geri gelmesine yol açtı.

Bu olayı da atlatan *Cumhuriyet*, yetmişlerin sağ-sol ekseninde iyice bölünen siyasî ortamında Ecevit'in "Karaoğlan" imajının da etkisiyle solun merkezini temsil ediyordu. Bunun sonucunda da tam karşılarında yer alan *Tercüman*'la çekişirken tirajları da yeniden 120 bini buldu. Muhabir kadrosu iyice solculaşan *Cumhuriyet*'i yetmişlerin sonuna doğru bu sefer de solundan rekabet bekliyordu. Yeni Kurulan *Demokrat* otuz bine yaklaşan tirajını hemen tümüyle *Cumhuriyet*'ten almıştı. Sokaktaki şiddet arttıkça *Cumhuriyet*'te "faşist saldırı" haberleri artıyor, sol jargon yazı işlerine iyice yerleşiyor, ama *Cumhuriyet* okurları ise hem faşistlerden hem de devrimcilerden dayak yiyorlardı. 70'lerin sonunda devrimci solda yükselen *Cumhuriyet* oku-ma, okut-ma kampanyası, 1971 ve 91'deki içerden boykotların tersine gazetenin tümüyle dışından yapıldı ve gazetenin radikal solla olan ilişkisini iyiden iyiye problemli hale getirdi.

Bu gelişmeler ışığında bir değerlendirme yapıldığında, 70'li yıllarda *Cumhuriyet* gazetesinin Kemalizmin kalkınma iktisadı, sosyal devlet ilkeleriyle bezenmiş ve dolayısıyla solla dirsek temasına geçmiş biçimiyle aynı rotada yer aldığını söylemek mümkün gözükmekte. Özellikle Kemalist devrimin Üçüncü Dünya için bir model oluşturduğu tezi, o dönemde gazete sayfalarında sıklıkla yer almaktaydı ve gazetenin de ana düşünce arterlerinden birini oluşturmaktaydı.

12 Eylül *Cumhuriyet*'i kurtardı (bu tespit bizzat gazetenin yöneticilerine ait); *Demokrat* ve *Aydınlık* kapatılırken *Cumhuriyet* açık kaldı. Sivil şiddetin bitmesi anlamında Türkiye'nin çoğunluğu gibi *Cumhuriyet* de darbeyi olumlu karşılamıştı. Fakat darbecilerin Türk-İslâm sentezine dayalı sosyal görüşleriyle, liberalizme dayalı iktisadi görüşleri *Cumhuriyet*'in bünyesinin tahammül edemeyeceği siyasal tercihlerdi. Gazeteye ilk kapama cezası Kasım 1980'de, İlhan Selçuk'un bir yazısı yüzünden on günlüğüne verildi, ikincisi ise Ocak 1983'te Nadir Nadi'nin bir yazısı üzerine her iki yazı da cuntanın Atatürkçülük görünüşü altında Atatürkçülükten uzaklaştığını ima ediyordu.

12 Eylül ve ertesi *Cumhuriyet* için verimli yıllardı. 1983'te normalleşme ile birlikte hem teknolojik hem de idari anlamda yenilenen gazete gelecekten umutlu olmak için her sebebe sahipti. Gazetenin idari sorumluluğu ailenin genç kuşağından, müessese müdürlüğüne getirilen Emine Uşaklıgil'deydi, yazı-işleri Hasan Cemal, Okay Gönensin ikilisinin elindeydi, üstelik *Cumhuriyet* ülkede darbeden sonra ayakta kalan tek kitlesel sol yayındı ve saygın kalemleri kadrosunda barındırıyordu. Tüm bunların ötesinde, *Cumhuriyet* Özal yönetiminin yeni yönelimi sayesinde sahici ve uzlaşmaz bir muhalefet odağı haline gelmişti, bu durumun her ne kadar gazetenin reklam gelirine olumsuz bir etkisi olsa da tiraja bir zararı olduğu iddia edilemezdi. ANAP'ın liberal popülist sağ söylemi, *Cumhuriyet*'in kalkınmacı, seçkinci temel anlayışıyla taban tabana zıttı. Daha otuzlarda, kafasından ilk sildiği ideolojinin iktisadi liberalizm olduğunu söyleyen bir başyazara sahip gazetenin doğal olarak bu politikaları hayırhah bir tutumla karşılaması mümkün değildi. Seksenler boyunca *Cumhuriyet* SHP tarafından temsil edilen sol muhalefetin basındaki sözcüsü durumundaydı. Bu muhalefet sadece basit bir iktisadi siyasalar bütününe yönelmiş bir hareket olmanın ötesinde, tasfiye edilmeye çalışılan bir değerler dünyasının hakim anlayışa karşı direnişini temsil ediyordu.

Moda tabir ile yükselen değerler, kaderin talihsiz bir oyunuyla sonunda *Cumhuriyet*'e de en tepeden sirayet etti. 1991 seçimlerinde SHP'nin yerel seçimlerdeki başarısını tekrarlayamaması üzerine, gazete ANAP karşıtı bir DYP-SHP koalisyo-

nu seçeneğini desteklemeye başladı. Osman Ulagay'ın köşesinde ANAP-DYP koalisyonu ihtimalinin memleket açısından daha tercihe şayan olabileceğini belirten bir yazı yazması bardağı taşıran son damla oldu. Bardağın geri kalanı ise Hasan Cemal'in 1981'de genel yayın yönetmeni, Okay Gönensin'in ise yazı işleri müdürü olması, Emine Uşaklıgil'in de desteğiyle bu ekibin *Cumhuriyet*'i geleneksel imajını değiştirmeye çabalamasıyla çok önceden dolmaya başlamıştı. Bunlara göre yüz yirmi binleri aşamayan tiraj ve özel sektörden reklam alamama gibi sorunlar her şeyden önce bir ticari işletme olan gazetenin gelişmesini engelliyor durağanlaştırıyordu. Gazetenin geleneksel çizgisini savunan köşe yazarlarının ağırlıkta olduğu yayın kurulu ise bu gelişmeleri tasvip etmiyordu. 1991'de Nadir Nadi'nin vefatı çekişmeyi su yüzüne çıkardı ve ilk raundu kaybeden yayın kurulu yazarları (başta İlhan Selçuk, Uğur Mumcu, Ali Sirmen, Oktay Akbal, Hıfzı Veldet Velidedeoğlu vb) teker teker gazeteden ayrıldılar, ikinci okur boykotunun başlamasına önayak oldular. Kırk binlere düşen tiraj karşısında yepyeni isimlerle yeni bir *Cumhuriyet* oluşturmayı hedefleyen gazete yönetiminin bu projeyi sürdürmesi mümkün değildi, ne de olsa onlar ticari açıdan da verimli bir gazete için yola çıkmışlardı. 1991'deki bu tartışmada da taraflar Yunus Nadi'nin kurucu ilkelerini referans gösterdiler, oysa Nadi ne *Yenigün*'ü, ne *Cumhuriyet*'i para kazanmak için yayımladı, her ikisi de belirli bir fikrin Türkiye'de bayraktarlığını yapmak üzere kurulmuştu. Bünyenin bu fikirlere zıt anlayışları barındırması mümkün değildi. Nitekim Nisan 1992'deki genel kurulda eski anlayış gazeteye geri geldi.

Bu dönemde gazetenin dönemin neredeyse tüm renklerini barındıran bir sol söyleme kavuştuğunu söylemek mümkün. Henüz Kürt sorununun yakıcılığı ve siyasal İslâm tartışmalarının ağırlıkta olmadığı bu zaman zarfında, temel hak ve özgürlükler talebi ağırlıkla vurgulanmaktaydı. Ama gazetenin yönetimini tekrar eline alan İlhan Selçuk ve ekibi için yeni dönem, solla ilişkilerin çetrefilleştiği bir dönem olacaktı. Her şeyden önce gazete artık eski tirajını kaybetmişti ve "yeni" ekibin sürdürmeye çalıştığı çizgi *Cumhuriyet*'in bir gazete olarak tarihi boyunca taşımaya çalıştığı misyonun berraklaşması yönündeydi. Bu berraklaşmada en belirleyici husus 90'ların politik atmosferiydi. Bir yandan yükselen siyasal İslâm'ın ülke gündeminde belirleyici bir konuma ulaşması, diğer yandan da (ve daha etkili olarak) Kürt sorunun yakıcı bir hale gelmesiyle *Cumhuriyet* gazetesi üzerindeki "sol" kimlikle çelişir bir konuma doğru yöneldi. Kuruluşundan beri koruma amacını taşıdığı "Cumhuriyet fikri"nin siyasal, hatta yaşamsal tehdit altında kalması, bu fikrin tarihi koruyucularına "sefer-görev" emri çıkartılmasına neden oldu. Artık *Cumhuriyet* gazetesi için savunulması gereken konuların öncelik sırasında sol değerler *Cumhuriyet*'in kurucu ideallerinin/değerlerinin gerisinde kalacaktı. Bahsi geçen siyasî akımların güç kazanması ve radikalliği arttıkça *Cumhuriyet* gazetesi de sahip çıktığı değerler açısından devletçi bir çizgiyle örtüşme alanı genişledi.

1924'te kurulduğu yıldan beri şiar edindiği anti-liberal, Batıcı, kalkınmacı, bağımsızlıkçı bakış açılarıyla *Cumhuriyet* gazetesinin, bugün 27 Mayıs sonrasında benimsediği sol Kemalist çizginin giderek sağına düşen çizgisi, gazetenin tarihi göz önünde bulundurulduğunda şaşırtıcı bir gelişme sayılamaz. 77 yıla yaklaşan ve Türkiye Cumhuriyeti'nin akranı olan *Cumhuriyet* gazetesi öncelikler sıralamasında rejimin kendisini her zaman önplanda tutmuş, rejimin salınımına ve önkabullerine göre de siyasal skalada kendine bir yer benimsemiştir. Bu açıdan bakıldığında, yirmilerde gazetenin Ankara'ya karşı yürütülen muhalefetin kırılmasında oynadığı aktif rol ile doksanlarda ayrılıkçı akıma, siyasal İslâm'a ve bu akımlara müsa-

mahakâr davrananlara karşı izlediği "Derin Devlet" yanlısı politikanın -tıpkı 27 Mayıs sırasında "Zinde kuvvetlerin" yanında yer almaları ya da İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında yeni bir dünya kurulurken Türkiye'nin "Biz bize benzeriz" rejiminin en az hasarla atlatılması için gösterdikleri çaba gibi- aynı parkurun farklı etapları olduğu açıkça anlaşılır.

Bu yazının başından beri çeşitli dönemlerdeki tezahürlerini göstermeye çalıştığımız *Cumhuriyet* gazetesinin kurucu misyonu esas olarak rejimin temel değerlerinin tehdit altında olduğu varsayılan dönemlerde (ve ne yazık ki bu varsayım sıklıkla tedavüle sokulur ülkemizde) çıplak bir biçimde karşımıza gelir. O misyon ki daha gazetenin ilk sayısında Yunus Nadi tarafından ortaya konmuştu, bu yüzden savunucusu oldukları o Cumhuriyet fikrine ne zaman bir eleştiri yöneltilse, *Cumhuriyet* tereddütsüz bir şekilde tavrını ortaya koyar. Bu 1924'te hilafet tartışmalarında da böyle olmuştur, yakın zamanda tanıklık ettiğimiz 28 Şubat tartışmalarında da... Zira "Cumhuriyet Fikri" etrafında varolduğunu iddia ettikleri konsensüsün bozulması sadece "uygarlık yolunda ilerleyen Genç Cumhuriyeti çelmelemeye yönelik" olabilir, *Cumhuriyet* ise buna göz yummaz: "Sulh içinde, dev adımlariyle yeni bir medeniyet yaratmak yolunda ilerleyen Atatürk Türkiyesi'nde lüzumsuz yere patırtı yapmamalarını tavsiye ettiğimizden dolayı üzerimize saldıranlara şimdilik yalnız şunu tavsiye etmek isteriz: Teşkilatı Esasiye Kanunu'na nazaran hepsi Türktürler. Kanunun kendilerine bahşettiği bu haktan azami şekilde istifade ederken, ona layık olmayı daima göz önünde bulundursunlar. Burası Almanya olmadığı gibi Patagonia da değildir. Burada adamlar propagandalarından korkulduğu için değil, millî ahengi bozdukları için cezalandırılırlar." 1937'nin 20 Ekiminde yayımlanan imzasız bir başyazının son satırları olan bu cümleler gazetenin uzun tarihindeki herhangi bir başka dönemin polemiklerinde de yazılmış olsa herhalde okurlarını şaşırtmazdı. ❐

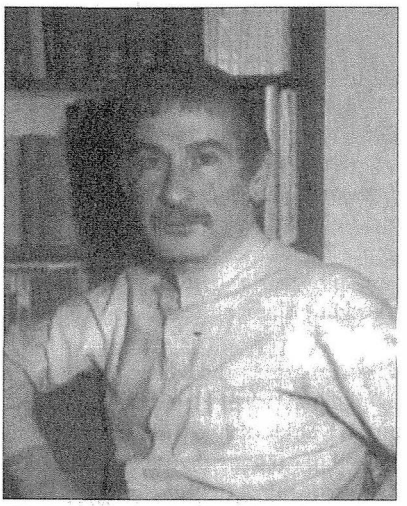
İlhan Selçuk

MEHMET SOYDAŞ
ATİLLA LÖK

İlhan Selçuk denildiğinde, siyasal tartışmalara sol jargonla yaklaşan, solun kültürel ve simgesel değerlerini paylaşan veya buna sempatiyle bakan ve hatta, pratiği ve düşünsel referansları solun birtakım önermeleriyle çelişse bile, solcu olmadığı iddiasını hakaret olarak kabul eden bir yazardan, ama daha çok da *Cumhuriyet* gazetesinin genel okur profilinin pusulasından bahsediliyor demektir. İlhan Selçuk, bu kitlenin gözünde kimi zaman bir filozof, kimi zaman bir edebiyatçı, kimi zaman bir teorisyen, çoğu zaman ise bunların hepsidir; yani bir "Aydınlanma Bilgesi"!..

Yazıları nedeniyle defalarca yargılanmış olan İlhan Selçuk 11 Mart 1925'te Aydın'da doğdu. 1945 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne başlayan ve 1950'de mezun olan Selçuk 1952'ye kadar avukatlık yaptı ve 1952-58 yılları arasında *41 Buçuk*, *Dolmuş* ve *Karikatür* (daha sonra *Taş Karikatür*) isimli dergileri çıkardı. Özellikle *41 Buçuk*, *Dolmuş* dergilerinin yayın çizgisi dönemin DP iktidarına muhalefet yönündedir. 1961'de gazetelerde günlük fıkra yazılarına başladı. Önce *Akşam* daha sonra *Tanin* ve *Vatan* gazetelerinde çalıştı. Yine 1961 yılında, ünlü bildirgesiyle Atatürkçülüğün Kurtuluş Savaşı

bağlamındaki anti-emperyalist görünümünü ve sosyalizme kapalı olmayan duruşunu temel alan ve bunu 1960'ların anti-emperyalist söylemiyle birleştiren yeni bir Kemalizmi formüle eden *Yön* dergisini çıkaranlar arasında yer aldı. 1962'de *Cumhuriyet* gazetesine geçen İlhan Selçuk, özellikle 1965-71 döneminde AP iktidarını eleştiren yazılarından dolayı kovuşturmaya uğradı. Bu dönemde 1961 Anayasası'nı ve anti-emperyalist mücadelede emperyalizme karşı olan bütün güçlerin ortak bir cephede bir araya gelmesini savundu. Bu konudaki görüşlerini *Yön* ve *Devrim* dergilerinde kaleme aldı. 60'ların sonuna doğru soldaki Millî Demokratik Devrim (MDD) - Sosyalist Devrim bölünmesinde MDD'ciler safında yer alan Selçuk, "Devrimci bir askerî darbe" beklentisindeki aydınlarla ortak bir zeminde durdu. 12 Mart'tan sonra (Madanoğlu Cuntası'na üye olma ithamının da bulunduğu davalar nedeniyle) 1971 ve 1972'de iki kez tutuklandı. Toplam 11 ay tutuklu kaldıktan sonra serbest bırakıldı. 1972 yılından itibaren çizgisine damgasını vurduğu *Cumhuriyet* gazetesinde, 70'lerin siyasal hayatının temelini oluşturan sağ-sol bölünmesinin solunda yer alan bir çizgiyi benimsedi. Bu zaman zarfında, siyasal polemiklerin merkez soldaki saygın sözcülerinden biri oldu. Tüm yazı hayatı boyunca, temelleri Aydınlanma'dan gelen ilerleme fikrinden ve aklın ilerlemeyi sağlamada en önemli araç olduğu düşüncesinden yola çıkan ve "aklın inançtan, bilimin dinden ayrılması"nı siyasetin değil, uygarlığın koşulu sayan Selçuk, 12 Eylül sonrasında da bu çizgide yazılarına devam etti. Darbe sonrası dönemde ilk olarak darbenin hakim ideolojisi olan Türk-İslâm Sentezi paradigmasına, takip eden Özallı yıllarda ise "Yükselen Değerler İdeolojisi"ne karşı yazılarıyla sivrildi. 90'larla birlikte, *Cumhuriyet* gazetesinden liberal Hasan Cemal çizgisinin tasfiyesini takip eden



"Aydınlanma Bilgesi", sol darbeci, köşe yazarlığında bir üslup, Kemalist, sosyalist, milliyetçi solcu, Ziverbey köşkü mağduru, İlhan Selçuk'un Cumhuriyet'i, *Cumhuriyet'in İlhan Selçuk'u...*

süreçte, "devletin bekası"nı tehdit eden iki temel sorun olan Kürt sorunu ve siyasal İslâm'a karşı otoriter ve devletçi bir tutum takındı.

Günümüzde dahi günlük yazılarıyla en çok okunan yazarlar arasında olan İlhan Selçuk'un *Uzak Komşu Rusya'dan* (1966), *Mustafa Kemal'in Saati* (1968), *Yüzbaşı Selâhattin'in Romanı* (1973), *Yeni Krallar, Yeni Soytarılar* (1976), *Ağlamak ve Gülmek* (1982), *Düşünüyorum, Öyleyse Vurun* (1984), *Görülmüştür* (1986), *Ziverbey Köşkü* (1987), *Japon Gülü* (1989), *Duvarın Üstündeki Tilki* (1994), *İskele Sancak* (1996) gibi eserleri vardır. 1962'den beri *Cumhuriyet* gazetesinde "Pencere" adlı sütununda köşe yazılarını sürdürmektedir.

Türkiye'nin en etkili ve uzun soluklu köşe yazarlarından biri olan İlhan Selçuk, yazılarında siyasetten ekonomiye; kültür ve edebiyattan gündelik yaşama kadar değişik konuları rahat ve akıcı anlatımıyla işledi. Bu yanıyla özellikle 60'lardan sonra, Çetin Altan'la birlikte

en çok okunan yazarlardan biri oldu. Köşe yazarlığı için "bizim kuşağımızda yeni bir içerik kazandı. Belki dünyanın başka ülkelerinde olmayan bir devrimci işlevi yüklendi. Her sabah bir yeni yazı, her sabah bir taze bilinç... Yüzbinlerle konuşmak yüzbinlerle birlikte bilinçlenmek; eğitmek, eğitilmek, öğretmek, öğrenmek.... Sömürüye karşı özgürlükten yana bir yazarın, köşe yazarlığından daha etkili bir amaç bulabileceğini sanmıyorum.." diyen Selçuk, akıcı olduğu kadar, yazılarında didaktik özelliğiyle de öne çıkmaktadır. Altan'ın kavgacı üslûbundan farklı olarak yazılarında, kurduğu belli bir mantık örgüsünü sonuna kadar sürdürüp, çözümler arayan İlhan Selçuk, Türkiye'de köklü bir geleneği olan "münekkitliğin" de önemli bir temsilcisi olmuştur.

Selçuk'un gerek günlük yazılarında gerekse kitaplarında altını çizdiği ve titizlikle koruduğu ana temalar, Aydınlanma ideali, bağımsızlık ve anti-emperyalizmdir. Bu değerlere bağlılığını günlük yazılarına başladığı tarihten itibaren değiştirmeden sürdüren İlhan Selçuk'un fikrî üretiminin teorik temelleri hâlâ Yön hareketinin ünlü kuruluş bildirgesinde de belirtilen temel sacayağı üzerine oturmaktadır: Aydınlanma, modernleşme, ilerleme (kalkınma). Selçuk'a göre Türk modernleşmesi (1923 Devrimi) Aydınlanma'nın Anadolu'daki adıdır. Böylece Türk modernleşmesine evrensel bir tanım getiren Selçuk, modernleşmeci ve ilerlemeci modeli Türkiye için vazgeçilmez hedef olarak tanımlar. Öte yandan bu modernleşme paradigmasının tözü iktisadî ve sosyal kalkınmadır. Böylesi bir kalkınma ideolojisinin membaı da pozitivist Batı düşüncesidir. Bu yüzden de temel kalkınma sorunsalı dışında kalan bütün sorunlar (mesela temel hak ve özgürlükler, demokrasi vs) talidir.

Selçuk'un Batı'yla ilişkisi de bu anlamda problemlidir. Ne de olsa anti-emperyalizm çağında Batı rasyonalizminden feyzalan Türk aydınının, Tanzimat aydını gibi total bir Batıcılığı savunması beklenemez: Nitekim "Türkiye'de Batılılaşma bir öykünme gibi başladı; 1923 ile birlikte gerçek bir 'Aydınlanma' devrimine dönüştü; bu zorunlu bir süreçtir" diyen Selçuk, akılcılığın/Aydınlanma'nın ilk önce Batı'da ortaya çıkmış olmasının, bu değerlerin evrensel niteliğini gölgelememesi gerektiğini öne sürer; dolayısıyla bu kavramların tarihsel özgüllüklerini yadsır.

İlhan Selçuk'un kalkınmacılık fikri ise otoriter vurgular içerir. Zira, kalkınmanın tek ve temel hedef olmasından hareketle, kamu yararının tespiti için halka başvurmaya gerek yoktur. Çünkü sorun rasyonel/evrensel normların uygulanıp uygulanmamasıdır. Zaten Selçuk'a göre halk Atatürk'ün "sınıfsız imtiyazsız kaynaşmış kitlesi"dir ve ancak rüştünü ispat ederse ülke yönetiminde söz sahibi olabilecektir. Bunun gerçekleşmesi de ülke kalkınmasına tabidir. " (...) Halk tarih boyunca değişti. 18. yüzyılda Anadolu halkının demokrasiden haberi var mıydı? 20 yüzyılda Anadolu halkı demokrasinin neresindedir; 21. yüzyılda neresinde olacaktır. Ortaçağda Avrupa halkları ne inançta ve ne bilinçteydiler, bugünkü Avrupa ne düzeydedir? Bir halkın sandıkta yeğlediği rejim ancak çağdaş demokrasinin anayasasına uygun olursa demokrasi sayılabilir. Bu konuda son sözü söyleyen sandığa giden halk değil, hukukun ta kendisidir."

Öte yandan Selçuk'un laiklik konusundaki yaklaşımının, Kemalizme özgü bir yorum sayılabilecek olan, laikliğin pozitivist bir ideolojik içeriğe sahip olduğu, bu ideolojinin dini, özellikle de Doğu/İslâm din(ler)ini geri/geriletici bir zihniyetle özdeşleyen kabulünü paylaştığı, dolayısıyla görece sabit bir yorum ve uygulamayı ifade ettiği söylenebilir. Selçuk için *"İnsanca yaşamanın ilk şartı, insan aklının toplumsal yaşamda tam anlamında ve felsefe kapsamında özgür-*

lüğe kavuşmasıdır" ve "Aydınlanma" en kısa tanımıyla *"aklın inançtan bilimin dinden bağımsızlaşmasıdır."* Bu sözlerinden de anlaşılabileceği gibi Selçuk, için "uygarlaşma" ancak dinin kamusal alandan çıkarak kişiselleşmesi ile toplumun tümü üzerinde bir anlam ifade etmeyecek ve aklın egemenliği ile yerel/geleneksel değerlerin yenilenmesi ile tek ve saf bir biçimde oluşacaktır. Hatta, "İslâm dünyası aydınlanmanın, Modernleşmenin, sanayileşmenin neresinde? Laiklik karşısında tutumları ne? Kadını çuvala sok! İrticayı yeğle sonun budur" diyen Selçuk; dine, ama en çok da İslâma yaklaşımında karikatürleşme boyutunda bir aşağılama dahi barındırır.

Öte yandan, laikliğin milliyetçi söylemin taşıyıcısı olması, sol Kemalist ulusçulukla resmî milliyetçiliğin tarihi arasındaki ortak paydadır. Ona göre de "1923 Devrimi'nin 'Aydınlanma' sürecinde laiklikle milliyetçiliğin eşzamanlılığı bir rastlantı değildir." Selçuk, dini bir ulusu oluşturan unsurlar arasında açıkça dile getirmemekle beraber Türkiye'nin %99'unu Müslüman kabul etmektedir. Ancak onun için Anadolu Müslümanları laikliğe yatkındırlar. Selçuk, bu yatkınlığı formüle ederken, Alevîliğe dayanmakta ve özgün bir Anadolu İslâmı (milliyetçi yaklaşımının vatan/toprak unsuruyla da çelişmeyen) tarif etmektedir. Sık sık Alevîlerde dinin gündelik hayattaki yansımalarının azlığına vurgu yapan Selçuk'a göre, "Türkiye'deki Müslümanların çoğunluğu, Alevî olmasa da Alevî gibi yaşıyor.". Bu yüzden "Türkiye'de Alevîlerle Anadolu Sünnîleri, laikliğe yatkın ve 'Aydınlanma'ya dönüktürler..." Dolayısıyla "Arabın şeriatını Anadolu Türklüğü'ne uygulamak üzere ortaya çıkan İslâmcı akımın kökü dışarıdadır."

Selçuk'un neredeyse bütün yazılarının temel referansı Aydınlanma ve Aydınlanma düşüncesidir. Selçuk'a göre "Aydınlanma Devrimi hem liberalizmin, hem sosyalizmin kaynağıdır. Aydınlanma Devrimi gerçekleşmeden ne liberalizm olur, ne sosyalizm..." Kemalizm Anadolu'da bir aydınlanma devrimi gerçekleştirmiştir ve "Sosyalizm ve liberalizm; her ikisine de ulaşmak için bir kere Aydınlanma'dan geçmek gerekiyor; o da ümmetin millete, kulun da bireye dönüşmesi demektir. Kul bireyleşmeden ne sosyalizm olur, ne liberalizm... Ümmet, ulus olmadan hiçbirine ulaşılamaz." Kemalizm kulu bireyleştirmiş ve ümmeti uluslaştırmıştır. Selçuk için Türkiye, Kemalizmle birlikte, modernleşme yolunda geri kalmış Üçüncü Dünya ülkelerinin önüne geçmiştir. Özellikle 70'li yıllar boyunca bu noktadan yola çıkan Selçuk, Kemalizmi geri kalmış ülkelerin anti-emperyalist mücadelelerinde/modernleşme süreçlerinde bir model olarak formüle etmeye çalışmıştır. Nitekim Selçuk'a göre "1923, 'Aydınlanma' felsefesinin, tarihte ilk kez bir İslâm toplumunda devrime dönüşmesi"dir ve bu sayede "Türkiye Cumhuriyeti bu dünyanın önüne laik Atatürk Cumhuriyeti'yle bir 'model' koy(muştur)."

Resmî milliyetçiliğin vatandaşlık ve toprak/vatan esasına dayalı "hümanist ve evrenselci" kolu 60'ların ve 70'lerin sol Kemalist ulusçuluk söyleminde ifadesini bulur. Selçuk da, Kemalist ulusçuluğun başka milliyetçi akımlarla benzemezliğindeki ısrarıyla, milliyetçiliğin özcülük ve biriciklik ideolojisini yeniden üretir: "Gerçekte ne bir gurura ne de bir aşağılık duygusuna prim tanımayan insancıl bir ulusçuluğu benimsemiştik. (...) Türkiye sömürge isteğine uzaktı. Millî Misak sınırlarıydı ülkümüz. Ne kimseyi sömürmek dileğindeydik, ne de bizi sömürmelerine olanak verecektik." İlhan Selçuk 60'larda ve 70'lerde milliyetçiliği dönemin "sol" iddiasının da temeli olan anti-emperyalizm ve bağımsızlıkçılık ile somutlaştırmaktadır. Türklerin uluslaşma sürecindeki düşmanı olarak emperyalizmi işaret eden Selçuk için Türk milliyetçiliğinin temeli o gün de bugün de anti-

emperyalizmdir, bu temel dayanaktan sapmak ise onun için bir ilericilik ve gericilik meselesidir. "İlerici milliyetçiliğin tek bir denek taşı vardır: Emperyalizme karşı olmak. Atatürk Milliyetçiliği emperyalizme karşı olmakla eşdeğerli ve eşanlamlıdır. Gerici milliyetçilik 'Böl ve Yönet' politikasının prangasını kişinin kafasına vurur."

Aydınlanma düşüncesini, laiklik anlayışını ve milliyetçi vurgusunu Kemalizm potası içinde idealleştiren Selçuk'un Kemalizm tanımı da bu kavramların çerçevelediği bir vurgu taşır. Nitekim Kemalizmi bir ideoloji olarak tanımlayan İlhan Selçuk'a göre özellikle çok partili hayata geçişten sonra iktidar tarafından yürütülen uygulamalar Kemalizmin "özüne" ters düşmüştür. "1920-1935 arasında Türkiye'de zorunlu ve büyük adımlar atılmıştır. Asıl tartışılacak olan dönem 1935'ten günümüze uzayan yıllar olmalıdır." Bu yüzden özellikle *Cumhuriyet* gazetesindeki yazılarıyla Kemalizmi "sosyal boyutlarıyla yeniden yakalayabilmek ve anti-emperyalizmin çağdaş yorumuyla birlikte Aydınlanma'yı savunabilmek" için çaba göstermiştir. "Atatürkçülüğün bilimsel bir yanı vardır. Atatürkçülük tıpkı öbür ideolojiler gibi sınır ve yönü kesin çizgilerle çizilmiş bir ideolojidir. Tıpkı sosyalizm, liberalizm, Etatizm gibi sonu izm'le biten bir ideoloji: Kemalizm" vurgusundan da anlaşılacağı gibi Selçuk Kemalizme bütüncül bir nitelik atfetmektedir.

1961 yılında "bugünkü Türkiye'yi kurtarmaya artık 1924 Kemalizmi de yetmez" diye yazan Selçuk, bu dönemden beri Kemalizme soldan bakan bir perspektif geliştirmeye çalışmıştır. Selçuk için "(Kemalizmin) doğrultusunda, onun devrimcilik ilkesini uygulayarak yeni devrimler yapmak" gerekmektedir.

1980'li yıllara girildiğinde, yetmişli yılların tersine, İlhan Selçuk artık iktidar tahterevallisinde bulunan politik kanatlardan birinin sözcüsü olma özelliğini yitirmişti. 12 Eylül müdahalesiyle ülkedeki ağırlığı törpülenen solun tüm bileşenleri, iktidar oyununun dışına atılmış; tüm cephelerde muhalefete geçmişti. 27 Mayıs sonrasında solun politik ve iktisadî cephaneliğini teşkil eden değer ve siyasalar, Özallı yıllarda uygulanan "liberal" politikalara alternatif olamamanın ötesinde, modası geçmiş ve gayri ciddi görülüyordu. Böyle bir ortamda, bir önceki dönemde savunduğu fikirlerden taviz vermeyen İlhan Selçuk, o güne değin bilinen şekliyle sol değerlerin ve yaşam tarzının, yükselen değerler ve Türk İslâm Sentezi'nin karşısındaki en önemli savunucusu durumuna geldi.

Bu dönemde, *Kadro* dergisinden beri vaaz edilen sol Kemalist perspektif, iktidardan dışlanmasıyla, tarihinde ilk kez iktidar odağının bu kadar uzağına düştü ve yine tarihinde görülmediği kadar sivilleşmeye yöneldi. Bu sivilleşme çabası uzun erimli olamadı, zira doksanlı yıllarla birlikte İlhan Selçuk'un ANAP iktidarı tarafından himaye edildiğini varsaydığı İslâmcı hareket giderek merkez sağ çevrelerin eteğinin altından çıktı ve yine aynı dönemde özellikle Kürt milliyetçiliği mevzî kazandı. Bu ortam sol Kemalistleri geleneksel iktidar odaklarıyla tekrar barıştırdı, dolayısıyla sol Kemalistlerle sosyalistlerin arasında seksenler boyunca daralan ideolojik açıyı genişletti. 28 Şubat sürecinin öncesinde ve sonrasında derin devletin zinde kuvvetlerden beklediği misyonu yüklenen İlhan Selçuk, her iki harekete karşı daha liberal bir pozisyonun alınmasını savunan çevrelere, ikinci cumhuriyetçilikten, ihanete uzanan bir saldırı mühimmatıyla hücum ediyordu. "Türkiye'de PKK'cının, şeriatçının ve yeni mandacı entelin ittifakı Atatürk düşmanlığı üzerine..." Selçuk'un bahsedilen iki harekete ve bunlara karşı uzlaşmacı bir politika uygulanmasını önerenlere karşı duruşu hep savunageldiği aydınlanmacı ve rasyonel cumhuriyet ilkelerinde, yani kendi tarif ettiği şekliyle Kemalizmde te-

melleniyordu. "Bugün 'Şeriatçı - Kürtçü - Yeni Mandacı İttifakı' azımsanmayacak bir güç kazanmıştır. Nasıl anlaşıyorlar? Nerede birleşiyorlar? Çok yalın: 1923 Devrimi'yle kurulan laik Cumhuriyet'e hınçlarında buluşuyorlar." Görüldüğü gibi seksenlerin başında kalemini iktidara karşı kullanan Selçuk, 90'larda ülkenin gerçek iktidarının arkasında saf tutmuştu. Yine de değişenin İlhan Selçuk olmadığını teslim etmek gerekir.

Türkiye'de siyasi içerikli köşe yazarlığının en önde gelen isimlerinden biri olmayı hak eden İlhan Selçuk, Kemalizmin bir türünün (bağımsızlıkçı, aydınlanmacı, kalkınmacı) belki de en tutarlı savunucusudur. Nitekim siyasal hayatın temel ekseni olan sağ-sol ayrışmasında kendi tutarlı çizgisi kimi zaman onu skalanın soluna kimi zaman da sağına düşürmüştür. Kendine özgü akıcı üslubu ile Atatürkçü çevrelerin temel pusulası olan İlhan Selçuk "1923 Devrimi kendine özgüdür, 1789'un siyasal, 1917'nin sosyal içeriklerinden esinlenmiş ve etkilenmiştir; ama, bağımsız bir devrimdir" diye nitelediği Kemalizmin devrimci bir ideoloji olduğunu savunmayı sürdürmekte ve bu özelliğiyle, belki de muhtemel bir "devletçi sol" iktidar alternatifinin en önemli ideoloğu konumundadır.

Kemalizm Müdafaa-i Hukuk Doktrini

ATTİLÂ İLHAN

"... evvelâ 'socialiste' olmalı, 'madde'yi anlamalı!..."

30 Kanunuevvel (12 Ocak)1904
Kemal

GİRİŞ

Mustafa Kemal'in, iç içe üç büyük eylemi var: Emperyalizme karşı Kurtuluş Savaşı; padişaha karşı Demokratik Devrim, toplumun 'Ümmet' aşamasından, 'Millet' aşamasına dönüşümü!

'Kuvayı Milliye', aslında 20. yüzyılın ilk 'Halk Kurtuluş Ordusu'dur; nasıl ki 'Müdafaa-i Hukuk', 'Mazlum Milletler'in hepsi için ilk kurtuluş öğretisi; Bandung Konferansı'nın (ya da Sultan Galiyef'in tasarladığı, 'Mazlum Milletler Beynelmileli'nin) ilk bildirgesidir. Savaşın emperyalizme karşı verilişi, 'Ulusallık' bilincini pekiştirmiş; padişah ve halifenin emperyalizmle işbirliği, hareketin 'demokratikleşmesini' sağlamıştır. Mustafa Kemal, İstanbul'daki hükümete başkaldırdığı zaman 'ihtilalci'; devraldığı toplumu dönüştürmeye koyulunca, 'inkılâpçı'dır. Devrim, anti-emperyalist kurtuluş savaşıyla eşzamanla yürüdüğünden, 'kurtarıcılığı' ağır basmış, 'devrimciliğinin' gerçek boyutları gözden kaçırılmıştır.

Oysa, 'Millî Mücadele' kadrosunun çoğunluğu, 'müstevliyi defettikten sonra', işlerin biteceğine inanıyordu. Düzen değişmeyecekti. Pek pek, Mustafa Kemal Paşa, Talât ya da Enver Paşa'nın yerini alacaktı. O kadar. Daha 1919 yılının aralık ayında, "... kuvayı milliye'nin âmil, irade-i milliye'nin hâkim..." olacağını söylemenin, tarihsel düzeyde, bireysel ve teokratik bir iktidara karşı, ulusal ve demokratik bir devrimi içerdiğini acaba kaç kişi kestirebilmişti? Kestiremeyenler, yolda dökülmüşlerdir.

Mustafa Kemal, 'Meşrutiyeti' yetersiz bulur. Bunu gizlememiştir de: "... 10 Temmuz devrimi, müstebit bir hükümdârla millet arasında, en nihayet, kayıt ve koşullarla denge arayan, bir zihniyeti elde etmeyi amaçlıyordu. Oysa bizim 'Devrimimiz', hürriyet ve istiklâl için, Meşrutiyet yönetimini dahi yeterli saymaz; egemenliği kayıtsız şartsız milletin elinde tutan bir ilkeye dayanır. Bu ilkenin bağlı olduğu şekil, hiçbir vakit eski şekillerle karşılaştırılamaz. Bu iki devrin arasındaki fark, tarif olunamayacak kadar büyüktür zannederim. Birincisi milletin doğal olarak aradığı, hürriyet havasını teneffüs ettirdiğini zanneden bir harekettir. Fakat ikincisi, milletin hürriyet ve egemenliğini fiilen ve maddeten tespit ve ilan eden mutlu bir devrimdir..."

Gerçekte 10 Temmuz'la 23 Nisan ara-

sındaki fark, ilkinde padişahın halka bazı hakları 'lütfetmesi', ikincisinde halkın, doğrudan doğruya, padişahın yerini almasıdır. Bunun ne müthiş bir dönüşüm olduğunu, gençlere nasıl anlatacağız? Acaba şöyle mi? Hangimiz başarısızlığa uğrasaydı, Mustafa Kemal'in sırtında beyaz gömlek, 'hain' diye asılacağını, doğru dürüst düşünmüştür? İnkılâp tarihimiz, İstanbul Hükümeti'ni, daha başından Ankara'ya mahkum gibi anlatır. Tarihen böyleydi ama, fiilen değil. Hele 'hukuken', asla! Devlet ve hükümet, İstanbul'dur; Mustafa Kemal ise, merkezî, üstelik teokratik otoriteye başkaldıran bir 'asi'. İdamına fetva çıkması, yarım yüzyıl sonra bize, tatsız bir şaka gibi mi görünüyor? Dürrizâde'ye öyle görünmüyordu. Hele Vahdettin'e, hiç! Çünkü o, 'meşruluğunu' varolan iktidarın, yasa ve fermanlarından almıyordu; tarihten ve halktan alıyordu. Bütün büyük devrimciler de, öyle yapmışlardı.

MEŞRU TEK ESAS: 'MEŞVERET!..'

Mustafa Kemal'in gözünde, eylemin 'meşruluğu' demek, halkça onaylanması demektir. Yoksa kongreleri, Büyük Millet Meclisi'ni anlamak ve açıklamak mümkün olamazdı. Şu sözlerini de: "... bir devre yetiştik ki, onda her iş meşru olmalıdır. Millet işleri de ancak millî kararlara dayanmakla, milletin genel duygularına tercüman olmakla gerçekleşir..." Siz Osmanlı ülkesinde, 'millî kararlara dayanmak', 'meşruluğu' bunda aramak, ne demektir bilir misiniz? Padişah ve halifeyi silmek, hiçe saymak demektir. Mustafa Kemal, Amasya Tamimi'nden itibaren, Osmanlı meşruluğunu reddetmiş, tarihsel meşruluğu önemsemiştir. Buysa, 'ihtilal'in ta kendisidir.

O da farkında bunun, devrimin gelişme sürecini, bakın ne güzel anlatıyor:

"... beliren ulusal savaşın tam amacı, yurdu dış saldırıdan korumak olduğu halde, bu savaşın, başarıya ulaştıkça, ulus iradesine dayanan yönetiminin bütün ilkelerini ve şekillerini, evre evre, bugünkü döneme değin gerçekleştirmesi, olağan ve kaçınılmaz bir tarih akışı idi. Bu kaçınılmaz tarih akışını, gelenekten gelen alışkanlığı ile hemen sezinleyen padişah soyu, ilk andan başlayarak, ulusal savaşın amansız düşmanı oldu..."

"... bu kaçınılmaz tarih akışını, ilk anda ben de gördüm ve sezinledim. Ama, baştan sona bütün evreleri kapsayan sezgilerimizi, ilk anda bütünüyle açığa vurmadık ve söylemedik. İlerde olabilecekler üzerinde çok konuşmak, girıştiğimiz gerçek ve maddesel savaşa boş kuruntular niteliği verebilirdi. (...) Başarı için pratik ve güvenilir yol, her evreyi vakti geldikçe uygulamaktı. Ulusun gelişmesi ve yükselmesi için esenlik yolu bu idi. Ben de öyle yaptım..."

Bunları *Söylev*'de söylemiş: her şey olup bittikten sonra. Oysa daha işin başında, "... dünyada hükümet için meşru yalnız ve tek bir esas vardır, o da meşveretten ibarettir. Hükümet için şart-ı esâsi, şart-ı evvel, yalnız ve yalnız meşverettir" diyen odur; daha 1920 Mart'ında, Roma tarihinden, çevresindekilere, demokrasi dersi veren de, o. Türkiye Büyük Millet Meclisi'yle, klasik çağın dolaysız demokrasisini, bakın nasıl bir tutuyor:

"... egemenlik gerçekte yalnız bir şekilde belirir: O da bu egemenliğin sahibi olan insanların, doğrudan doğruya, bir araya gelerek, yasama, yürütme ve yargılama görevlerini 'bizzat' yerine getirmesiyle olasıdır. Ve söylediğimiz şey, efendiler, tarihte 'fiilen' mevcut olmuş şeylerdendir. Tabii, tarihi incelemiş arkadaşlarımız bileceklerdir ki, Roma'da, Isparta'da, Atina'da, Kartaca'da var olmuş genel meclisler, gerçekte bizim yaptığımız şeyleri yapıyorlardı. Efendiler yasa yaparlardı, memur atarlardı, mahkeme ederlerdi, ceza verirlerdi. Ve her şeyi yaparlardı..."

Böyle bir düşüncenin, 'irade-i milliye'yi, 'irade-i şahâne'nin karşısına koyduğu besbellidir de, acaba neden Mustafa Kemal'in kullandığı 'irade-i milliye', 'hakimiyet-i milliye' kavramlarının, Fransız Devrimi'nin 'babalarına', Marat, Robespierre, Saint-Juste üzerinden, ta J. J. Rousseau'ya uzandığı, bir türlü açıklığa kavuşturulamamıştır? Marat'nın 15 Eylül 1789'da gazetesi *l'Ami du Peuple*'da (Halkın Dostu) verdiği şu demokrasi reçetesini, Mustafa Kemal'in verdiğiyle karşılaştırmamız fena mı olur?

"... tutarlı bir hükümette iktidarın mutlak hakimi, gerçek egemen, halkın kendisidir; en yüce otorite onundur; güç, ayrıcalık, öncelik diye ne varsa, ondadır. Yaygın bir devlette, herkesin her şeye katılması, olası sayılamayacağından; halkın temsilcileriyle etkili olması, 'bizzat' çözümleyemediği işleri, önderleri, bakanları, subaylarıyla düzenlemesi gerekir. Bu yüzden vatandaş kısmının, çıkarlarını gözetmek, kamu işlerini düzene koymak, temsilcilerini seçmek amacıyla, gerektikçe toplanabilmesi devletin ilk ve temel yasası olmalıdır. Eğer gerçek egemen halkın kendisi ise, her şey ondan sorulmalı, egemenlik hakkını bizzat kullanamazsa, vekilleriyle kullanmalıdır. (...) Ne var ki mutlak ve sınırsız egemenlik erki, yalnız ve yalnız halkın kendisindedir; zira genel iradenin (irade-i milliye) bir sonucudur bu, ayrıca halkın toplu halde kendisini satması, kendine ihaneti, ya da kötülük etmesi düşünülemez..."

Peki, şimdi hangimiz Marat'nın 'mutlak ve sınırsız egemenlik, yalnız ve yalnız halkın kendisindedir' formülüyle; Mustafa Kemal'in 'egemenlik kayıtsız şartsız ulusundur' formülü arasında, bir fark olduğunu savunabilecek?

"Türk İnkılâbı, İhtilalden de vâsi, bir tahavvüldür."

'Devrim' dedin mi, ağzından kazara

"Gazi'nin Cumhurbaşkanı olduğu Türkiye Cumhuriyeti, 'Mazlum Milletler'in savunucusu, anti-emperyalist, dolayısıyla 'tam bağımsız', ekonomisi ve dış politikası tamamiyle 'ulusal' laik ve 'otoriter' -bir manada, Jakoben- bir cumhuriyet!" (Attilâ Ilhan, 1997)

'devrimci' sözü çıktı mı, çoklarının tüyleri diken diken oluyor; görüyorsunuz; devrimi ve devrimciliği, Cumhuriyet'in ve demokrasinin dışında, bunları yıkmayı amaçlayan, karanlık ve hain şeyler sayıyorlar. Türkiye'nin geleceğine ilişkin önerileri, değiştirici, yenileyici, atılımcı olmaktan çok; tutucu, oyalayıcı, 'idare edici'. Yeni koşulların, ülke için de, ülkenin halkı için de, yeni yaşama biçimleri, yeni töreler, yeni yasalar getireceğini anlamak istemiyorlar, Cumhuriyet'in ellinci yılında bile, rejimin 'ayrılmaz parçaları sayılan' siyasal partilerin çoğu devrimle de, devrimcilikle de ilişkisini kesmiş, idare-i maslahatçı, amacı iktidar olan örgütler haline düşmüştü. Oysa bize 'devrimci' partiler lazım!

Yoo, hayır 'devrimciliği' umdukları ya

sandıkları gibi Maozedun'a ya da 'Che' Guevera'ya bağlamayacağım; eylemcilikte onlardan hiç de geri kalmayan, Mustafa Kemal Paşa'ya bağlayacağım. Mustafa Kemal ihtilalcidir, bunu devrimini anlatırken, açıkça söyler: "Türk inkılâbı nedir? Bu inkılâp, kelimenin ilk anda imâ ettiği ihtilal manasından başka, ondan daha vâsi bir tahavvülü ifâde etmektedir!..." Beğendiniz mi? Türk İnkılâbı, bir kere 'ihtilal' demekmiş ya; ayrıca, ondan daha geniş, bir değişikliği, deyimliyormuş; ihtilalden de geniş bir dönüşüm tasarlayan adam, 'devrimci' değildir de nedir?

Kaldı ki Atatürk devrimciliği, 'sürekli devrimcilik'tir; neden, amacı değişkendir de, ondan; 'çağdaş uygarlık düzeyine', 'hakiki mürşit olan bilimle ulaşılacaktır' ne demek: Hem çağdaş uygarlık düzeyi, sürekli değişiyor; hem bilimlerin, ona ulaşmak için verdiği araçlar ve yöntemler!... Değişmeleri göz önünde tutmayı, onlara göre hareket etmeyi, Mustafa Kemal söylememiş midir sanırsınız?

"... medeniyet yolunda muvaffakiyet teceddüde vâbestedir. İçtimai hayatta, iktisadi hayatta, ilim ve fen sahasında muvaffak olmak için, yegâne tekâmül ve terakki yolu budur". Zaten, *"... henüz kurtulmuş değiliz, atılan adımlar, bundan sonra atılması lazım gelen adımların başlangıcıdır".* Kaldı ki, *"... hayata ve geçime hâkim olan hükümlerin, zaman ile değişmesi, gelişmesi ve yenilenmesi zorunludur:.."*

Mustafa Kemal, 'ihtilalini' yaparken, gözlerini Fransız Devrimi'ne dikmişti; o devrimin getirdiği özgürlük fikrini gerçekleştirmek, demokrasiyi kurmak istiyordu; bunu elbet Türkiye'nin koşulları içinde yapacaktı; fikrini gizlememiş, söylemiştir de:

"... Fransa İhtilali bütün cihana hürriyet fikrini yaymıştır. Ve bu fikrin hâlen kaynağı bulunmaktadır. Fakat o tarihten beri beşeriyet ilerlemiştir. Türk demokrasisi Fransa İhtilali'nin açtığı yolu izlemiş, lâkin kendisine has özellikleri ile gelişmiştir:.."

Bütün bunlardan, hemen iki sonuca varılmaz mı? A) Mustafa Kemal 'devrimciliği', en azından Fransa Devrimi türünden bir devrimin kesin sonuçlarına kadar geliştirmeyi gerektirir; yani demokrasinin bütün genişliği ve açıklığıyla tam tamına kurulması şarttır. B) Çağlarla koşullar değiştikçe, gelişmenin tek yolu yenileşmek olduğuna göre, kurulacak demokrasinin de geliştirilmesi, değiştirilmesi, 'çağdaş uygarlık düzeyi'ne ulaştırılması gerekir.

ÇAĞDAŞ UYGARLIK DÜZEYİ, 'DİYALEKTİK' BİR KAVRAMDIR

Bir tarihte tartışıyorduk, birtakım dogmatik 'Atatürkçüler', bana 'Çağdaş Uygarlık Düzeyi' diye, Amerika'nın 'denetimindeki' Batılı emperyalist 'sistemi' yutturmaya çalışıyorlardı; kızmışım, dedim ki "Arkadaş, Kemal Paşa'nın iki büyük hüneri vardır ki, birisi bu 'Çağdaş Uygarlık' deyimi; ötekisi, bunun içinden çıkan düşünüş biçimi (metot)dir. Önce bunları kavramayı öğrenelim!" Ne gibi mi? Şöyle: çağdaş uygarlık düzeyini hedef diye aldın mı, bir kere 'Sürekli Devrim'e mecbursun; çünkü 'Çağdaş Uygarlık Düzeyi' dogmatik değil, diyalektik bir kavram; kendi karşıtlarıyla, çarpışa birleşe gelişiyor. Dünün uygarlık düzeyiyle bugünün uygarlık düzeyi bir mi, aynı şey mi, aynı şey olabilir mi? Olamaz elbet! Her geçen gün, insanlık, yeni buluşlarla, uygarlık düzeyini daha ileri götürüyor; götürdükçe de Mustafa Kemal'in Türkiye'ye tespit ettiği amaç yenileşiyor, gelişiyor, başkalaşıyor.

Hadi, somut konuşalım: Kemal Paşa sağ iken, 'Çağdaş Uygarlık Düzeyi' ne idi? Onun kuşağı için, bu, o sıralarda dünyaya hükmeden sanayi devrimini yapmış, emperyalizm aşamasına ulaşmış 'Batı'dır; Ba-

ulı toplumlardır, Batılı bilim ve teknolojidir. Mustafa Kemal, 'ülkemizi çağdaş uygarlık düzeyine çıkaracağız' dediği sırada, iç içe, iki şeyi amaçlar: birincisi, çağdaş ekonomik altyapıya sahip olmak; ikincisi, bu altyapının içerdiği topluma ulaşmak! Birincisine varılmadı mı, ikincisinin olamayacağını kestirmiş; bu bakımdan, 'Çağdaş Uygarlık Düzeyi'ne ulaşmak için, metodu da vermiştir: 'Hayatta en hakiki mürşit ilimdir' ne demek, bilimlere dayanarak, bu düzeye ulaşacağız demek. Peki bilimler sabit, dogmatik mi? Ne münasebet, onlar da 'Çağdaş Uygarlık Düzeyi' gibi, aralıksız değişiyor, yenileşiyor, ilerliyor. O halde Türk aydınları, kendilerini sahiden Mustafa Kemal'in savaşçıları sayıyorlarsa, bir kere bilimsel olmak zorundadırlar, ikincisi dogmatik değil, diyalektik olmak zorundadırlar, üçüncüsü zaman içinde verilmiş hedefleri sık sık yeniden değerlendirmek; 'Çağdaş Uygarlık Düzeyi'nin hâlâ aynı yerde mi, yoksa başka yerde mi olduğunu saptamak zorundadırlar.

Sık sık düşünmüş, bazen de yazmışımdır: Mustafa Kemal kuşağı için, uygarlık düzeyi 'endüstri devrimi' idiyse, Türkiye bu devrimi şimdiye kadar çoktan gerçekleştirmeli idi; çünkü bir süredir 'Çağdaş Uygarlık Düzeyi' endüstri sonrasının sorunlarını içeren, nükleer ve elektronik teknolojisi düzeyidir. Kaldı ki bu düzeyin içeriği, siyasal ve toplumsal olarak da günümüzde değişmiştir: Kemal Paşa'nın sağlığında liberal anlamda demokratik olan toplumlar, bugün o aşamayı geçmiş, toplumsal anlamda demokratik olma aşamasına ulaşmışlardır. Arada önemli fark var, 'liberal toplum' başka, 'sosyal' ya da 'sosyalist toplum' başka. Acaba 'Atatürkçülüğü' kimselere vermeyenler, toplumların bugünkü çağdaş uygarlık düzeyleri üzerinde, biraz olsun düşünmüşler midir?

Mustafa Kemal'in atılımcılığı, 'sürekli devrimciliği'; Türk toplumunu, aşamadan aşamaya sıçratmayı öngörmekte; kendisinden öncekilerin yapukları gibi, bir aşamada 'dondurmaktan' kurtarmayı içermektedir.

ÜÇ MİSAK-I MİLLÎ

Tuhaftır, ama öyledir: hangi öğrenciye 'Misak-ı Millî'yi sorsan, Anadolu dikdörtgenindeki Türkiye Cumhuriyeti'nin, o ateş, kan ve barut yıllarında kesinleştirilmiş, 'toprak bütünlüğünü' anlar. Oysa Gazi Mustafa Kemal'in inkılâp idrakinde, 'Üç Misak-ı Millî' birbirini tamamlıyor; böylece, ciddi bir 'uluslaşma' sürecini başlatıyor: ilk Misak-ı Millî Anadolu'nun toprak bütünlüğü, Osmanlı 'mülkünün' nihayet, üzerinde yaşayanlara bir 'yurt' ya da 'vatan' olmasıdır ama, bu yetmez.

O yurtta yaşayan halkın 'millete' dönüşmesi, vazgeçilmez bir şarttır; bu şartın gerçekleşmesi ise, diğer iki -ve nedense es geçilen- Misak-ı Millî'ye bağlıdır: ilki 'Sâ'y (Emek) Misak-ı Millî'si, ikincisi 'Maarif Misak-ı Millî'si! Mustafa Kemal, ilkinden İzmir İktisat Kongresi'nde, adlı adınca söz etmiştir; ikincisi, Tevhidi Tedrisat Kanunu ile gerçekleşiyor.

1) Sâ'y Misak-ı Millîsi: 1980 sonbaharı, gergin sonbahar, Ankara; *'Hangi Atatürk'*e bir önsöz yazıyorum; kalemimin ucuna, şu satırlar, adeta kendiliğinden geliyor:

> *"... anti-emperyalizmin 1920'ler aşamasında, Mustafa Kemal, 'Mazlum Milletler'de sınıfsal çelişkinin, ikinci plana itilebileceği kanısında, Sultan Galiyef'le beraberdir; nasıl ki Türkiye'deki sınıfsal durumun incelenmesinde, Dr. Şefik Hüsnü ile beraberse! 1920'ler Türkiye'sinde gayrimüslim ve 'komprador' Burjuvazi tasfiye edilir; Rum, Ermeni, tüccar ve ağalarının Anadolu'da bıraktığı mal mülk ahaliye paylaştırılırsa, (ki öyle olmuştur) sınıfsal bir karşıtlıkları söz edilebilir mi, şüpheli..."*
>
> *"... Mustafa Kemal, Balıkesir'deki bir söylevinde, siyasal partilerin, gerçekte sınıfsal çıkarları temsilen kurulduklarını*

belirtmiş; Anadolu'da bu bağlamda çıkarları çatışan, toplumsal sınıfların tam anlamıyla olmadıklarını, bu yüzden de hepsinin 'halk' kavramının kapsamı içinde düşünülebileceğini varsaymıştır. Başka deyimle, emperyalizme karşı 'Ulusal Kurtuluş Cephesi'yle kazanılan, siyasal bağımsızlık savaşından sonra, Ulusal Emek(Sâ'y) Cephesi (Sâ'y Misak-ı Millîsi) ile ekonomik bağımsızlık savaşına yönelmek istemiştir..."

Yanılmıyorsam, bu programın adını Gazi, İzmir İktisat Kongresi'nde koymuştu: "... programdan söz edildiği zaman, adeta denilebilir ki bütün halk için bir Sâ'y Misak-ı Millîsi'dir; ve böyle bir Sâ'y Misak-ı Millîsi etrafında, toplanmaktan hâsıl olacak siyasi şekil ise, alelâde bir parti niteliğinde düşünülmemek lazım gelir..." (Şubat 1923) Son cümle, hiç kuşkusuz, CHP'yi 'alelade', hatta 'enayi' bir parti haline düşürenler için, yaman bir 'fırça'dır.

2) Maarif Misak-ı Millîsi: Tam bağımsız, laik ve demokratik Cumhuriyet'in kültür politikasında, aynı 'ulusal cephe' Tevhidi Tedrisat (Öğretimde birlik) Kanunu ile oluşturuluyor.

Neden öğretimde birlik? Tanzimat sonrası Osmanlısı, ciddi, üstelik birbirine karşıt, bir kültür 'ikiliği' yaşıyor: bir yanda mahalle mektepleri, tekke, medrese ve zaviyeler, harıl harıl 'ümmet aydını' yetiştiriyorlar; bir yanda ecnebi dille öğretim yapan, çeşitli Hıristiyan tarikatlarının 'misyoner' okulları, harıl harıl, 'komprador' aydın üretiyorlar. Bunların ilki, Osmanlı'yı geleceğine değil, geçmişine çekmek meraklısıdır; ikincisi ise, geçmişi 'külliyen' reddedip, Batılı 'metropol' ülkelere benzemeyi, marifet sanıyor. Osmanlı'nın son iki yüzyılı, Tanzimat ve Meşrutiyet, çağdaş ve ulusal kültür sentezini başaramamış, bu iki aydın türünün çatışmasıyla geçmiş; neticede, Devlet-i Aliyye batmıştır. 'Sistem' bu çatışmayı, hem tahrik ediyor, hem de hınzırca kullanıyordu.

Tevhidi Tedrisat Kanunu, bu zararlı 'ikiliği' tasfiye edecekti; ulusal, demokratik ve laik Cumhuriyet'in, bu vasıfları taşıyan çağdaş aydınlarını yetiştirmek için tasarlanmıştı: medrese, tekke ve zaviyeler kapatılıyor; bunların yerine 'münhasıran' din adamı yetiştirecek imam/hatip meslek okullarının kurulmasını öngörüyordu; onun dışında, Cumhuriyet'in 'kültür kaleleri' liseler, çağdaş Türk toplumunun aydın fidelikleri olarak, eğitim tarihimizdeki şerefli yerini alıyordu.

Türkiye'ye 'Sistem'e alındıktan sonra (1950 sonrası) merkez sağ/merkez sol yönetimleri, meslek okulu seviyesindeki imam hatip okullarını 'liseleştirmekle' Cumhuriyet öğretiminin 'birliğini' bozmuş, yeniden formasyonu şeriat olan 'ümmet aydınları' üretmeye başlamıştır; bu yetmezmiş gibi, Osmanlı'yı baturan kültür 'ikiliğini' (karşıtlığını) özellikle istermişçesine, devlet liselerinde ecnebi dille öğretime geçerek, o liseleri bir zamanların 'misyoner okullarına' çevirmiş; eskiden olduğu gibi, ülkesine ve kültürüne 'yabancılaşmış' kozmopolit aydınlar, sürü sepet ortalığa salıverilmiştir.

O MELÛN 'İKİLİK'!..

Müdafaa-yı Hukuk'un inkılâpçı heyecanı, Jakoben cumhuriyetçilik rüzgarlarının olanca hızıyla estiği, 1920'li yıllar. İzmir'deki İktisat Kongresi'nin son erişinden -yâni Sâ'y Misak-ı Millisi'den- sadece dört gün sonra, Maarif Vekili İsmail Safa Bey, bilahare Misak-ı Maarif diye vasıflandırılacak bir 'tamim' (genelge) yayınlıyor; bu tamime göre 'Cumhuriyet Maarifi', tedrisatta şu maksatları güdecektir:

"... 1) Ulusal duygular güçlendirilmeli, değişik görüşlere, ancak ulusal varlığa zarar vermemeleri koşuluyla, saygılı davranılmalı. 2) Yeni kuşaklar, çalışma ve üretici olma düşünceleriyle yetiştirilmeli. Ülkenin kalkınması ancak böyle sağlana-

bilir. 3) Uygar dünyada, uygar ve insancıl (hümanist) ülküler taşımak gereklidir..."

İsmail Safa Bey, tamiminde iki müthiş söz etmiştir ki, birisi aynen şudur: "... geleceği uzak geçmişte değil, yarının gelişmelerinde aramalıdır"; ikincisiyse Condorcet'den bir alıntı: "... bana hakkımı verin! Fakat ondan nasıl yararlanacağımı bilmiyorum. Ben halkım!" (*Türk Devrim Tarihi*, 3. Kitap, 1. Bölüm, s. 67. Şerafettin Turan, Bilgi Yayınevi, 1995)

Gazi Mustafa Kemal, Meclis'i açış konuşmasında, hassas noktanın üstüne dikkatle basmıştır:

"... milletin ârâ-yı umûmiyesinde tespit olunan, terbiye ve Tedrisatın tevhidi umdesinin, bilâ-ifate-i an tatbiki lüzumunu müşâhade ediyoruz..." (1 Mart 1924)

Ertesi gün Halk Fırkası grubunda, aralarında şu imzaların da bulunduğu 57 mebus, ünlü Tevhidi Tedrisat (Öğretimin birliği) Kanunu'nun lâyihasını vereceklerdir: Vasıf Çınar, Celâl Nuri, Cevat Abbas, Kılıç Ali, Ruşen Eşref, Yahya Galip, Refik Koraltan, Yunus Nadi, Şükrü Kaya, Ağaoğlu Ahmet, Recep Peker ve Hâcim Muhittin Beyler..!

Kanunun gerekçesinde, bugün bile hepimizin, en çok da siyaset esnafının okuması gereken, şu satırlar yer almıştır:

"... 1839 Gülhâne Hatt-ı Hümâyûnu'ndan sonra başlayan Tanzimat Döneminde, sona eren Osmanlı Saltanatı, öğretimin birleştirilmesine başlamak istemişse de, bunda muvaffak olamamış ve aksine bu hususta 'ikilik' bile meydana gelmiştir. Bu 'ikilik' eğitim ve öğretim birliği bakımından zararlı sonuçlar doğurdu. Bir milletin fertleri bir eğitim görebilir, iki türlü eğitim bir memlekette iki türlü insan yetiştirir; bu ise duygu ve düşünce birliğie ve dayanışma amaçlarına tamamiyle aykırıdır." (Aynı eser, s. 69)

TBMM'nin 3 Mart 1340 (1924)'de kabul ettiği Tevhidi Tedrisat Kanunu, böylece öğretim ve eğitimini, bütünüyle Cumhuriyet Maarifi'ne emânet ediyordu. 4. maddesi, ilahiyat fakültesi ve imamlık/hatiplik konusunu, çok açık bir şekilde çözmüştü. Madde aynen şöyledir:

"... Maarif Vekâleti, yüksek diniyât mütehassısları yetiştirmek üzere, Dârülfünûn'da bir ilâhiyat fakültesi tesis ve imâmet ve hitâbet gibi hidemât-ı diniye ifâsı vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de, ayrı mektepler küşat edecektir..."

Halen yürürlükte olması gereken bu kanunun, bu maddesi ortada dururken, imam hatip okullarının 'liseleştirilmesine' kimlerin, nasıl ve neden karar verdiği araştırılmamalı mıdır?

İNÖNÜ, GAZİ'NİN DEVAMI MI?

40'lara değin, Türk basınının 'gündemi' neydi? İnkılâp!.. 40'lı yıllarda 'savaş; 'demokrasi', 50'li yılların gündemidir. Eğitim ve öğretim, 40'lı yıllara değin, 'inkılâp' eğitim ve öğretimiydi; yâni laik, demokratik ve sapına kadar 'ulusal': 'çağdaş' Türk aydınları böyle yetiştiriliyor. Basının o tarihte - henüz radyo bile yok- inkılâp *theme*'lerini işlemesi, okurun zamanla 'yurtaşlık' bilincini pekiştirir; inkılâp, siyasettir: ulusal fabrikalar, 'ecnebi' şirketlerin kamulaştırılması, demiryolu organizasyonu, vb. 'manşet' olursa; başyazarlar, inkılâbın 'ulusal yönünü ve o yönde gelişmesini' tartışıyorsa; okurların, kulis dedikoduları, hanende çapkınlıkları ya da futbolcu kaprisleriyle ilgilenmesini, nasıl beklerdiniz?

Türkiye'de gündemi değiştiren, yeni bir dünya savaşı tehdidinin, ülkemize yönelmesi olmuştur; daha sonra da, 'sıcağının' ardından gelen 'Soğuk Savaş'ın; SSCB ve Doğu Bloku karşısında Ankara'yı, dımdızlak yalnız yakalaması! İşte Tanzimat aydınına dönüşümüzün koşulları ve başlangıcı budur. Buna Mütareke aydını da diyebiliriz, fark etmez! Tespitin 'niteliklerini' Fa-

"Cumhuriyet hatırası". "Cumhuriyet'in silahlı gücü, 'sistem'e dahil oluncaya kadar, 'Anadolu İhtilali ve İnkılabı'ndan gelen 'halkçılığını', halkla içiçeliğini sürdürmüştü: 'nefer'i (...), 'küçükzabit'i ve 'zabit'iyle, halkın oluşturduğu bir gücün, başka türlü davranması garip kaçmaz mıydı?" (Attilâ Ilhan, 1997)

lih Rıfkı Bey, pek güzel veriyor; bakınız, Mütareke'deki Peyâm-ı Sabah (sermuharriri' Ali Kemal Bey'i, nasıl tanımlamış:

"... o bir Tanzimatçı'dır. Ne istiklâlci, ne de milliyetçidir. Fakat huyu suyu, ahlâkı, üslûbu ile zamanının tam bir 'millî'si; o günkü cemiyetin yetiştirdiği 'normal' bir insan tipi idi. Ona göre Osmanlı Devleti, ancak Düvel-i Muazzama'nın himayesi altında yaşayabilir, hatta aynı devletlerin teminâtı ile, meşruti bir hayat tekâmülü geçirmelidir. Türkler kendi başlarına kaldılar mı, İttihat ve Terakki rejiminden başka türlüsünü yapamazlar. Ne iktisatlarını, ne maliyelerini düzeltebilirler. Şimdi buna bir şey daha ilâve etmek lazımdır: Ali Kemal, bu memlekette, dediği gibi yazarak yaşayabilmek için, imtiyazlı yabancılar kadar 'arkalı' ve 'teminatlı' olmalı idi; İttihat ve Terakki yahut ona benzer 'milliyetçiler' iktidara geldi mi, Ali Kemal için ömrünü gurbette veya hapiste geçirmekten başka çare kalmazdı..." (*Çankaya*, cilt 1, s. 52., Dünya Yayınları, 5)

Kimi anlattığını söylemeseydim, günümüzden ne çok kişiyi o sanabilirdiniz.

'Hürriyet ve İstiklâl-i tam' için vuruşmuş, her ikisine de kavuşmuş bir ülkenin çocukları, yarım yüzyıl sonra Tanzimat kafasına ve Mütâreke gündemine dönmeli miydi? Bu soruya doğru cevap arıyorsanız, Falih Rıfkı Bey'in, Ali Kemal Bey 'tanımını' önce bir kere daha okuyunuz; sonra da bugünkü gazetelere bakınız ya da televizyon ekranlarında 'haberleri' izleyiniz: sizce aralarında ciddi bir fark var mı? Kemalizm, 'erken' Cumhuriyet dönemindeki 'ulusal' eğitim ve öğretim 'müfredatı' ile taş gibi 'Cumhuriyet aydınları' üretmişti ki, gündemleri şaşmaz bir şekilde 'inkılâp'tı ve 'inkılâp' kaldı; oysa Soğuk Savaş, *made in USA* 'müfredatı' ile, sahte ve mürâi bir 'Demokrasi aydını' üretmiştir ki, gündemi düpedüz Tanzimat'tır.

'DİL' VE 'TARİH' KURUMLARINI, NİYE AÇMIŞTI?

Falih Rıfkı Atay, acımasızdır: ikisi de 'velinimeti' olduğu halde, 'Zeytindağı'nda Cemal Paşa'yı, Çankaya'da Mustafa Kemal Paşa'yı, basbayağı 'eleştirel' anlatır. Henüz Gazi bile değil, hele Atatürk'ün çok uzağında iken; Mustafa Kemal'den aldığı izlenimleri, bakar mısınız, nasıl dile getiriyor:

"... kendisini şık bir asker makfarlanı ile Lebon Şekerlemecisi'nden çıkarken görmüştüm. Bütün parlaklığı üstünde, benzerlerinden yalnız tabii olarak ayrı değil, isteyerek ve özenerek ayrılmak istediği belli idi. İstanbul'da biraz daha bilgi edinmiştim. Ne Alman'cı, ne İngiliz'ci, veya Fransız'cı idi. İttihatçılar'a bakarsanız,

lüzumundan fazla, 'kendici' idi. Gururlu ve tenkitçi olarak tanınmıştı. Sevilen veya sakınılan, fakat bir türlü kayıtsız kalınamayan, gergin yaya oku takmak gibi, onun hırsını da iktidara yaklaştırmak tehlikeli olan bir adamdı..."

Paşa'nın o zamanlar, Ruşen Eşref'e ithaf ettiği, fotoğrafı anlatışı da şöyledir: "... Paşa esvabı pek süslü ve resmî idi. Enli bir nişan kurdelâsı ile, nemi ve dumanı üstünde ütüsü ile, bu esvabı Mercan Yokuşu'ndaki askerî terzi camekânlarından birine daha çok yakıştırıyordum. (...) Fotoğrafın altındaki ithaf yazısı, beyanname gibi bir şeydi..." (*Çankaya*, Cilt 1. S. 58-59)

Gazi'nin 'zevahirdeki' alafrangalığı, Selânik 'kompradorluğu'nun bir yansıması; Tanzimat 'ıslahatçılığı'nın gizli etkisi olabilirdi; bir Tanzimat 'münevveri' olmadığı, iş vatanı kurtarmaya düşünce, 'Genç Osmanlılar' ya da 'Jöntürkler' gibi Batı'ya (Avrupa'ya) değil, Doğu'ya (Anadolu'ya) geçince meydana çıkacaktı. Tanzimat daima, Batı'dan 'himaye' arıyordu; Gazi, Batı'yla savaşmıştır; çünkü onun aradığı 'özgür ve tam bağımsız bir medeniyet'ti: 'Türk Medeniyeti'.

Söylemeyi unuttum sanırım: Falih Bey, 'Türkçü'dür; Mustafa Kemal de, 'Türkçü'dür; olmasa, Müdafaa-i Hukuk 'fikriyatı'nda Yusuf Akçura ile Ziya Gökalp'in ne işi vardı? Üzerindeki 'alafranga' Batılı şatafatı, gönlünde yerini, Türk'ün bin yıllık tarihine bırakıyordu; yoksa zaferi müteakip, niye Tarih Kurumu'nu, Dil Kurumu'nu örgütlesindi? Yurttaşlığın, dil ve tarih bilincini, içerdiğini biliyor. Niye kime sorarsanız 'Millî Şef' İnönü'nün Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel'in adını bilir de; Gazi'nin Maarif Vekili Mustafa Necati ya da Saffet Arıkan beylerin adını bilmez? Oysa 'Cumhuriyet' aydınları, bu ikincilerin hazırladığı liselerden yetişeceklerdir; Yücel ve sonrası, 'Batıcılığa' -yâni Tanzimat'a- dönüş anlamına gelir.

Mustafa Kemal, çağdaş aileyi, 'komprador' zengini ve kibar bir ailenin kızıyla evlenip; Fikriye'yi harcayarak kurabileceği yanılgısına düşmüştü; bu doğru ama, Lâtife Hanım'ın zaferden sonraki Çankaya'ya yerleştirmek istediği (keman, viyola, piyano) Batılı hafif yemek müziğinden çabuk bıkmış, köşkün Fâsıl Hey'eti'ni geri çağırmıştı. Burhanettin Ökte, aralarına bizzat oturup, onlarla meşk ettiğini '*Hatıralar*'ında yazmıştır.

Çünkü 'çağdaşlığın' belki opera gerektirdiğini fark etmişti ama, işe kalkıştığı zaman, Türk şairinin metnini, Türk bestekârına besteletip, Türk sanatçılarına çaldırıp söyletmeyi yeğler: Özsoy Operası! Bu bir 'bileşim/syhnthese' mantığıdır, yani doğru olan mantık! Ne kadar öğretim ve eğitimini, Osmanlı'nın en komprador/kozmopolit yöresi Makedonya'da, Kayzer Erkân-ı Harbiyesi'nin yönlendirdiği Osmanlı askerî mekteplerinde görmüş; ister istemez -Fâlih Rıfkı'nın tespit ettiği- Tanzimat virüslerinden etkilenmiş olsa da, aslında yine 'kendici' idi; yâni Türk'tü ve de Türkçü!

Başkalarına güvenemiyor.

MÜCİB-İ MERAK, İKİ 'VAHİM' NOKTA?

İki önemli nokta, benim için, oldum olası 'mücib-i merak' oldu:

a) Gazi'nin Başvekili İsmet Paşa, Balkan Antantı, Sovyet Dostluğu, Sadabat Paktı üzerine kurulu, Cumhuriyet dış politikasına o kadar sadık görünürdü de, 'Millî Şef' İnönü neden, onun ölümünün hemen ertesinde, İngiliz/Fransız İttifakı'na girmekte acele etmiştir?

b) Gazi'nin Başvekili İsmet Paşa'nın Maarif politikası, Saffet Bey'le yürüttükleri 'ulusal politika' iken; 'Millî Şef' İnönü'nün Hasan Âli Yücel'e uygulattırdığı, yeni kültür ve eğitim politikası (Yunan/Latin temeli), acaba Batı İttifakı'nın (Fransız/İngiliz) bir 'uzantısı' mıdır?

'Resmî Tarih', İnönü Cumhuriyeti'ni,

öncekinin kesintisiz devamı gibi sunuyor. Acaba? Öyle idiyse, Gazi'nin Cumhuriyeti'nde 'menkûp' eski Batı yandaşı, hattâ 'hanedanın kalmasına taraftar' Terakkiperver'cilerin; İnönü'yle beraber, en yüksek makamlara dönüşü nedendir? Neden 'Millî Şef'in çağdaşlık anlayışı, operasız başkent olmaz mantığını Carl Ebert'le Smetana'nın '*Satılmış Nişanlı*' operasına bağlamaya çalışır? Yemen Harbi'nde 'mumaileyhin', ele geçirilen bir İngiliz karargâhında tesadüfen buldukları, Batı klâsiği taş plakları almış olmasından mı? Gazi'nin adeta insiyâki olarak sahip olduğu, yöntem ve bileşim (syhthese) yeteneğine, o da bir 'erkân-ı harp' olduğu halde, maalesef 'Millî Şef' sahip görünmez: aksi halde Kültür Danışmanı Nurullah Ataç'ın, Cumhuriyet'in kültür politikasını, şu vahim yanlışla özetlemesine göz yumabilir miydi?

"... biz görüyoruz eksiğimizi, Yunan'ca öğrenemedik, Latin'ce öğrenemedik, Avrupalıların eğitiminden geçmedik, onun için ne denli uğraşsak, Avrupalılar gibi olamıyoruz, buna üzülüyoruz..."

Farkındasınız elbet, burada Gazi'nin Cumhuriyet aydınlarına önerilen, meselâ İngiltere devlet-i fehimesi'nin, Hindistan sömürgesindeki tutsak Hindulara uyguladığı, klasik kolonyal kültürsüzleştirme politikasıdır ki, bizdeki tam ifadesi Yeni/Tanzimatçılık olabilir. Hem de, asılacağımız ipin ilmiğini, bilerek isteyerek, kendi elimizle boğazımıza geçirdiğimiz, anlamına gelir.

'KEMALİST' BAŞKA, 'ATATÜRKÇÜ' BAŞKA!

Onlar 'Kemalist'e özellikle içerliyorlar; çünkü o, 'Atatürkçü'den farklıdır: adını 20'li yılların (ateş, barut ve kan) emperyalist öfkesinden almıştı; o Müdafaa-i Hukuk 'mücâhidi'dir ki, aynı zamanda 'Türkçü' ve 'anti-emperyalist', 'Bolşevikler'le de dosttur; onlara ecnebi ajanslar, 'Kemalist' diyor, 'Kemal'in Adamları' anlamına! 'Atatürkçü' deyimi, bir kere Gazi Mustafa Kemal Paşa, 'Atatürk' olduktan; daha ilginci, ebediyete intikal ettikten sonra, ortaya atılmıştır: daha çok, 'İnönü Cumhuriyeti'nin, sosyal ve siyasal tavrına ve tutumuna yakıştırdığı, bir 'etiket' bu: anti-emperyalizm, es geçilmiştir; Türkçülüğün yerini Yunan/Latin 'söylemi' alır; Bolşevik Rusya ile, kara gün dostluğu sona eriyor.

Aslında hiç unutulmaması gereken, fakat ısrarla unutturulmak istenen 'önemli nokta' acaba şu 'ayrıntı'da gizli olabilir mi? 'Mason Locaları', Gazi'nin Cumhuriyeti'nde yasa dışına çıkarılmıştı; İnönü Cumhuriyeti'nde serbest bırakılmıştır. Fahrettin Paşa (Altay) Büyük Taarruz'un o 'baba' Süvari Kolordusu Kumandanı, Çankaya Hatıraları'nda (1925), şaşırtıcı bir misafirden söz eder:

"... az sonra isminin Râsim Ferit olduğunu öğrendiğim, şaşı gözlü bir doktor gelerek Atatürk'ün elini öptü ve işaret edilen yere oturdu, konuşmaya başladı. Kendisi 'Mason' imiş, sözleri de 'Masonluk hikâyeleri'. Atatürk, bir zamanlar kendisini de Mason yapmak istediklerini, fakat kabul etmediğini söyledi. İstanbul'da Mason Üstad-ı Azamı, Temyiz (Yargıtay) azasından Servet isminde bir zatmış, istifa ettirmiş..." (On Yıl Savaş, s. 408. İnsel Yayınları, 1970)

Mustafa Kemal'in sözünü ettiği, o 'bir zamanlar', onun Selanik yıllarına tekâbül ediyor. Çankaya'da Fahrettin Paşa'nın tanık olduğu sözlerin doğruluğunu, Lord Kinross da, ünlü eserinde doğruluyor:

"... Selânik'in, öteden beri, gizli cemiyetleri doğurmaya uygun bir havası vardı. (...) İttihat ve Terakki Cemiyeti de, farmasonların binalarından ve tekniklerinden, bol bol yararlanıyordu. Giriş töreninde aday üye, gözleri bağlanarak, pelerin ve maskeli üç kişinin huzuruna alını-

yor ve memleketi kurtaracağına, Cemiyet'in emirlerini tutacağına, sırlarını ele vermeyeceğine; hem Kur'an hem de kılıç üzerine yemin ediyordu. Bu çeşit maskaralıklar, Mustafa Kemal'in yaradılışına aykırıydı..." (*Atatürk/Bir milletin Doğuşu*, Cilt 1. 4. basım. s. 57. Sander Yayınları, 1972)

Gazi'nin masonluğu hakkında, hayli rivayet üretilmiştir; oysa Fahrettin Paşa açıkça söylüyor: bir Yargıtay üyesinin 'masonluğuna' katlanamayacak kadar, buna karşıdır; Râsim Ferit Bey'in 'Masonluğun Faydaları'nı anlatmak için, Çankaya'ya yaptığı ziyaret, orada geçirdiği günler, Gazi'yi iknaya yetmeyecektir; besbelli, bazı şeyleri unutamıyordu. Ne gibi mi? Sevres Muahedesi'ni, 'Hürriyet ve İtilâfçı 'Feylesof' Rıza Tevfik Bey imzalamıştı, bunu herkes bilir; bilir de, acaba Mason Locaları Maşrık-ı Azamlığı'nı, o sıra henüz, meşhur 'Maliyeci' Mehmet Câvit Bey'den 'devralmış olduğunu' da bilir mi? Atatürk'e Suikast davasında yargılanıp, suçlu bulunarak 'asılmış' olan Câvit Bey, 'İttihatçı' sıfatıyla aynı zamanda Mason Locaları Maşrık-ı Azamı bulunuyordu; tuhaftır ama, o da Rıza Tevfik Bey gibi, şiddetli İngiliz/Fransız(Batı) taraftarı idi. Şimdi iyice ölçüp tartınız! İnönü Cumhuriyeti yıllarında, ikisi de 'Atatürkçü' sayılabilirlerdi; ama Gazi'nin Cumhuriyeti'nde 'Kemalist' sayılmaları, her bakımdan imkân haricidir: Birisi 'suikast'tan asıldı, öteki 'ihânet'ten sürüldü.

'Kemalizm' ve 'Kemalist' kavramları üzerinde, spekülasyona kalkışan acemi takımı, kimseyi kandıramaz: 'Kemalist', aynen Mustafa Kemal Paşa gibi, 'Türkçü', 'anti-emperyalist' ve 'solcu'dur. 'Atatürkçü' ise, Batı'cı, komprador/kapitalist ve liberaldir (yoksa kestirmeden Tanzimatçı mı demeliydim?) Anadolu İhtilali'ni yaşamış olanlar, 'Kemalistler' idi; onu ilkel, tek yönlü bir irtica düşmanı lâikliğe indirgeyenler, 'Atatürkçüler'dir; yani Gazi'nin söylemi de, eylemini de sürekli tahrif eden, unutturan ve yozlaştıranlar.

Örnek mi? İstediğiniz örnek olsun, o kolay. Köylüler için, 'memleketin sahibi ve efendisi köylüdür' diyen, elbette Mustafa Kemal Paşa idi ama, acaba bu sözü, o böyle mi söylemişti? Yanılmıyorsam, ana metni ilk defa 1957 kışında Erzincan'da askerliğimi yaparken okumuştum; uğradığım şaşkınlığı, bugün bile hatırlıyorum: Çünkü Gazi Mustafa Kemal, o önemli tespitini tamamıyla 'soldan' yapmıştı; 1922 Martında, tam tamına ne demiş olduğuna, bir bakar mıydınız?

"... Türkiye'nin sahibi ve efendisi kimdir? Bunun cevabını derhal birlikte verelim: Türkiye'nin sahib-i hakikisi, hakiki müstahsil olan köylüdür. O halde, herkesten çok refah, saadet ve servete müstahak ve elyak olan köylüdür. Binaenaleyh Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti'nin, siyaset-i iktisadiyesi, bu gaye-i asliyi istihsale matûftur:..." (*Enver Ziya Karal, 'Atatürkten Düşünceler'*, s. 102. İş Bankası Yayınları, 1956)

Dikkat isterim, Mustafa Kemal Paşa, 'hakiki müstahsil olan 'köylüden söz ediyor; 'hakiki müstahsil' deyimi, 'sahici üretici' anlamına kullanılmış, yâni emeğiyle üretim yapan, 'emekçi' anlamına; şu halde Gazi daha o zaman 'ağa'yı (mütegallibe'yi) gerçek çiftçiden ayırmış, onu ülkenin 'sahib-i hakikisi' saymamıştır. Toprak Reformu'nda işin başından beri, o kadar ısrarlı olmasının sebebi de budur. 'Kemalist' tavrı işte bu! Bir bakıma, Toprak Reformu'nu asla gerçekleştiremeyen, sonraki 'Atatürkçü' kesiminin, kolay kolay, -belki de hiçbir zaman- kabul edemeyeceği bir 'radikallik'!.. ❐

Sağ Kemalizm

TANIL BORA - YÜKSEL TAŞKIN

Seçkinci, atavist [atacı] ve faşizan öğelerle eklemlenen otoriteryanizmi, etnisist-kültüralist açılımları belirgin milliyetçiliği düşünüldüğünde (Parla 1992), Kemalizmin *esasen sağcı* olduğunu ileri sürmek de pekâlâ mümkündür. Ancak Kemalist söylemin, radikal bir modernleşme programı ve anti-emperyalizm belirtisi olarak betimlenen ulusal devrimciliği, eşitlikçi değilse de kamucu-tesanütçü karakteri, keza radikal laisizmi, sol/sosyal demokratik bir küçük burjuva ilericiliği olarak yeniden kurulabilmektedir. Bütünlüklü bir doktrin olmaktan ziyade, ulus-devlet kuruluş sürecinde (dinî tahayyülü ikame eden) bir resmî ideoloji işlevi görmesiyle, yani söylemsel-politik meşruiyet çerçevesini (ve söylemsel-politik "boşluğu" [Laclau, 2000: 95 vd.]) oluşturmasıyla da Kemalizm, ideolojik hegemonya mücadelesi içinde hem sağ hem sol yorumlara, eklemlenmelere açık olmuştur.

Bu çerçevede *sağ* Kemalizmi, Türkiye'de sağ akımların Kemalist ideolojik levazımatı eklemleyerek hegemonize etme girişimleri bağlamında çözümleyebiliriz. Dolayısıyla sağ Kemalizm-ler-den söz etmek lazımdır. Sol Kemalizmin polemiksel bakış açısından, bu girişimler Kemalizmi çarpıtmak, otantizmini zedelemek olarak görülegelmiştir. Buna karşılık sağ Kemalizmin polemiksel bakış açısından da, Kemalizmin sol yorumları tahrifat olarak damgalanır.

Kemalizmin resmî-millî ideolojiye raptolmuş akidelerini, sözcelerini usûlen ya da otomatik olarak yinelemekle iktifa eden sağ söylemleri, ki esas itibariyle İslâmcıdırlar, sağ Kemalizmin kapsamı dışında tutmalıyız. Burada, apolojetik [savunmacı/önlemci] ya da protokoler denebilecek bir alımlama/alıntılamanın ötesinde, Kemalizmi tefsir etmeye fikrî mesai ayıran ve Kemalizmin/Atatürkçülüğün düşünsel ve politik mirasını sahih bir kaynak olarak önemseyen düşünsel yönelimleri ele alacağız.

SAĞ KEMALİZMİN ARTERLERİ

KEMALİZMİN İNŞA DÖNEMİNDE SAĞ YORUMLAR

Tek Parti rejiminin kurumlaşması sürecinde ve Kemalizmi ilk doktrinleştirme denemeleri esnasında, bu eklektik ideolojiyi sistemleştirmeye dönük sağcı girişimler de olmuştur. Irkçı ve faşizan Türkçü görüşler, özellikle Türk Tarih Tezi'ne ve rejimin etnisist uygulamalarına atıfla, bunları Yeni Türk Devleti'nin sadakat gösterilmesi gereken 'sahih' ideolojik temelleri olarak tescillemeye çabalamışlar-

Demokrat Parti yöneticilerinden Samet Ağaoğlu (solda), DP'nin Doğuş ve Yükseliş Sebepleri'nde Celâl Bayar'ın (sağda) Kemalizmini şöyle tanımlar: "Bayar'ın Atatürk'e bağlılığı şüphe götürmez. Ama Atatürk'ü bir silah olarak kullanmaktan her zaman kaçar. İnkılâplara bağlılığında yine asla şüphe yok. Fakat inkılâpları da fikir, vicdan ve inanç hürriyetinin kısıtlanması için bahane olarak öne sürmekten her zaman çekinmiştir."

dır (Özdoğan 2001). Türkçülüğün fikrî önderleri, Reha Oğuz Türkkan ve Nihal Atsız, Kemalizmi müstakil bir doktrin olarak üstlenmemekle birlikte (hatta Atsız'ın onu "muazzam bir safsata" olarak tanımladığı da olmuştur [Atsız, 1992: 235]), "Atatürk devrini" Türkçülüğe ve Turancılığa açık ideolojik yönelimi nedeniyle sahiplenir, bu dönemin otoriter ve organizmacı kurumlaşmasını benimserler (Atsız, 1992: 47, 381). Türkçü-Turancı hareketin ardılı olan MHP/ülkücü hareket, 1990'lardaki -yeniden Türkçüleşmeyi de içeren- yeni çizgisiyle Atatürkçülükle yan yana gelene dek, solculukla ve laisizmle özdeşleştirdiği Kemalist pozisyona mesafeli durmuştur. Mamâfih bu hareketin kurucu lideri Alparslan Türkeş'te Kemalist düşünce dünyasına aidiyet her zaman belirgindir. *Dokuz Işık* "doktrininin" gerek içeriği (kalkınmacı, modernleşmeci, pozitivist, otoriter, organizmacı...) gerek (*Altı Ok*'u andıran) simgesel yapısı, Kemalist ilhamlıdır.

Kuruluş döneminde Kemalizmi muhafazakâr bir modernizm olarak okuma girişimleriyse, politik eylemden ve bağlanmadan uzak, entelektüel kaygıları daha yüksek niteliklidir. Etkili bir ilham kaynağı olarak Bergsonculuktan beslenen ve Türk İnkılâbının cevherini, modernliğin imkânlarını cemaat ruhuyla, mistik 'duyuş'/'seziş' hassalarıyla bağdaştırmaya çalışan bu yönelişler (İrem 1997 ve 1982), -yine marjinal kalan- Osmanlıcı, İslâmcı, Anadolucu vb. açılımlara yol vermeden önce, soyut, kuramsal bir düzlemdedirler. Peyami Safa'nın 1938'de yayımlanan *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ı, bu düzlemden politik düzleme hamle eden, Kemalizmin muhafazakâr bir kuramlaştırma denemesi olarak görülebilir.

KEMALİZMİN SOL-SAĞ AYRIŞIMINDAKİ SÜREKLİLİĞİ VE CELÂL BAYAR

Tek Parti döneminin sona erdiği ve CHP-DP ayrışması ile Türkiye'ye özgü diyebileceğimiz bir sol-sağ şemasının oluştuğu 1946 kavşağı, Kemalizmin kendi *sol* ve *sağ*'ına ayrışmasını da belirginleştirmiştir: Ulus inşası ve modernleşme projesinde bir burjuvazi/burjuva orta sınıf inisiyatifini, bu istikamette bir tür liberal-popülizmi önceleyen, sahih Kemalizm olarak 1932 (yani "Devletçilik" politikası) öncesi döneme sahip çıkan "*Sağ*" (DP); sınıflarüstü-korporatist denetimi önceleyen, siyaseti çıkar temsili değil *idare* işleviyle konsolide etmeye çalışan, Devletçilik politikası dönemini Kemalizmin altın çağı sayan "*Sol*" (CHP).

DP'nin politik söylemi, Kemalizmin çok partili sistemle uyarlanması ve politik kutuplaşma ortamında yeniden üretilmesi bakımından önemlidir. 27 Mayıs 1960 sonrasında geriye dönük olarak kurgulanarak yerleşen şemanın aksine, 1946-60 döneminde CHP-DP kutuplaşmasının Kemalizm/anti-Kemalizm ekseninde şekillendiği asla söylenemez. DP hükümetlerinin Kemalizmin sol yorumlarına aykırı politik yönelimlerinin (ABD hegemonyasına tâbi olarak 'anti-emperyalist' otarşik eğilimlerden uzaklaşma; serbest piyasanın güçlenmesi; dinin kamusal alandaki varlığının genişlemesi) temellerinin CHP iktidarının son evresinde atıldığını unutmamak gerekir (Timur, 1991). DP, anti-Kemalizmin alâmeti sayılan İslâmcı-"irticaî" unsurları kapsayarak, Tek Parti iktidarına dönük revanşizmi anti-Kemalist nitelikli veya "Kemalizme duyarsız" olarak yorumlanabilecek bir tutumla birleştiren bir toplumsal harekete zemin oluşturarak, kuşkusuz Kemalizmin sorunsallaşmasına katkıda bulunmuştur. Bunda da, DP'yle beraber seferber olan belirtik bir anti-Kemalizmden ziyade, CHP merkezli politik muhalefetin Kemalizmi bir referans ve meşruiyet çerçevesi olarak kullanmasının rolü, tayin edicidir. Asıl önemlisi, DP'nin kurucu elitinin, Kemalizmin ilkeleri olarak alelusul kabul edilen normatif çerçevenin içinde düşünmeye devam etmiş, hatta Tek Parti keyfiliğiyle yozlaştırıldığını ileri sürdüğü Kemalizmi restore etme vaadiyle ortaya çıkabilmiş olmasıdır. Cumhuriyet'in kurucu eliti içindeki hesaplaşmalarda dışlanan çevrelerin DP'yle rehabilite olmaları, güç-makam siyaseti zemininde Kemalizmin aleyhine görünebilse de, bu hesaplaşmalarda Mustafa Kemal'in yakınında yer alan Celâl Bayar'ın liderliği, bu görüntüyü ikincilleştirecek ağırlıktadır. Atatürkçülüğe bir atıf kaynağı olarak angaje bulunan Celâl Bayar, Kemalizmin 1950'lerden itibaren merkez-sağ politik söyleme uyarlanması bakımından kurucu önem taşır.

Bayar, kendisini Atatürk'ün bir yakını ve "emaneti" ve olarak takdim etmenin ötesinde, DP'ye ve şahsına, "[Büyük adam] Atatürk'ün yolunda yürüyüp onun eserini tamamlama" misyonunu yüklemiştir. "Eseri tamamlamak", demokrasiye geçiştir; "Atatürk'ün davasını tam manâsıyla tahakkuk ettirmek", "Kurtuluş ve millî hakimiyet mücadelemizin tamamlanması" demektir bu. Bu misyon, doğal olarak, 1946-50 geçiş döneminde özellikle vurgulanmıştır. "Eseri tamamlama"nın uzun vadeli ise, "bir ileri insan cemiyeti olmaya, ileri medeniyete doğru gidiş"tir (Bayar, 1999b: 117, 1999c: 15, 53, 90). Bayar 1978'deki risalesinde de "Batı uygarlığı düzeyine erişme" sözleriyle bu değişmez ereği yineleyecektir. Eski Türk devletlerinde toplumsal-örfî köklerine işaret ettiği laikliğin kararlılıkla savunulması, bu ereğin eşlikçisidir. Bayar, "gerilik hareketlerini", "Ortaçağ düşüncelerini" her zaman şedit bir dille itham etmiş (Bayar, 199a: 429, 1999c: 140); DP içinde İslâmcı hiziplerin bastırılması için tavır koymuştur. Sadece

İslâmcılar değil, ırkçı-Türkçü veya radikal milliyetçiler de kontrol altında tutulmuş, bu çevrelerin buluştuğu Milliyetçiler Derneği kapatılmıştır (Şenşekerci 2000: 244; Darendelioğlu, 1968: 245-263, 100. Yıl Armağanı, 1982: 76-7). Bu önlemlerde, Kemalist elitin politik zihniyetinin iki tipik özelliği kendini gösterir: Kendi ideolojik ufku içinde yer alsa bile, özerk bir politik oluşumu tehdit olarak algılamak; ve -radikal milliyetçi ve özellikle İslâmcı harekette öne çıkan- taşralı, 'avam' unsurların inisiyatif kazanmasından duyulan tedirginlik.

Bu modernist ve "evrenselci" ereği, özcü bir iddiayla birleştirirken de Bayar tipik bir Kemalisttir. "Kendi milletinin hasletlerine dayanarak Batı'yı aşmak"tan söz eder; 1978'de yayımlanan *Atatürk Gibi Düşünmek - Atatürk'ün Metodolojisi* (Bayar, 1998) kitabında sınıfların yokluğu nedeniyle Türkiye'nin Batı'dan daha 'sahih' bir cumhuriyet olma potansiyeli taşıdığı iddiasında bulunur. Sınıfsız-kaynaşmış toplum, Bayar'ın hep sahip çıktığı Kemalist ülküdür. İktisadî liberalizm politikalarındaki öncülüğü de daima Millî İktisatçı yönelimine tabi olan Bayar, sınıf çelişkilerini -yapaylığı yanında- büyük bir millî tehdit unsuru sayarak reddeder. Solidarist orta sınıf halkçılığından kopmaz. (1978'deki risalesinde greve de lokavta da "yasal zorbalık" diyerek karşı çıkacaktır. Bayar 1998: 121)

Evrensel uygarlığa yöneliş, modernleşme, Türkiye'nin/Türklerin fıtratındaki saklı cevheri ortaya çıkartarak dünyada öncü, hakim bir rol oynamasını sağlayacaktır. Kendine-özgücülük, "memleket realitesi"nin benzersizliği, başka tecrübelerle mukayesenin (liberalizm, sosyalizm vb.) yersizliği, -özellikle burada Atatürk'e atıfla- pragmatist aksiyonerliğe bağlanır ("prensipler/program/nazariyat değil yapmak önemli"dir). Atatürkçülüğün bir sistem değil bir metodoloji olduğu tespiti de bunu destekler. Bayar'ın önemli bir katkısı, Kemalist gelişmeciliği, ilerlemeciliği ve pragmatizmi, teknisyenliği, bilhassa ekonomik uzmanlığı öne çıkartarak modernleştirmesidir. Bu mecranın, merkez-sağın Kemalizminin ana eksenini oluşturduğu söylenebilir; sağın 1960'lar -ve bir ölçüde 70'ler- parantezinden sonra orduyla yakınlaşmasının anahtarı da buradadır.

Başka bir eksen kuşkusuz milliyetçiliğin Kemalizmin odağına yerleştirilmesidir. Bayar, özel bir katkısı olmamakla birlikte bu odaklamayı paylaşır. 1954'te cumhurbaşkanı olarak yaptığı bir konuşmadaki "Türk'üm diyen ve bunu iyi bir surette ispat eden her vatandaş" formülü (Bayar 1999c: 161), açıkça ırkçı-etnisist olmayan ama etnik-kültürel kimliğe güçlü sadakat talep eden Kemalist millet kavramının tipik bir özetidir.

Kemalizmin merkez-sağ politikaya uyarlanmasında üçüncü eksen olarak "Güçlü Devlet" mitosundan söz edebiliriz. 1946-50 geçiş döneminde ve 1950'lerin başlarında hak ve hürriyetlere ağırlık veren söylevleri, Bayar'ın Güçlü Devlet ilkesine tutkunluğunu sarsmaz. Belki sözkonusu dönemin bazı radikal demokratik 'sapma' anları dışında, millî egemenliği, Türkiye'de aynı zamanda bir *gelenek* olan *güçlü devlet*in bir kuvvet unsuru olarak düşünür. İktidarın milletin hücrelerine yayılan bir çoğunluğa dayanması, millî hakimiyet prensibi, onun bir sınıfa/zümreye hesap verme zorunluluğunu ortadan kaldıracaktır. Yaşlı Bayar Cumhuriyet'i, Tanzimat ve İttihatçılık uğraklarından geçen ezelî bir dava olan "devleti sağlam ve sürekli bir tabana oturtma" cehdinin bir vargısı olarak tanımlayacaktır (Bayar, 1998: 38).

DİN PROBLEMİ

DP seçkinlerinin "dine hürmetkâr" tavırlarının yanında, dinsel saikleri siyasal örgütlenme temeli yapan çevrelere bakışta

geleneksel Kemalist çizgiyi izledikleri açıktır. Bu eğilim, merkez sağ liderlik açısından bir gelenek oluşturmuştur ve sağ Kemalizmin din politikasının esasıdır: Dinsel sembol ve motifleri kullanmak, fakat dinsel meşruiyet ve atıf çerçevesini esas alan örgütlü ve politik inisiyatifleri denetim altında tutmak, önlemek.

Milliyetçi muhafazakâr aydınların büyük çoğunluğu kültürel açıdan 'periferi'den gelmekle beraber, Kemalizmin resmî kurumlarında şekillenmeleri din konusuna bakışlarında da yansımalarını bulmuştur. Seküler milliyetçiliği, dinsel milliyetçilik yönünde dönüştürme çabaları, ilk bakışta birinci anlayışla sürekliliklerini perdeleyebilir. Ziya Gökalp'in *Küçük Mecmua*'sında dikkati çektiği "kızıl ve kara tehlike"lerden "kara" olanı, özellikle halk İslâmı'yla özdeşleştirilir ve 'enternasyonalist' istismarın avına kolayca düşebileceği varsayımıyla, devlet eliyle denetlenmesi normalleştirilir. İslâm, periferik geçmişin ifadesine de yarayan bir kimlik ayrıştırma unsuru olarak önemsenmekle beraber, milliyetçi muhafazakâr aydınlar için, *devlet-ve-millet* kurgusu içinde mutlaka eritilmesi (geleneksel Kemalist hassasiyet ifadesiyle: "başıboş bırakılmaması") gereken, aksi takdirde bu kurguyu tehdit edebilecek bir kaynaktır da. Reaksiyoner (anti-komünist) söylemin popülerleştirdiği ortak dil zemininde İslâmî motifleri milliyetçi, hatta Türkçü bir söyleme rapteden (böylece tâbi ve ikincil kılan) Türkeş'in ve MHP'nin, bu yönüyle, Kemalist bir işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Aynı eğilim ve aynı işlev, Türk-İslâm Sentezi söyleminde de görülecektir.

CUMHURİYETÇİ MUHAFAZAKÂRLIK

1960'ların ortalarından itibaren, sağ-sol kutuplaşmasının siyasal hayatı tanzim eden bir şema olarak oturması ve bu çerçevede anti-komünizmin kuvvetli bir sol karşıtı ortak payda hükmü kazanmasıyla birlikte, Kemalizmin sağ yorumlarının, rejimin bekasıyla ilgili tehdit hisseden bütün kesimleri kavradığı bir evreye girilir. Genellikle CHP geleneği içinde sosyalleşen ve politikleşen "asker-sivil aydın zümreler" de bu etkinin dışında kalmamıştır. Bu elitin Cumhuriyetçi söyleminin rejimi takviyeyi önceleyen muhafazakâr bir çizgiye oturma süreci de, sağ Kemalist dinamikler içinde değerlendirilmelidir.

Cumhuriyetçi muhafazakârlığın oluşumunun ardyöresinde, "eski-(Tek Parti) CHP" dönemini özleyen bakışın etkisini bulabiliriz. Bu bakışa en iyi örnek, Falih Rıfkı Atay'dır. 1971'de ölene dek gazetelerde günlük makaleler yazan Atay'ın, CHP iktidarının son döneminden başlayarak istikrarlı bir şekilde, halkın ergin/olgun olmadığı koşullarda demokrasinin yapısal olarak anarşi tehdidi yaratacağını vaz'eden bakışı, Kemalist reaksiyonerliğin temel motiflerinin sürekliliğini sağlamada işlevsel olmuştur. Ancak, cumhuriyetçi muhafazakârlığa bağlanan bu reaksiyonerlik, eskiyen, talî bir düşünsel güzergâhtır (Atay, 1953, 1970).

Cumhuriyetçi muhafazakârlığın 1950'lerden itibaren oluşumunun sosyolojik temelleri arandığında, idealtipik olarak -subayların yanısıra-, 'Batı'ya açık kurumsal liselerden (öncelikle Galatasaray) ve sonra Ankara SBF'den (Mülkiye) mezun olan tahsilli seçkinlere dikkat edilmelidir. Miliband'ın demokratik yapıların egemen olduğu ülkelerde bile seçkinlerin 'benzeştiğine' ve 'devamlılıklarına' sınıfsal bir özen gösterdiklerine dair tezi, bu grup açısından açıklayıcıdır (Miliband, 1973). Sözgelimi, DP'ye karşı mesafelerinde, bu partinin süregelen seçkin dolaşımına tehdit oluşturduğuna dair kaygıları ağır basmıştır. 27 Mayıs 1960 askerî darbesi, bilim adamı-siyaset ilişkisine pozitivist bir vurgu yaparak özellikle hukuk kökenli bilim adamlarının siyasal etkinliğini tahkim etmiştir. Bu zümrenin

Turhan Feyzioğlu

YÜKSEL TAŞKIN

Cumhuriyet dönemi siyasî tarihinin anlaşılmasında 'döngüsel restorasyonculuk' eğilimi önemli bir ipucudur. Sivil ve bürokratik seçkinlerin, Cumhuriyet'in kurucu rasyonelleri tehlikeye girdiğinde müdahale ederek siyaset alanını temizlemeleri ve yeni bir oyun alanını müstakbel oyunculara açmaları şeklinde beliren 'vesayetçilik', sivil kadrolar içinden destekçileri olmaksızın bu denli 'döngüsel' olamayabilirdi. Prof. Turhan Feyzioğlu uzun ve dalgalı siyaset serüveni ve ideolojik arayışlarıyla bahsedilen sivil kanadı çarpıcı biçimde temsil yeteneğine sahiptir. Feyzioğlu, sağ Kemalizmin Soğuk Savaş temalarıyla yeniden yorumlanmasının sonucu olan cumhuriyetçi muhafazakârlığın hem ideolojik şekillenmesinde hem de siyasal sözcülüğünde önemli roller üstlenmiştir.

Döngüsel restorasyonculukla nihayetlenen arayışın başlarında, çoğunluğu CHP'li seçkin ailelere mensup gençlerin çok partili hayat özlemleri vardı. CHP'nin gittikçe donuklaşan ve inandırıcılığını yitiren 'Tek Parti' zihniyetinin yerine Batı'nın çok partili, demokrasi içinde kalkınmaya müsait 'hürriyetçi' sistemi tercih edilmekteydi. 1950'lerin başında, *Forum* dergisi etrafında bir araya gelen genç akademisyenlerin 'çok partili hür rejim' özlemlerinde Batılı eğitim kurumlarında edindikleri formasyonu tamamlayan; onun doğal uzantısı olan ve sosyolojik olarak kendilerine ayrıcalıklı konumlar sağlayacak yeni bir kurumsallaşma / uzmanlaşma arayışı da belirleyicidir. *Forum* dergisinin önemli figürleri Turhan Feyzioğlu, Aydın Yalçın, Coşkun Kırca ve Turan Güneş çok partili, senatolu, Anayasa Mahkemeli yeni bir uzmanlaşmanın ihtiyaç duyduğu hukukçu-siyasetçi formasyonuna sahip-

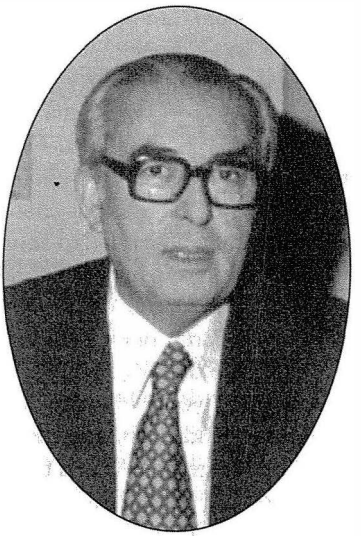
bu kuşağının belirgin özelliği, siyasî yönelimleri değişse de, devletin kurumsal şemsiyesinin içinde veya dışında olsalar da, kendilerini devletin devamlılığından ciddi biçimde sorumlu hissetmeleridir. 1950'lerde DP'nin 'yol yordam bilmez' pragmatikliğini ve zor zaptolunabilmiş 'sosyal-tarihsel geriliğin' önünü açmasını devlete karşı tehdit olarak algılarken, bu tehdide karşı giriştikleri seferberlik, düşünsel motiflerinde esaslı bir kesinti ve değişim olmaksızın, 27 Mayıs sonrasında komünizmi/solu hedef alacaktır. Cumhuriyetçi muhafazakârlığın taşıyıcısı olan zümrenin etkinliği, en azından sosyal kökeni itibariyle, CHP'yle gerilim içinde gelişmiş, CHP'de bölünmeye yol açtıktan sonra da orayla etkileşim içinde olmaya devam etmiştir.

Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) oluşumu, Cumhuriyetçi muhafazakârlığın politik kurumlaşmasına, bu demektir ki politik elit ve düşünce/siyasa üretimi işlevleriyle billurlaşmasına önderlik etmiştir. CGP ve lideri Turhan Feyzioğlu, uzun ömürlü bir bağımsız varlık kazanamamakla beraber, sola karşı müteyakkız (anti-komünist) bir tehdit önceliğiyle, rejimin/devlet otoritesinin restorasyonunu hedefleyen, 'militan' Kemalist (tercih edilen terminolojiye bakarak, daha çok *Atatürkçü*) kimlikli bir aydın kadrosunun

lerdi. Celâl Bayar'ın "27 Mayıs aydının iktidar ortaklığına yeniden girişidir" tezinde bu anlamda ciddi bir doğruluk payı vardır.

1922'de Kayseri'de doğan Turhan Feyzioğlu, CHP'li köklü bir ailedendi. Babası Sait Azmi Yazıcıoğlu, Millî Mücadele'ye katılmış, TBMM'de iki dönem Kayseri milletvekilliği de yapmış bir hukukçuydu.[1] Feyzioğlu, Galatasaray Lisesi (1941), İstanbul Hukuk Fakültesi'nden mezuniyetinden sonra (1945) Fransa'nın 'yüksek devlet adamı' yetiştirmesiyle tanınan *'Ecole Nationale D'Administration'*da (1952) bir süre araştırmalarda bulundu. Tıpkı doktora tezini 'Siyasal Partiler' üzerine hazırlayan Turan Güneş gibi, çok partili siyasal yaşamın hukuki açıdan incelenmesine dönük, pratik siyasal getirisi de olabilecek konulara yoğunlaştı.

Turhan Feyzioğlu, Turan Güneş ve Coşkun Kırca'nın genç yaşlarında 1961 Anayasası'nı hazırlayan Kurucu Meclis'de görev almaları bu açıdan çarpıcıdır.[2] Bu kuşak meşruluğunu, Kemalist ideolojinin sözcülüğünden alan Tek Parti devri korporatist aydın



Kemalizmi "modernleştirici milliyetçilik, millî bir çağdaşlaşma ideolojisi" olarak tanımlayan Turhan Feyzioğlu, muhafazakâr-cumhuriyetçi seçkinlerle milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin geçiş noktasında durur.

geleneğinden değil, çok partili hayatın uzmanlık gerektiren yeni iş bölümünden (basın, planlama, üniversite, Yüksek Mahkemeler) türetmek istiyordu. Bu anlamda, korporatist aydın geleneğinden değil, çok partili hayatın uzmanlık gerektiren yeni iş bölümünden (basın, planlama, üniversite, Yüksek Mahkemeler) türetmek istiyordu. Bu anlamda, korporatist aydın geleneğinden değil, çok partili hayatın uzmanlık gerektiren yeni iş bölümünden (basın, planlama, üniversite, Yüksek Mahkemeler) türetmek istiyordu. Bu anlamda, korporatist aydın geleneğinden değil, çok partili hayatın uzmanlık gerektiren yeni iş bölümünden (basın, planlama, üniversite, Yüksek Mahkemeler) türetmek istiyordu. Bu anlamda, korporatist aydın gelenetutunumunu sağlaması bakımından önemlidir.

Feyzioğlu, 1950'lerde esasen liberal referanslarla, "makûl tahditli" bir hak ve hürriyet rejiminden yana görüşleriyle DP-karşıtı hürriyetçiliğin bayraktarlarından biri olarak temayüz ederken, 1960'lardan itibaren daha tahditçi bir yönelime girmiştir. DP'nin içinden benzer rahatsızlıklarla doğup sonra CHP'ye katılmış olan Hürriyet Partisi'nden (HP) gelme kadrolar da, Feyzioğlu'nun başını çektiği bu yönelimle buluşurlar. Zaten HP, CHP'deki Cumhuriyetçi süreklilik ile DP'deki demokratikleşme hamlesi arasındaki, bilhassa elitleri tedirgin eden gerilimi, kararsızlığı temsil ediyordur. Feyzioğlu'nun zaten ihtiyatlı olan hürriyetçiliğinden yüzgeri etmesinin temelinde, dramatik (alarmist) bir komünizm tehdidi algısı yatar. Feyzioğlu, komünizm tehdidini, "Türk milleti için bir varlık-yokluk meselesi" olarak resmeder. (Feyzioğlu, 1975. 1960'lardan itibaren Feyzioğlu'da hassas coğrafya, kronik dış tehdit, dünyada/Batı'da Türklerle ilgili ezelî hınçlar temaları, politik değerlendirmenin sabit arkaplanı olmuştur.) Feyzioğlu'nun başını çektiği CHP sağ kanadı, 1967'de koparak CGP'yi oluşturana dek, CHP'de "Ortanın Solu" çizgisine muhalefet etmiş; CHP'nin böylelikle komüniz-

ğinden bir kopma arzusuna sahipti. Başlangıçta DP'ye gösterdikleri teveccühün nedenleri arasında-şüphesiz çok partili rejim sempatisi yanında-bu türden ayrıcalıklı bir entelektüel grup olarak tanınma, kabul görme umutları da etkiliydi. Aydınlar arasında ideolojik çatlak yaratmanın iktidarları açısından önemini fark edemeyen DP eliti bu yakınlaşma arzusunu karşılıksız bıraktı. Hürriyet Partisi'nin kuruluş süreci ve bu partinin büyük çoğunluğunun daha sonra CHP'ye katılması bu arayışın sonuçsuz kaldığının, 'Eve dönüldüğü'nün göstergesidir. Aydına bu türden bir yeni güç verecek siyasal sistemin 27 Mayıs Anayasası tarafından şekillendirilmesinde *Forum* etrafında bir araya gelen Feyzioğlu ve arkadaşlarının büyük rolü olmuştur.

1950'lerin ortasından itibaren Feyzioğlu'nu 'hür ve demokratik rejim', 'muhtar üniversite', 'basın hürriyeti', 'insan hakları' kavramları adına mücadele verirken izlemekteyiz. 1957'de makalelerinden oluşarak yayımladığı "demokrasiye ve diktatörlüğe dair" adlı kitabı, siyasal kimliğine dair sabit kalan bir yönelimi açıklıkla gösterir: anti-komünizm. "Hür, demokratik rejim içinde, Marksizm'e kapılmadan kalkınmak" iddiası en sürekli ve değişmez sloganı olmuştur. Profesör Hayek'in *Esaret'in Yolu* isimli kitabını 1940'ların sonunda Türkçe'ye çevirme girişiminin altında, yazarın sosyalizmle esareti özdeşleştirmesinin payı, herhalde 'aşırı' serbest piyasacı önerilerinden daha belirleyici olmuştur. Çünkü, Feyzioğlu 'hür teşebbüs' yanında devlete de önem atfeden bir 'karma ekonomi' çizgisini sahiplenmiştir. 1956 yılında SBF Dekanı olarak yaptığı konuşma üzerine bakanlık emrine alınınca istifa etmiştir. Bu konuşmada öğrencilerine "nabza göre şerbet vermeyin" önerisinde bulunan Feyzioğlu, o dönemde siyasî iktidarı 'ilmi kaygılarla' denetlemesi gereken aydınların oluşturduğu muhtar üniversite talebini yüksek sesle dillendiriyordu. 27 Mayıs'dan sonra üniversitelerden tasfiye edilen '147'liler' olayına tepki göstererek atanmış olduğu ODTÜ Rektörlüğü'nden ve 1961'de getirildiği millî eğitim bakanlığı görevle-

min yayılmasına yataklık ettiği ve böylelikle Atatürkçülükten uzaklaştığı savını işlemiştir.

Feyzioğlu çevresi ve CGP, anti-komünizmlerini sağ (milliyetçi-muhafazakâr, ülkücü, İslâmcı) anti-komünizmden ayırmak üzere, *milliyetçi sosyal adaletçiliği* vurgulamıştır. Sosyal tedbirler, millî dayanışmacılık, fakirlikle mücadele, komünizmle mücadelenin bir rüknü kabul edilir; Atatürk'ün özgün ve *millî* nitelikli "karma ekonomi sistemi"nin bu önlemleri içerdiği ileri sürülür. Bu solidarist-korporatist çerçevede, sınıf kavgasının önlenmesi kaygısı (1970'lerde Feyzioğlu'nun "tahripkâr olmayan grev"e müsamahası vardır; Feyzioğlu, 1975: 234), temel bir Atatürkçü norm olarak vurgulanır. CGP'ye giden yolda CHP içinde Ortanın Solu'na direnişin teorik sözcülüğü yürüten HP kökenli Coşkun Kırca'nın Atatürkçü statükosu da, korporatist bir tasarıma dayanır: "CHP belli bir sınıfa dayanmadan Millet'in kapsadığı bütün sınıfların hepsine birden, sosyal adalet gereklerine uygun biçimde, hitab [etmelidir].... CHP'nin temel amaçlarından biri de sınıf mücadelesini önlemeğe çalışmaktır... Toplumu yönetmek durumunda olanların, onu daha bağdaşık ve kaynaşık hale sokmak için gerekli tedbirleri alması [gerekir]." (Kırca: 1967: 10, 11)

rinden istifa etmiş, bu yönde tutarlı bir tavır sergilemiştir. Ne var ki, aynı tutarlılık ve 'muhtar üniversite' ısrarı, 12 Mart ve 12 Eylül'den sonra görünmez. Hatta, kendilerinin istifasıyla SBF'ye Sadun Aren gibi sosyalistlerin dolmasından, "hiç farkında olmadan ve elbette istenmeden, meydan(ın); aşırı solun propagandacılarına bırakıl(masından)" yakınır.[3]

Feyzioğlu, CHP'ye girdiği 1957 yılından ayrıldığı 1967'ye kadar çok önemli görevlerde bulunmuştur. Bülent Ecevit liderliğindeki 'Ortanın Solu' girişimine "Atatürk milliyetçiliği geleneğine, ve hür nizam içinde kalkınarak sosyal adaleti gerçekleştirme" ilkesine aykırı olduğu için karşı çıkar. Feyzioğlu ve kuşağının siyasal yaşamlarındaki hızlı muhafazakârlaşma, siyasî tarihimizin anlaşılması önemli süreçlerindendir.[4] Feyzioğlu'nun 'Atatürk Milliyetçiliği Yolu' diye tanımladığı kurucu rasyonellerin siyasetin değiştirilemez özü olarak kabul edilmesi, aslında 1950'lerde de varlığını korumaktaydı. 'Batılı manada' çok partili hayatın bu kurucu rasyonellerle çelişmeyeceği, hatta bunlarla çakıştığı inanışı, iman edilmiş 'uygarlıkçı' modernist iyimserliğin doğal sonucuydu. Korporatist aydın geleneğinden farklı yöntemlerle de olsa, Cumhuriyet seçkinlerinin ayrıcalıklı çocukları, sorunsuz bir elit-içi dolaşımın olanaklarına dair oldukça iyimserdiler. Ne var ki, 1960'lar gerek gelenekten beslenen, gerekse 'aşırı' kabul edilen soldan gelen siyasal aktörlerin hızla serpildiği yıllardı. Siyasal gündemin hızla 'Üçüncü Dünyalılaşması', popülerleşmesi bu kuşakça kabullenilemedi. Mutlaka birden fazla nedene dayalı bu muhafazakârlaşma sonucunda, Feyzioğlu'nun ve lideri olduğu Güven Partisi'nin ideolojisi cumhuriyetçi muhafazakâr çizgiye oturdu.

Feyzioğlu ve Güven Partisi kadroları, anti-komünizm ekseninde ve milliyetçilik ortak paydası üzerinden o zamana kadar TSK'nın güvenini kazanamamış olan milliyetçi muhafazakâr çevreler için önemli bir ideolojik yakınlaştırma işlevi de gördüler; özellikle 1. MC'ye destekleriyle.[5] Bu yakınlaşma, 12 Eylül restorasyonunun en

CGP'nin, 1975-77'de milliyetçi-muhafazakâr partilerin anti-komünist tedbir saikiyle oluşturduğu 1. Milliyetçi Cephe hükümetinde yer alması önemlidir. Feyzioğlu, sosyal adaletçiliği vurgulayarak, komünizmle paramiliter mücadeleye karşı çıkarak bir fark koymaya çalışsa da, bu politik ittifakın kalıcı bir sembolik önemi vardır: Hususen Atatürkçü kimlikli politik elitin/entelijensiyanın bir bölüğünün, devlet otoritesinin/rejimin muhafazasına odaklanarak politik olarak sağda konumlanması, bu ittifakla bir adım daha ileri gitmiştir. Başka bir önemli nokta, milliyetçi-muhafazakâr politikayı Atatürkçülükle hegemonize etmeyi hedefleyen bu angajmanın etkisiz kalması ve sonunda resmî Atatürkçülüğün/sağ Kemalizmin milliyetçi-muhafazakârlıkla daha örgün bir eklemlenmeye gitmeye gerek görmesidir (buna Türk-İslâm Sentezi bahsinde değineceğiz). Cumhuriyetçi muhafazakârlığın temsilî isimlerinden Coşkun Kırca'nın 1991'de açık politikaya milliyetçi-muhafazakârlığa açık bir merkez-sağ parti olan DYP'nin milletvekili olarak dönmesi, bu eklemlenmenin bir işareti sayılabilir.

Sağ Kemalizminin taşıyıcı öğesi, Atatürkçülüğü *esasen milliyetçilik* olarak vaz'etmesidir. Feyzioğlu, 12 Eylül 1980 askerî darbesinden sonra Atatürkçülüğü

belirgin özelliği olacaktır; hatta, milliyetçi muhafazakârlar bu süreçte çok kilit roller üstlenecektir. 1950'lerdeki kopma arzularına rağmen, Feyzioğlu ve çevresinin Gökalp'in solidarist-korporatist millet anlayışına geri dönüşlerinin en belirgin göstergesi, *Tercüman* gazetesinin 12 Eylül darbesinden kısa süre önce düzenlediği Anayasa seminerlerindeki duruşlarıdır. 'Türdeş millet' anlayışına direnç gösteren toplum, bir kez daha restorasyonla 'meşru' sınırlarına çekilmek üzeredir ve semineri düzenleyenler bu döngüsel restorasyon arayışında birleşmektedirler. Feyzioğlu, bu seminerde "Demokrasiden evvel devlet vardır. Ben bu Anayasayı, bu metni savunmuyorum. Devletimi savunuyorum. Gerekirse bir süre için siyasî rekabeti tatil bile edebiliriz"[6] derken beklenen restorasyonun ipuçlarını da vermekteydi. Bu anlamda, 12 Mart'tan sonra kabineye partisinden bakanlar veren, 12 Eylül lideri Kenan Evren'in darbe sonrası başbakan adayı olan Feyzioğlu ve çevresinin önemi, partilerinin zayıf kitle desteğinden çok 'döngüsel restorasyonculuğun' sivil desteğini sağlamalarından ve bu süreçlerin ideolojik meşrulaştırımını üstlenmelerinden kaynaklanmaktadır.

Evren'in milliyetçi muhafazakâr cenaha göre daha çok güvendiği Feyzioğlu grubunun, cumhuriyetçi muhafazakârlığı Atatürkçülükle hegemonize etme çabaları, 12 Eylül'ün ihtiyaç duyduğu kitlesel desteği yaratmaktan uzaktı. Bu nedenle, resmî Atatürkçülüğün/sağ Kemalizmin milliyetçi-muhafazakârlıkla daha örgün bir eklemlenmeye gitmesi zorunlu görülmüştür. Özal'ın iktisadî merkeze taşıma umutlarıyla harekete geçirebildiği kitlelerin, kültürel açıdan Feyzioğlu çizgisinden çok, milliyetçi muhafazakâr temsile yatkın oldukları ve sola karşı daha etkin bir set oluşturabilecekleri, 12 Eylül liderliğinin bu yöndeki tercihlerinde belirleyici oldu.

Ne var ki, 28 Şubat süreci 12 Eylül restorasyonuyla desteğine başvurulan güçlerin merkeze taşıdıkları siyasal ve sosyal aktörlerin tasfiyesi hedefiyle, 'döngüsel restorasyonculuk' anlayışının hâlâ etkin olduğunun göstergesidir.

resmî doktrin olarak geliştirmek üzere kurulan Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'nun "Atatürk ve Atatürkçülük Dizisi"nin ilk yayını olan *Atatürk ve Milliyetçilik* kitabında (Feyzioğlu, 1987), bu fikri işler. Feyzioğlu'na göre zaten milliyetçilik, evrensel olarak *sahih* ideolojidir. Atatürk milliyetçiliğini, ırkçı-etnisist değil, yurttaşlık esasına dayalı bir anlayış olarak tamim eder; ancak millî kültüre ve devlete sadakat yükümüyle 'sertleştirilmiş' bir anlayıştır bu. Coşkun Kırca da daha 1960'lardaki Ortanın Solu tartışmasında "CHP ile muhafazakâr partiler arasında milliyetçilik konusunda ortak duygular" olduğunu vurgulamış, bunu Atatürkçülüğün Türkiye'ye özgü bir yerli-millî doktrin oluşuyla açıklamıştı. Beri yandan, sağ Kemalizmin milliyetçilik ve millî kültür anlayışının, romantik ve duygucu bir üslûba kaydığında bile, popülist açılımlardan tedirgin olan, 'protokoler' bir nitelik taşıdığını kaydetmek gerekir. Milleti cisimleştiren, onun ötesinde bizatihî oluşsal bir değer olan Devlet, sağ Kemalizmde ve cumhuriyetçi muhafazakâr anlayışta daha ağır bir patetik yük taşır. Turhan Feyzioğlu'nun *Tercüman* gazetesinin Nisan-Mayıs 1980'de düzenlediği Anayasa Semineri'nde "Demokrasi'den evvel Devlet vardır, ben bu Anayasa'yı, bu metni savunmuyorum,

Bir önceki restorasyonun başarısızlığının da dolaylı itirafıdır. Bülent Ecevit'in 28 Şubat (1997) süreci ve sonrasında üstlendiği rol hatırlandığında, bir zamanlar rakibi olan Feyzioğlu çizgisine dramatik 'geri dönüşü,' bu anlayışın Türkiye siyasetindeki belirleyiciliğinin bir başka göstergesidir.

DİPNOTLAR

1 Benzer biçimde, dayısı Kadri Üçok da ilk TBMM'de Diyarbakır mebusudur. Yakın arkadaşı Turan Güneş'in deyişiyle, "...her ikisi de o dönemin tek partisinin değil, ona karşı kurulacak bir partinin içinde bulunmak istiyorlardı. Buna karşılık aileleri gerek Kayseri'de ve gerekse Kandıra'da CHP'nin önde gelen kişileri idi." Bkz. Akın Simav. *Turan Güneş'in Siyasal Kavgaları*, İzmir, İstiklal Matbaası, 1975., s.9.

2 33 yaşında profesör, 34'ünde SBF dekanı seçilen Fezyioğlu, Kurucu Meclis Anayasa Komisyonu Başkanı olduğunda 39 yaşındaydı. Turan Güneş de Kurucu Meclis üyeliğine seçildiğinde aynı yaştadır. Coşkun Kırca, Anayasa Komisyonu sözcüsü seçildiğinde henüz 34 yaşındadır.

3 Turhan Feyzioğlu. *Millet Yolunda*, İstanbul, Dergah Yayınları, 1975. s. 350.

4 Sözgelimi, *Milliyet*'ten Abdi İpekçi, "Ortanın Soluna" bayrak açanlarla ilgili bir değerlendirmesinde Turhan Feyzioğlu, Coşkun Kırca gibi aydınları kastederek, "...beklenmeyen husus, mücadelenin önderi rolünde ortaya çıkanların, aslında yeni hareketin karşısında değil, içinde bulunacakları sanılan kimseler olmasıdır. Bu sürprizin kökünde...hissi etkenlerin bulunduğu görüşünü muhafaza ediyoruz. "Perde Kapanırken", *Milliyet*, 29 Nisan 1967. Benzer biçimde, Türk-İş Genel Sekreteri Halil Tunç da şaşkınlığını saklamıyordu: "Turhan Feyzioğlu, islahatçı sosyalizme evet derdi. Hatta Feyzioğlu'nun bazı görüşlerini çok aşırı bulurduk...'sosyal adaletsiz kalkınma kabul etmiyoruz' cümlesiyle başlayan konuşmalarında Turhan Feyzioğlu, Ecevit'in fikirlerinden daha aşırı görüşler ileri sürerdi." *Milliyet*, 19 Nisan 1967.

5 Aydınlar Ocağı'nın mimarı olduğu MC hükümetleri döneminde, Ocağın önemli sözcülerinden Muharrem Ergin, MC liderlerine, Cephe içinde MSP'nin varlığının Ordu'da yarattığı güven sorununu çözmek için: "...devletin sağlam kuvvetleri nezrindeki itibarlı mevkii ve yüksek tecrübesi dolayısıyla Güven Partisi'ni aranızda bulundurmanız şarttır" tavsiyesinde bulunmaktadır. Ümit Cizre-Sakallıoğlu. *AP-Ordu İlişkileri: Bir İkilemin Anatomisi*, İstanbul: İletişim, Yay., 1993, s.126.

6 Turhan Feyzioğlu'nun 28 Nisan-7 Mayıs 1980'de düzenlenen *Tercüman* gazetesi Anayasa Semineri'nde yaptığı konuşmadan. Alıntlayan, Bülent Tanör. *İki Anayasa, 1961-1982*, İstanbul, Beta Yayınları, 1986. s. 69-70.

Devletimi savunuyorum. Gerekirse bir süre için siyasî rekabeti tatil bile edebiliriz" sözleri özetleyicidir.

Sağ Kemalizmin ve cumhuriyetçi muhafazakârlığın bir başka dalına bakmak için şu soruyu sorabiliriz: Coşkun Kırca'nın da dahil olduğu *Forum* dergisi çevresindeki aydınların, 1950'lerdeki yerleşik düzenden ve rutinleşen siyaset yapma biçimlerinden kopma arzusuna, enerjisine rağmen, zaman içinde muhafazakârlaşmalarını nasıl açıklayabiliriz? Bu durum, seçkinler arasında, belki zorlu fakat meşru bir dolaşım imkânına başlangıçta duyulan güvenin, kabullenmekte zorlandıkları bir popülizm dalgası tarafından baltalanmasıyla da ilişkilidir. Kısaca, erken Cumhuriyet seçkinlerinin babalarıyla çatışan ve etkinliği devralmak üzere 'Hür Dünya'da geçerli meziyetlerle donanan çocukları, siyaset sahnesine hızla katılan yeni aktörleri kabullenemediler - onların önünü açacak düzenlemelerin mimarları da olsalar. Solun gelişmesi, bu huzursuzluğu iyice büyüttü. *Forum* yayıncısı Aydın Yalçın'ın, sol-liberal denebilecek bir konumdan devletçi muhafazakârlığa meyledişi, bu reaksiyonu örnekler. Bir cumhuriyetçi muhafazakâr olarak Yalçın'ın ideolojik portresi, Kemalizmle sağcılığın bir arayüzeyini tanımlamak bakımından dikkate değerdir.

Aydın Yalçın *Forum* dergisini, Londra'da eğitim gördüğü sıralar, İşçi Partisi'ne fikir üreten 'Fabian Society' ve 'partilerüstü' bir profili olan *Economist* dergisinden esinlenerek tasarlamıştır. 'Hür (Batılı) dünyanın' siyasî kurum ve değerlerinin, Türkiye'de yeşertilmelerinin en önemli eksikliğimiz olduğuna inanmaktadır. Bu 'yol'da iki ciddi engel söz konusudur: Komünizm ve gelenekten beslenen milliyetçi veya ümmetçi projeler. Yalçın'ın 'Hürriyetçi' kutup tanımı Avrupa ve Amerika arasında, ikincisinden yana bir tercihle belirlenmiştir. 1950'lerin başındaki bu tercihi ve NATO'yu sadece savunma amaçlı bir kurum olarak değil, 'uygarlıkçı' bir misyonla savunması onu diğer Forumculardan ayırır. Kendisini siyasî ve ekonomik liberalizmin erdemlerini çok erken keşfetmiş biri olarak görür. Etkilendiği kaynaklar arasında klasik siyasî liberalizmin kurucuları John Locke, J.S.Mill gibilerini sıklıkla hatırlatsa da 1960'larda, hele 1980'lerde savunageldiği fikirlerle siyasî liberalizm arasında ciddi çelişkiler görülecektir. Aydın Yalçın, DP'ye karşı kentli aydınların ve işadamlarının tepkilerinden ortaya çıkan Hürriyet Partisi'nde yer almıştır. DP'ye daha çok kültürel çatışma eksenli bir mesafeden yaklaşmış, bu partiyi "plan, program ve bilim bilmemekle" eleştirmiştir. 1961'de savunduğu, DP-AP geleneğinde liberal-Batıcı bir tutumun dinsel ve milliyetçi unsurlar karşısında güçlendirilmesi esasına dayanan, bunun için de Atatürkçülük şemsiyesini kullanan 'Çağdaş Sağ' çizgisi, CHP'den Ortanın Solu hareketine tepkiyle kopanları önceler. Bir başka açıdan bakıldığında, CHP'deki CGP'yi doğuran sağ Kemalist muhalefetin AP'deki simetriğidir. CGP'nin 'Milliyetçi Atatürkçülüğü' kitleselleştirememesi gibi, Yalçın da AP'yi etkilemede başarısız kalmıştır. Aydın Yalçın, 27 Mayıs 1960 sonrası Türkeş'le *Öncü* gazetesinde, sonra Ekrem Alican'ın güdümlü YTP'sinde yer almasıyla, 12 Mart 1971 öncesi ve sonrası cuntacılarla temaslarıyla ve 12 Eylül 1980 sonrası geçiş döneminde bir yeni sağ parti için icazet alma çabalarıyla, tasarladığı siyasî projenin devlet erkini temsil eden güçlerin yardımıyla 'yukarıdan aşağı' inşası için fırsat aramıştır. CGP çizgisinde de kendini gösteren bu tutum, cumhuriyetçi muhafazakârlığın bir karakteristiğidir. Yalçın, Yeni Sağ değerlerle cumhuriyetçi muhafazakârlığın örtüşebileceğinin ilk işaretlerini de vermiştir.

12 EYLÜL: SAĞ KEMALİZMİN VEYA CUMHURİYETÇİ MUHAFAZAKÂRLIĞIN MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂRLIKLA EKLEMLENMESİ

12 Eylül 1980 askerî darbesinin başında, rejimin restorasyonu çabalarının yüksek siyaset ve kültür kurumlarıyla sınırlandırılmasının ve 'standart'-*protokoler* Atatürkçülüğün, kitlesel destek ve kalıcı başarılar sağlamaya yetmeyeceği, görülmekteydi. 1970'lerin siyasal kutuplaşma birikimi, o zamana dek doktriner ve programatik içerikten yoksun, muğlak, amorf bir boş-çerçeve arz eden Atatürkçülüğü, tam da bu niteliğiyle hegemonik güç oluşturma imkânından yoksun bırakmıştı. Nitekim 12 Eylül rejiminin teşkil ettiği Bonapartist iktidar uğrağıyla, 'nötr/yansız' Atatürkçülük boş-çerçevesinin yerleşik koruyucusu-kollayıcısı olarak bu geleneksel meşruiyetin o konjonktürdeki son kalıntısını kullanan ordu, Atatürkçülüğü hem doktriner hem popüler bir projeye dönüştürme gereğinin farkında olmalıydı. Nitekim 1960'lardan itibaren, özellikle anti-komünist saiklerle, ordu içinde Kemalizmi doktrinleştirmeye ve popülerleştirmeye dönük münferit -ve 'amatör'- girişimler görülmüştü (örneğin General Faruk Güventürk'ün irtica-karşıtı motifleri de güçlü *Gerçek Kemalizm* kitabı [Güventürk, 1964]...). Eninde sonunda cumhuriyetçi

muhafazakârlığı yansıtan bu tür bir 'steril' Kemalist söylem de kendisini göstermekle beraber, 12 Eylül yönetiminin restorasyon arayışını belirleyen özellik, temsil ve yönlendirme güçlerine ve antikomünist enerjilerine ihtiyaç duyduğu milliyetçi-muhafazakâr seçkinlerle yaptığı ittifak olmuştur.

12 Eylül darbesine yaklaşılan süreçte *Tercüman* gazetesinin düzenlediği Anayasa Semineri, cumhuriyetçi muhafazakârlarla, milliyetçi muhafazakâr çizginin, Celâl Bayar'ın simgelediği sağ Kemalizm ekseninde buluşmalarına açılan bir mecraydı. 12 Eylül darbesi ve ardından izlenen restorasyon projesi, bu buluşmanın tescili anlamına geldi. DPT'deyken 'takunyalılar' fobisinin hedefi olan ve 12 Mart restorasyon darbesinin gerekçe listesinde yer bulan Turgut Özal, toplumda yankı bulan muhafazakârlığını iktisadî siyasetine dayanak yapabilme avantajıyla, cumhuriyetçi muhafazakâr seçkinlerin önüne geçiyordu. Özal'ın serbest piyasa politikası da, kültürel açıdan kenarda kalan kitlelerin iktisadî merkeze nüfuz etme umutlarına hitap etmesiyle, muhafazakâr "sessiz çoğunluğu" "Cumhuriyet'e kazanma" vaadini içermekteydi. Kenan Evren'in anılarında darbeden sonra başbakan yapmayı tasarladıklarını anlattığı, cumhuriyetçi muhafazakârlığın simge ismi Turhan Feyzioğlu böyle bir buluşmayı gerçekleştirebilecek bir isim değildi.

Sadece iktisat alanında değil, kültür alanında da 12 Eylül liderliği, ideolojik olarak daha yakın olduğu cumhuriyetçi muhafazakârların desteğinin meşruiyet ve rıza üretimine yetmeyeceğinin farkındaydı. Böylece, restorasyon politikalarının kültürel boyutunda, milliyetçi-muhafazakâr temaları ve hassasiyetleri Kemalizmin otoriter-devletçi çekirdeğiyle eklemleyen 'kendiliğinden' Türk İslâm Sentezi söylemini (bkz. Copeaux 1998) doktrinleştirmiş olan, özellikle Aydınlar Ocağı etrafındaki aydınlar ağırlık kazanmışlardır. Bu etki, yeni Anayasa'nın hazırlanma sürecinden başlayarak, yine bu Anayasa'da kurulması öngörülen Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'nun (AKDTYK) ve TRT ile YÖK'ün yeni kadrolarında, millî eğitim politikalarında açıkça kendini göstermiştir.

Kenan Evren Temmuz 1981'de Erzurum'daki önemli konuşmasında restorasyon projesinin hedeflerine dair ciddi ipuçları vermişti: "Cumhuriyet'in temel taşlarından Atatürkçülük adına tahrifat ve tahribat yapmış olanların yozlaştırmış oldukları Cumhuriyet kuruluşlarını yeniden düzenleyeceğiz, gerekirse bu düzenlemeyi o kuruluşu kapatıp yeniden açmak suretiyle gerçekleştireceğiz." (*Tercüman*: 24 Temmuz 1981). Bu alıntıda, yeni rejimin Kemalizmin sol yorumlarına karşı tavizsiz olacağı açıkça görülmektedir ve yeni Anayasa'nın yapımından itibaren restorasyon sürecinin tümünde bu eğilim belirleyici olacaktır. Sol Kemalistlere karşı reaksiyoner bir tutumla önlem alınmasının önemli bir nedeni, 12 Eylül öncesi dönemde korporatist devlet anlayışını zayıflatan -ve bu anlayıştan beslenen seçkinleri ürküten- kurumsal özerkleşme taleplerinin güçlenmesiydi. Bu korporatist zihniyet, kültürel restorasyon anlayışının sınırlarını da belirledi. Kısaca, toplumsal değişimi denetleme arzusu, AKDTYK gibi kurumların yaratılmasında en belirgin nedendi. Bu kurumun şekillenmesi ve kadrolarının niteliği, değişimi denetleme isteğinin ne tür aydınlarla yapılmak istendiğini de gösterir: DTCF gibi daha çok 'korporatist' aydınların kümelendiği muhafazakâr kurumların AKDTYK içinde etkinlik kazanmaları bu bağlamda anlaşılabilir. Kurumla hedeflenen kültürel restorasyonun çarpıcı bir özeti, ilgili Anayasa maddesini hazırlayan MGK üyesi Tahsin Şahinkaya'nın 'gerekçesi'nde bulunabilir: "Atatürk tarafından kurulan Türk Dil Kuru-

Milliyetçi Cephe koalisyonu: Turhan Feyzioğlu (CGP), Süleyman Demirel (AP), Alparslan Türkeş (MHP), Necmettin Erbakan (MSP). Muharrem Ergin'in bu koalisyonun zorluklarıyla ilgili yorumu (1975): "Zaten milliyetçiliğin Türkiye'de iktidara gelmesi o kadar kolay olsa hiç memleket bu şekilde buhrandan buhrana düşer miydi? Türkiye'de milliyetçilik Atatürk'ün ölümünden sonra iktidardan sürülmüştür."

mu ile Türk Tarih Kurumu'nun günün ihtiyaçlarına göre reorganize edilerek devletle olan organik bağlarının tesisi ve kuruluş amaçları doğrultusunda faaliyet göstermeleri..." (*Tercüman*: 26 Ocak 1983). Burada, devletten bağımsızlaşan kültür üretiminin devletin varlığına tehdit olarak algılanması teşhisinden hareketle; tedavi, 'bağımsızlaşan' aydınların tasfiyesi ve organik/korporatist aydınlarca ikamesinde görünmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, Aydınlar Ocağı çevrelerinin ideolojik olarak sağ Kemalizmle örtüştükleri görülebilir. Bu zümrenin cumhuriyetçi muhafazakârlarla ortaklaştığı korporatist aydın kimliği, AKDTYK'nda tereddütsüz birlikte varolabilmelerini sağlayabilmiştir. Kültürel/bilimsel üretim, iktidarı (devleti) hep haklı çıkaran bir vazife olarak algılanmıştır. Bu noktada, Süleyman Seyfi Öğün'ün "Aydınlar Ocağı ve benzer çevreler, jakoben Kemalist çizgiyi popülarize etmek isteyen ve bu yolda İslâm'ı kullanan devletçi sağ grup(lardır)" (Öğün 1995: 187), yorumu, açıklayıcıdır. Sosyal bilimlere böylesi 'misyoncu' yaklaşım, milliyetçi muhafazakârlığın ilimci kanadında zaten ciddi bir gelenek olarak mevcuttur. TKAE (Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü) gibi çevreler 'millî meseleler' konusunda, o dönemde "Kürtlerin Türklüğüne" yoğunlaşarak, "uygulamaya dönük" rapor- eserler hazırlamaya adanmıştı. AKDTYK, bu çevrelerin kültürel tezlerinin cumhuriyetçi muhafazakârlarınkilerle buluştuğu yüksek merci olacaktı. Bu iki geleneğin uzlaştırılması için yoğun çaba harcayan kişi olarak, Kurumun ilk başkanı emekli korgeneral Suat İlhan'ın adı anılmalıdır. İlhan, gerek bu görevinde gerek daha sonraki çalışmalarıyla, ordu-

nun "Atatürk milliyetçiliğine", etnisist temelli bir emperyal vizyon, bir süper güç olma istenci aşılamaya çalışmıştır (Ilhan, 1989, 2000).

Dine bakış ve milliyetçilik tanımları, milliyetçi muhafazakârlarla cumhuriyetçi muhafazakârların kolay uzlaşamadıkları nokta olmuştur. Bu iki çatışma konusu 1982 Anayasası'nın hazırlık sürecindeki tartışmalarda iyice belirginleşti.[1] Milliyetçi muhafazakâr kanadın benimsediği -1961 Anayasası'nın başlangıç bölümünde de varolan- 'Türk milliyetçiliği' ifadesi, uzun tartışmalar sonucunda yeni Anayasada yerini "Atatürk milliyetçiliği" ifadesine bırakmıştır. Milliyetçi muhafazakâr bakış açısına göre, "Türk Milliyetçiliği" terimi, Kurtuluş Savaşı'nı, Atatürk dönemini de içeren 'evrensel' bir kapsayıcılığa sahipti ve Türklüğün tarihî sürekliliğini yansıtıyordu. Cumhuriyetçi muhafazakâr gelenek ise, "Atatürk Milliyetçiliği" ile, "sınırları belli bir vatan" anlayışına dayalı, "realist", maceracılıktan uzak ve modern-laik bir ulus tanımını özetlemekteydi. Bu anlayış, vatandaşlık esasına dayalı bir Cumhuriyet fikrinin türetilmesine, geliştirilmesine görece müsaittir. Ne var ki bu 'türetim', etnisist-ırkçı yönelimli milliyetçilerle paylaşılan ortak bir özellikten dolayı belirginleşememiştir. Görünürde çatışan iki farklı milliyetçilik anlayışı da, Ziya Gökalp'in somutlaştırdığı korporatist-solidarist siyaset felsefesinden kopamamaktadırlar. Cumhuriyetçi muhafazakârlar Ziya Gökalp'ten kopuşla değil, *Türkçülüğün Esasları*'nda "Türkçülük hiçbir zaman klerikalizmle, teokrasi ile, istibdatla bağdaşmaz" (Gökalp 1976: 177) diyen Geç Ziya Gökalp'i benimseyerek Atatürk Milliyetçiliğini içeriklendirirler. Gökalp düşüncesini korporatist-solidarist açıdan yorumlama yönünden bu iki muhafazakârlık arasında ciddi paralellik vardır. Söylemsel düzeyde vatandaşlık esasına dayalı Cumhuriyet anlayışı lehine unsurlar barındırmasına rağmen, Atatürk Milliyetçiliği de, solidarist yönüyle halkın farklılık taleplerine kuşkucu bakar, belirli kültürel yükümlerle kayıtlanmış bir millet tanımı içinde 'sapmalardan' temizlenmiş bir siyaset alanını şart koşar. Sıklıkla 'döngüsel restorasyonculuk'la sonuçlanan bu kaygı, 'iki muhafazakârlığın' (bir başka deyişle *sağ* ve *sol* Kemalizmin) en belirgin ortak paydasıdır. Işte, bu iki zümrenin elit-içi çatışma mantığına dayanan, muktedirler nezrinde devletin meşru organik entelijensiyası olarak tanınma yarışlarında, 1980'ler milliyetçi muhafazakârlar için 'altın yıllar' olmuştur.

Burada bir parantez açarak, Kemalist dogmatiği milliyetçi-muhafazakâr ideolojiyle epeyce 'erken' bir eklemleme girişimi (ya da habercisi) olarak, Mümtaz Turhan'a dönebiliriz. (Böyle eklemleme girişimleri, yazının başında değinildiği gibi, Cumhuriyet'in kuruluş dönemine dek uzatılabilir. Ancak 1950'lerde, özellikle Kemalizmin solla eklemlendiği 1960'larda, bu arayışlar geride kalmış, unutulmuş görünürler. Mümtaz Turhan'ın yönelimi, böyle bir vasatta ortaya konması itibariyle, 'yeni' ve 'erken'dir.) Batı medeniyetinin esası olarak "ilim zihniyetinin" alımlanmasına dayalı *gerçek modernleşmeyi* millî kimliğin/kültürün yenilenerek muhafazasının kaçınılmaz yolu olarak vurgulayışıyla zaten Kemalist misyon tanımıyla uyumlu olan Mümtaz Turhan'ın 1965'de yayımladığı *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma* risalesi, "Atatürk ilkelerini" milliyetçilik ve sağ adına temellük etmeye dönük bir girişim olarak önemlidir. Bu risalede Turhan, Atatürk ilkelerinin millî kültürü ifade eden "içtimaî normlar" haline getirilmesinin peşindedir. Türkiye'nin "millet olma cehdini" henüz tamamlamadığı, hâlâ bütüncül bir millî kültürün oluşmadığı tespitinden hareketle, modernleşmeci-kalkınmacı-bilimci paradigmayı -"aşırı derecede milliyetçi" olduğunu belirttiği Atatürk'ün izinde- bu

hedefe yönlendirmiştir. Sol Kemalizme karşı Atatürk'ün esas itibariyle *milliyetçi* olduğunu vurgulayan standart polemiğin ötesinde, Mümtaz Turhan'ın, "ilim zihniyetinin" "en hakiki mürşit" olarak altını çizmesi ve millet 'cevherini' hamâsetle geçiştirmeyip kurulacak/yaratılacak bir ideal olarak görmesi ayırt edicidir.

BİR TOPARLAMA

Mustafa Kemal ve yakın çevresinin demokratik katılıma yönelik reformcu iyimserlikleri, Takrir-i Sukûn kanununa öngelen, ardından Serbest Fırka'nın kuruluşuyla ortaya çıkan güçlü muhalefet damarının yarattığı hayal kırıklığı ve korku ile sönümlenmişti. Yeni rejimin 'muhafazası' tedbirlerine daha fazla ağırlık veren Atatürk ve Millî Şef dönemleri, yönetimin halkla bağlarının gevşemesine yol açtı. Halkçılık ilkesinin ardındaki pozitivist zihniyet, halka şekil vermenin güçlüğünü 'sınadıkça', "kültürün devletçileştirilmesi" denilebilecek süreç yoğunlaşmış; zayıflayan politik reform ve katılım girişimleri, üstyapı kurumlarıyla sınırlandırılan hamlelerle dengelenmek istenmişti. Kemalizmin hem ilerici/değişimci hem de statükocu yorumlara kaynaklık edebilmesi bu ikili yapının da bir sonucudur.

Kemalizmin bir modernleş(tir)me projesi olarak Batıyla ilişkisi indirgemeci olduğu kadar tarihsel bir ânın evrenselleştirilerek dondurulması anlamında muhafazakâr bir tecrübedir. İndirgeme, Batı tarihinde yaşanan çatışmaların merkezileşen ulus-devlet ile dinsel ve etnik cemaatler arasındaki gerilime hapsedilmesinden kaynaklanmaktaydı. Ulus-devlet, modernleştirici evrensel özne olarak dondurulurken, bu temsile direnen yorumlar, ister modern(ist) olsun ister gelenekçi, gayri meşru sayılmaktaydı. Dolayısıyla Kemalizm başından itibaren, sınırları belirlenmiş siyaset alanını zorlamak isteyen aktör ve hareketlere karşı bir restorasyon ideolojisinin referans kataloğu olmaya müsaitti. Anlaşılması zor olan, özellikle Soğuk Savaş koşullarında sağ bir Kemalizmin/Atatürkçülüğün bir 'döngüsel restorasyonculuk' eğiliminin ideolojisi haline getirilmesi değil, sol Kemalist yorumlarla ısrarla denenen 'aşılama' çabalarıdır.

Kemalizmin muhafazakâr içeriğinin görülememesi, daha çok seçkinler arası mücadele saikleriyle anlaşılabilecek bir olay olan, İnönü'nün CHP'yi sol kitlesel taleplerin temsilcisi/vekili haline getirmeye dönük 'Ortanın Solu' stratejisi ile yakından ilişkilidir. Devleti biricik modernleştirici özne olarak kabullenen bir düşünce ikliminden 'sol' projeler neşet ettirme girişimi, solun yerleşik iktidar ilişkilerine radikal bir eleştirellikle yaklaşarak, egemen blok dışında dönüştürücü bir özne ve bir alternatif olabilmesinin önündeki en büyük engel olmuştur. Sol politik güçler, 1960'ların sonunda Kemalist seçkinlerin vesayetinden çıktıkça, Kemalizmin 12 Mart'a damgasını vuran 'muhafazakâr' niteliğinin de belirginleşmesine katkıda bulunmuşlardır. Solun yükseldiği bu süreç, Kemalizmin/Atatürkçülüğün hegemonik gücünün Cumhuriyet dönemi boyunca en gerilediği dönemdir.

Geçmişe dönük değerlendirmelerin, DP ve CHP arasında Kemalizm / anti-Kemalizm ekseni üzerinden bir karşıtlık kurgulamasına mukabil, DP üst yönetiminin Atatürkçülüğü "bitmemiş bir medeniyet projesi" olarak algılama ve kalkınmacı bir içerikle yeniden yorumlama çabaları, bir kopuşun değil sürekliliğin varlığına işaret eder. Bayar'ın temsil ettiği sağ siyaset sınıfının yanında, Mümtaz Turhan gibi akademisyenlerin temsil ettiği muhafazakâr-modernist çizginin sağ düşüncedeki ağırlığı, bu sürekliliği gösterir. Soğuk Savaş süresince, milliyetçi-muhafazakârlık sağ Kemalizmle sorunlu bir ilişki kurmadığı gibi, Kemalizmin sarih temsilcileri olma iddiasıyla devlet eli-

tini etkilemeye çalıştı. 12 Mart sonrası süreçteyse, devlet içinde milliyetçi-muhafazakâr kadrolaşmanın genişlemesi ve 12 Eylül restorasyonunda bu kadroların kilit rol üstlenmesi, sağ Kemalizm ile milliyetçi-muhafazakârlık arasındaki mesafeyi önemsizleştirdi.

Temel ayrılık noktası olarak görülen dinin algılanışı konusunda ise, iki tarz muhafazakârlık, devletin dine müdahalesi anlayışında hemfikirdiler. Sorun bunun içeriği ve tarzında düğümlenmekteydi - en azından 1980'lere kadar. 12 Eylül sonrasında, bu iki muhafazakârlık yakınlaştı. Türk İslâm Sentezi, sağ Kemalist siyaset felsefesiyle örtüşen bir muhafazakârlıktır; özgül farkı, sadece, bu mirası din alanında popülerleştirme misyonunu yüklenmesinden kaynaklanır. Nitekim siyasal İslâm milliyetçi-muhafazakâr temsilden bağımsızlaştıkça, bu kesimlerin gösterdiği tepkiselliğin 'ortalama' Kemalizmle benzer hale gelişi çarpıcıdır. İran Devrimi'ne karşı alınan pozisyonlar, tepkilerdeki benzerliğin belirgin örneğidir. Bu yakınlaşma, Kürt hareketinin üniter devlet yapısına tehdit olarak görülen taleplerine karşı gösterilen tepkilerde daha da belirginleşir. Siyasal İslâm ve Kürt sorunlarında, cumhuriyetçi-muhafazakâr ve milliyetçi-muhafazakâr anlayışlar, devletin bekası önceliğiyle, sağ Kemalist bir tutumda birleşmişlerdir.

Kemalizm, Türkiye'de siyasal mücadeleyi hegemonize eden, sağ-sol ayrışmasının (veya başka ideolojik kutuplaşmaların) *sorunsalla* ilgili bir ayrıma dönüşemeyip *tematik* düzeyde kalmasına neden olan egemen ideolojidir. Sağ Kemalizmin tematik çerçevesi ve bizzat bir tema olarak sağ Kemalizm de, bu sorunsal egemenliğin işleyişini gösteren bir örnek... ❐

DİPNOTLAR

1 Anayasa Komisyonu'nun Aydınlar Ocağı'yla yakın ilişkilere sahip üyesi Şener Akyol, 2 Eylül 1982'de "Anayasamızın başlangıç bölümüne Yüce Allah'ın adını koyacağız. Başlangıç bölümünde Yüce Allah'ın adının anılmasında laikliğe aykırılık yoktur" (*Tercüman*, 2 Eylül 1982). derken, o dönem organize milliyetçi muhafazakâr çevrelerde hakim iyimserliği de yansıtmaktaydı. Akyol'un bu arzusu gerçekleşmese de, nihai metinden memnundur çünkü, "...bunu başaramadık ama sizi temin ederim ki, bu Anayasa'nın bütününe bu düşüncemiz yansımıştır. 1982 Anayasası Allah korkusu ile hazırlanmıştır" görüşündedir. Şener Akyol, "82 Anayasası Allah Korkusu İle Hazırlanmıştır" *Boğaziçi* dergisi, Aralık 1985, s. 50.

Celâl Bayar

TANIL BORA

Cumhuriyet rejiminin kurucu kadrosu içinde en ağırlıklı sivil figür olan Mahmut Celâl Bayar, 1930'larda Kemalist inkılâp ideolojisinin *ekonomist* bir yorumcusu ve uygulamacısı; DP Genel Başkanı ve cumhurbaşkanı olduğu 1946-60 döneminde ise, inkılâbı bir sosyal tabana oturtmaya verdiği öneme uygun olarak, Kemalist yönetim anlayışını parlamenter demokratik rejime uyarlayan otoriter millî iradeci görüşün öncüsüdür.

Mahmut Celâl 1883'te, Osmanlı'nın Balkanlar'daki topraklarından çekilmesini travmatik bir kayıp olarak yaşayan bir ailede doğdu. Ailesi, Doksanüç Harbi'ndeki (1875/76) bozgundan sonra Plevne'den Bursa'ya göç etmişti. Hem medrese hem modern öğretmen okulunda eğitim görmüş olan babası, iki abisi genç yaşta ölen küçük oğlunun iyi yetişmesi için özel çaba sarfetti. Mahmut Celâl Fransızca, Arapça, Farsça öğrendi, küçük yaşta yerel dairelerde çalışma ve idare tecrübesi edindi. 17 yaşında Bursa Ziraat ve Deutsche Orient bankalarında çalıştı. Burada tanıdığı Alman Millî İktisat Okulu'nun fikirlerinin etkisinde kaldı (Şenşekerci, 2000: 27 vd.) Bu çalışma tecrübesi, Onun ekonominin "yeni" toplumdaki belirleyici gücüne inanmasında ilk merhale olmuştur.

Bir dayısı istibdat karşıtı Jöntürk muhalefetinin içindeydi; O da 12 yaşından itibaren bu gizli muhalefet muhitine dahil oldu. 1907'de "Küme" adlı Bursa şubesinin yönetimine girdiği İttihat ve Terakki'de, bir yıl sonra, yerel örgütün liderliği anlamına gelen "rehber" mevkiine geldi. Atak bir örgütçüydü, kısa sürede soğukkanlı, gerçekçi-hesapçı ve irade li bir kişilik geliştirdi. "Devleti/memleketi kurtarmak" gibi yüksek sorumluluklu bir angajmanla, yarı gizli şartlarda baskı altında yürütülen dar kadrocu öncü siyaseti olarak İttihatçılık, Onun politik üslûbuna damgasını vurmuştur. Yüz yaşından sonra verdiği mülakatlarında "Ben hep İttihatçı kaldım" demiştir; yakını olan tarihçi Cemal Kutay da onun "daima İttihatçı kaldığını... tasfiyesinin bir zaruret sayıldığı günlerde dahi, birçoklarının aksine İttihatçılığını red veya inkâr yoluna girmediğini" vurgular (Kutay; 1982: 141). Ancak Şevket Süreyya Aydemir'i izleyerek bir şerh düşmekte yarar vardır: Bayar'ı, İttihatçılıkla eşanlamlı kullanılageidiği üzere "komitacı" olarak yorumlamak indirgeyici olur, O paramiliter yapılar kadar sivil örgütlenmeye ve bürokrasiye de hakkını veren bir "profesyonel siyasetçi"dir (Aydemir, 1969: 160-4). Kurucu Kemalist kadronun en yetkin profesyonel politikacılarından biri... "İttihatçı kalmak", meşruiyetini devleti kurtarma misyonundan alan, acilci ve ikameci bir otoriter politika üslûbunun ifadesidir. Bu çizgi, Bayar kadar açıkça sahip çıkmasalar dahi, Kemalist kadronun birçok figürü de geçerlidir.

M. Celâl'in İttihat ve Terakki içinde temayüz edişi, Birinci Dünya Savaşı arefesinde İzmir'deki faaliyetiyledir. 1913 yazında İttihat ve Terakki'nin doğrudan ve mutlak iktidarını tesis etmesinden sonra, İzmir ve havalisinde Partinin siyasî nüfuzunu geliştirmek gibi ağırlıklı bir görev üstlendi. Nüfus dengesini Türkler lehine (Rumlar aleyhine) döndürmek için stratejik bir çalışmaya girişti. Bir yandan, ta-

ciz ve psikolojik harp yöntemleriyle, yerel kabadayı/zeybek/efe geleneğini de işe koşarak, önemli bir Rum kitlesini göçe zorladı. Diğer yandan meslekî eğitim ve ticarî örgütlenmeyi teşvik ederek, Müslüman-Türk girişimci zümresi yaratmak için destekler ve yine gayri Türk unsurları taciz yöntemleri uygulayarak, ekonomide Türk cemaatinin güçlendirilmesine çalıştı. Kuvvetli bir orta sınıf yaratma ideali, Onun için daima milletleşmenin ve modernleşmenin kaldıracı, ayrıca bizatihî bir *politik ilke* hükmünde olacaktır.

M. Celâl, Dünya Savaşı'nın bitiminden hemen sonra İzmir Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ni kuranlardandı. "Galip Hoca" takma adıyla, Ege taşrasında Kuvayı Milliye'nin örgütlenmesine girişti. Bunun için zeybek/efe çetelerine yaslanırken, bu çetelerin düzenli askerî güçlerle uyumunu sağlamaya çalıştı. Bu sırada Saruhan (Manisa) mebusu olarak katıldığı son Osmanlı Meclis-i Mebusan'ında bağımsızlıkçı muhalefette yer aldı. Meclis üzerindeki baskı artınca gizli yollarla Anadolu'ya geçti. Bir süre kaldığı Bursa'da yerel ulemâyla ilişki kurarak, Osmanlı Şeyhülislâmlığı tarafından ihanetle suçlanan bağımsızlık hareketini meşru ve caiz gösteren karşı-fetvalar örgütleme taktiğinin öncülerinden oldu (Şenşekerci, 2000: 76). Bu dönemdeki politik etkinliği, M. Celâl'in, İstiklal Harbi'nin toplumsal ittifak tabanını şümullü bir şekilde temsil ve ifade yeteneğini gösterir. M. Celâl Ankara'ya Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne intikalinden kısa süre sonra iktisat vekilliğine getirildi.

1920'de, TBMM hükümetinin Sovyetler Birliği yönetimi ile iyi ilişkileri çerçevesinde göz yumduğu hatta teşvik ettiği yarı gizli Yeşil Ordu örgütünün kadrosunda yer aldı; yine Mustafa Kemal'in kontrolündeki Resmî Komünist Fırkası ile de temasları vardı. Sadece üç ay faaliyet gösteren Yeşil Ordu, İttihatçı muhalefetinin odağına dönüşmüş, özerk bir güç merkezi olmaya yönelen Çerkes Ethem hareketiyle yakınlaşması üzerine bastırılmıştır. M. Celâl, yerel eşraf ve çetelerin Millî Mücadele'ye daha sıkı entegrasyonu bakımından Çerkes Ethem'le bağları koparmamaktan yana tutum almış, Millî Mücadele kadrosu içindeki güç mücadelesinde askerlerin ağırlığını koymasına hizmet eden bu tasfiye sürecinden memnun olmamıştır. (Bu tasfiye sürecinin galip hizbi olarak İsmet İnönü ve çevresindekiler, M. Celâl'in o sırada tamamen Ethem'e angaje olduğunu düşünürler. Bkz. Aydemir, 1969: 329) M. Celâl'in Yeşil Orduculuğunun makuliyet dayanağı, kendisinin o dönemde "sosyalizan" bir anlam taşıyan "devlet iktisadına" ilgisidir. Ayrıca, millî direnişin iktisadî ve sosyal dayanaklarını önemsemekten gelen bir "halkçılığı" vardır.

M. Celâl, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra da önemli görevler üstlenir. 1924'te Mübadele, imar ve iskân bakanlığı sırasında Müslüman-Rum mübadelesinin örgütlenmesinde ağırlıklı yükü taşır. Onun yönetim elitindeki konumunu ve politik çizgisini belirleyecek olan görev, aynı yıl, İş Bankası'nın kuruluşuyla vazifelendirilmesidir. İş Bankası, ticarî faaliyetleriyle işadamlarına örnek teşvik etmek suretiyle ülkede özel sermaye girişimlerini teşvik edecek millî banka olarak, bir tür "inkılâp kurumu" gibi tasarlanmıştır. Kuruluş sermayesi bizzat Mustafa Kemal tarafından konan banka, siyasî iktidarla yerli ve yabancı sermayenin entegrasyonunu sağlayan bir işlev kazanacaktır (Boratav, 1982: 18-20). M. Celâl ise, İş Bankası'ndaki etkinliğiyle, rejim eliti içinde bir odak haline gelecek, bellibaşlı alt-lider figürlerinden biri olacaktır. İş Bankası kariyeri, ekonomiden anlayan bir uzman ve ehil bir yönetici olarak ünlenmesini sağladığı gibi; Ona "istiklal için güçlü ekonominin lüzumunu" vurgulayan, özel girişim potansiyelini ve yeteneğini geliştirmeye dönük aktif ve koordineli bir "millî kal-

kınma devletçiliğini" savunan görüşleri ile (Ulutan, 1982: 289-403) bir fikrî ve politik itibar kazandırmıştır. Nitekim 1932 Eylülünde yeniden iktisat vekili yapılmasının ardından, M. Celâl Bey (1934'ten itibaren Bayar), 1937'de Başbakanlığa getirilir... Bu, dönem kapatan ve politika değişikliği anlamına gelen bir tayindir. İnönü, Mustafa Kemal'le dış politikadan başlayan anlaşmazlıkları ve yönetim ("sofra") çevresine yönelik sert eleştirileri nedeniyle yönetimden uzaklaştırılmıştır; iktidarın Bayar'a verilmesinin pozitif sebebi ise, Onun iktisat vekilliğinde ve genel olarak uygulamacılıkta, yöneticilikte pragmatist yaklaşımıyla gösterdiği başarısıdır.

Bayar'ın başbakanlığı ve ondan önce 1932'de iktisat vekilliğine getirilmesi, 1929 Dünya Ekonomik Krizi'nin ardından tıkanan devletçi (veya "katı devletçi") iktisadî politikaların yerine görece liberal bir çizginin ikame edilmesi olarak yorumlanmıştır. Devletçiler, Bayar ve İş Bankası çevresinde toplaşan bir elit hizbini, sadece liberal bir görüşün temsilcisi değil özel sektörü kayırarak devlet girişimciliğini baltalamaya çalışan çıkarcı bir zümre olarak tasvir etmişlerdir. (Bu politik eleştiride, Fransızca'da "iş-bankacılığı"nın ["*affairisme*"] yan anlamı olan "çıkarcılık"tan mülhem, "aferizm" terimi kullanılmıştı.) Ancak Bayar'ı, en azından 1950'lere dek, liberal olarak tanımlamak isabetli olmayacaktır. Onun ekonomi-politik görüşü, esas itibariyle Millî İktisatçılıktır. Devletçilik ve liberalizm, bu stratejinin *pragma*'ları, teknikleridir. Gördüğü himayenin karşılığını veren, ulusal kalkınmayı gözeten "millî tüccar, millî sanayici" yaratmanın peşindedir. Burjuvazinin bağımsız, özerk bir güç haline gelmemesi için denetimini bütün Kemalistler gibi o da kesinkes gerekli görür (Kuruç, 1987: 73). Bayar'ı devletçilerden ayırdeden (beri yandan onların Marksizan olanlarıyla da birleştiren) husus, onun -uzmanlık anlamında değil, doktriner olarak- *ekonomist* olmasıdır: Modern dünyada ekonominin sosyal ve politik hayattaki belirleyiciliğine, bunun için de güçlü bir ekonominin oluşturulması gereğine inanır. Oysa, 1936'daki *Şark Raporu*'nda Kürt meselesine hal yolu önerirken ifade ettiği gibi: "...memurlarımız ekonominin devlet ve millet hayatında birinci derecede rolü olduğunu ve milletin iktisadî bünyesi kuvvetlendiği takdirde diğer işlerin kolaylaşacağını takdir etmemiş görünüyorlar"dır (Bayar, 2000: 4). 1930'larda, liberalizmin benimsenemeyeceğini, özellikle "serseri ve spekülatif sermayeye" mahal verilemeyeceğini vurgulayan Bayar, 1948 DP Bursa il kongresinde hâlâ Almanya'daki gibi bir devletçiliğe atıf yapmaktadır (Bayar, 1999b: 201). Aydemir'in (1969: 169) Onu "sonuna kadar bir Tek Parti adamı ve mutaassıp devletçi" olarak tanımlaması boşuna değildir.

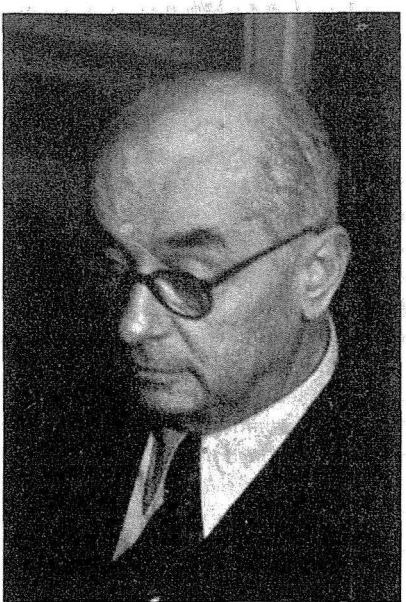
Bayar, millî iktisatçı "karma ekonomi" görüşü ve ona bağlı pragmatizm içinde, 1950'lerde ulusal ve uluslararası konjonktürün "icap ettirdiği" iktisadî liberalizme yönelmiştir. Kemalist "karma ekonomi" formülünün bu serbest piyasa ağırlıklı versiyonunun, başka bir deyişle "liberal devletçiliğin" (İnsel, 1988) öncülerinden olarak, Türkiye toplumunda sınıf ayrımlarını hem yapay hem de büyük millî tehdit unsuru sayarak reddetmeyi sürdürür. Orta sınıf solidarizminden kopmaz. Sol-sağ kutuplaşmasının doruğuna ulaştığı 1978 yılında, Türkiye toplumunun sınıfsızlığında ısrarlıdır: "İşçi dedikleri 'işçi sınıfı', zengin dedikleri 'burjuva sınıfı' mı? Nerede bu sınıfların fikriyatı, sanatı, edebiyatı? Acaba kendi gerçek yapılarını yansıtan bir kitap mı yazmışlar, bir tablo mu çizmişler, yoksa bir heykel mi yontmuşlar? Hadi, vazgeçtim hepsinden, bari kendi çıkarlarını korumak için kurulmuş partilere oy vermesini öğrenmişler mi?" (Bayar, 1998: 103) Doğrusu bu sözlerde, Türkiye'de sınıf bilincinin/kültürünün -Kemalizmin de

doğrudan doğruya bir âmili olduğu- 'gerikalmışlığıyla' ilgili isabetli bir de teşhis de vardır.

1938 Kasımında Atatürk öldüğünde, Celâl Bayar cumhurbaşkanı adaylarından biri olarak görülmektedir. Ancak, kendisini destekleyen bir zümrenin varlığına rağmen, gerçekçi tavrıyla, ordunun tercihlerini gözeterek İnönü'nün seçilmesine destek verir (Yalman, 1997: 1093). İnönü'nün cumhurbaşkanlığı altında ikibuçuk ay yaptığı başbakanlık, daha ziyade, rejimin yekvücut ılımlı bir geçiş yapmasına hizmet etmiştir.

Celâl Bayar, "Atatürk Devri"nden, Cumhuriyet'in kurucu elitinin en güçlü sivil kökenli adamı olarak çıkmıştır. "Atatürk Devri"ni bir kuruluş mitolojisi olarak daima sahiplenmiştir. 16 Kasım 1938'de "Atatürk, seni sevmek, tebcil etmek, her Türk vatanseverinin millî ödevi ve namus borcudur" demişti. 1946'da Demokrat Parti'nin kuruluş söylevlerinde, Atatürk'ün kendi kucağında öldüğünü ve "sana itimat ederim evlâdım" vasiyetinde bulunduğunu (1999c: 31) birkaç kere anlatmış bulunsa da; taraftarları Bayar'ın sadakat ve sevgiyle bağlı olduğu Atatürk'ün adını "silah olarak kullanmadığını" (Ağaoğlu, 1972: 139) vurgulamışlardır. Atatürk'ün bir yakını, mutemedi ve sadık arkadaşı olarak Bayar figürü, 1960'lardan sonra, Kemalizmin güçlenen sol yorumlarına karşı sağda 'sahih' ve "gerçek" Atatürkçülüğün imgesi olacaktır. Sol Kemalizm açısından ise Bayar, Atatürk'ün kişiliğine ve hatırasına hürmetkâr, fakat ilkelerini içselleştirmemiş, yüzeysel bir Atatürkçülüğün timsalidir. Sağ ve sol yorumlar, Bayar'ın örneklediği çizgiyi, *Kemalist değil Atatürkçü* bir tutum olarak adlandırmakta birleşirler.

Bayar'ın Atatürk'e salt kişi olarak bağlılık duyduğunu söylemek yanlış olacaktır; O, Kemalizmin düşünsel evreninin içindedir. Cumhuriyetçi ihtilâl şuurunu ve inkılâpların "aklın hâkimiyetini temin



Yalçın Küçük, Celâl Bayar'ın ve Bayar-Menderes rejiminin, Kemalizmin muhalifi değil restoratörü olduğunun anlaşılmasında genellikle güçlük çekildiğini vurgular.

edici" modernist özünü her dönemde kıskançlıkla savunmuştur. İnkılâplar arasında bir ayrım yapar; milliyetçilik ve laikliği "kökü örgümüze dayalı yumuşak devrimler", toplum yapısına dönük devrimleri "radikal devrimler" olarak tanımlar (Bayar, 1998: 66 vd.). Ancak bu ayrım tasvirîdir; sağ ve milliyetçi-muhafazakâr cenahta yapılagelen, "toplum yapımıza yabancı inkılâpları" reddetmeye veya tamire dönük bir eleştiriyle birleşmez. Politik hayatının her döneminde, Cumhuriyet'in ülküsü olarak "bir ileri insan cemiyeti olmaya, ileri medeniyete doğru gidişi, Batı uygarlığı düzeyine erişmeyi" (Bayar, 1999a: 241; 1999b: 117, 1999c: 15, 53, 90; Bayar, 1998) vurgulayacaktır. Bu modernist ve "evrenselci" ereği, özcü-millîci bir iddiayla birleştirir ve zımnen görelileştirirken de Bayar tipik bir Kemalisttir. Bir yandan "Batı"nın topyekün bir *yöntem* olduğu-

nun farkındadır; Tanzimat Batıcılığına karşı "Batı kültürünü tercüme etmeyip kendi diliyle söyleme" gereğini vurgular, "Batı kültürünün bizde daha mahsul vermeye başlamadığından" yakınır (Bayar, 1998: 74, 84). Öte yandan bu yönteme vâkıf olmakla varılacak hedef, "kendi milletinin hasletlerine dayanarak Batı'yı aşmak"tır. Batı'yla mukayeseli üstünlük etmeni, yine imtiyazsız-sınıfsız-kaynaşmışlıktır: Sınıfsal yapıları nedeniyle ideal demokrasiye erişmesi mümkün olmayan Batı ülkelerine kıyasla, sınıfsız toplum yapısı nedeniyle Türkiye'nin ideal demokrasiyi benimsemeye mecbur olduğunu söyler (Bayar, 1998: 54). 1978'deki risalesinde, sınıfların varlığının, Batı'da parlamenter rejimi dejenere ettiğini anlatırken (Bayar, 1998: 146), Tek Parti dönemindeki hararetli muarızı Recep Peker'in *İnkılâp Dersleri*'nden farklı bir şey söylüyor değildir.

Kemalizmin evrenselci iddialarını görelileştiren kendine-özgücülük, "memleket realitesi"nin benzersizliği, başka tecrübelerle mukayesenin (liberalizm, sosyalizm vb.) yersizliği tezleri, Bayar'ın hararetle tekrarladığı tezlerdir. Kendine-özgücülük, Onun Atatürk'e de atfettiği pragmatist aksiyonerliğinin temel gerekçesini oluşturur. "Nazariyelere, prensiplere dayanmamak, memleketin ihtiyacına bakmak" lazımdır (Bayar, 1999b: 216); "program başka, yapmak başkadır" (Bayar, 1999c: 63). Atatürkçülüğün bir sistem değil bir metodoloji olduğunu, *iddiayla* söyler. Kemalizmi doktrinleşmeye dönük bir eser, "o da yazmıştır": Aktif politikanın kenarında durduğu 1978'de yayımlanan *Atatürk Gibi Düşünmek - Atatürk'ün Metodolojisi* (Bayar, 1998) başlıklı risale, Kemalizmin o dönemdeki baskın sol yorumlarına bir reddiye karakteri taşır. Bayar, Kemalist gelişmeciliğin, ilerlemeciliğin ve *pragmatizmin*, teknokrat ve bilhassa ekonomik uzmanlık görüşüyle modernleştirmesinde öncü bir figür olmuştur. Bu modernleşme girişiminin sosyal-sınıfsal ekseni, kalkınma-ilerleme misyonunun, patrimoniyal geleneğe yaslanan bürokratik tabandan, bir burjuva tabana doğru kaydırılmasıdır.

Kemalizmin sol yorumları açısından Bayar'ın Atatürkçülüğe bağlılığının sorgulandığı ölçütlerden biri, laikliktir. Bayar'ın, Arapça ezanın ihyasından rahatsızlık duyduğu, Ticanî tarikatı mensuplarının Atatürk heykellerine saldırmaları üzerine sert tepki göstererek "Atatürk'ün hatırasına alenen hakaret eden veya sövenlere, heykel, büst ve abidelerini veya kabrine zarar verenlere" ceza verilmesini düzenleyen Atatürk'ü Koruma Kanunu'nun (1951) çıkarılmasına önayak olduğu, laikliği benimsediği bilinmektedir; yine de, "oy kaygısıyla" laisizmi aşındıran DP politikalarının sorumluluğuna ortak sayılmaktadır. Cemal Kutay'ın "gerçek laik mümin" (Kutay, 1982: 141) olarak tanımladığı Bayar'ın, Kemalist laiklik anlayışının tipik bir temsilcisi olduğuna şüphe yoktur. Türk devlet geleneğinin ve millet bünyesinin laikliğe uygunluğunu vurgular. İstiklal ve kalkınma hareketini dayandırmak istediği sosyal tabanın bağlılığını gözeterek, "toplum hayatında vazgeçilmez bir müessese" saydığı dine karşı kayıtsız veya reddiyeci olamaz. Dine saygın bir manevî-kültürel alan tahsis edilmesinden yanadır; ancak dinî hareketin devletin kontrolü dışında özerk bir güç haline gelmesine, "gerilik hareketlerine" kesinlikle karşı ve müteyakkızdır.

Bayar, açıkça ırkçı-etnisist olmayan ama etnik-kültürel kimliğe güçlü sadakat talep eden Kemalist millet kavramını paylaşır. Türkçü akıma yakınlık duymamıştır; fakat 1978'de hâlâ Türk Tarihi Tezi'nin ilhamı altındadır: "Türk milletinin imparatorluklar devrinde uzaklaşmak zorunda kaldığı eski ve doğal yapısını ihyâ"dan söz eder (Bayar, 1998: 90). Onun Kemalizmi, Cumhuriyet'i, egemenliği, meşruiyeti yorumlayışında mil-

liyetçilik merkezî ilkedir; ancak bu, popülist bir milliyetçilik değildir. Millî egemenlik ilkesini ve milliyetçiliği, Osmanlı'nın son yüzyılına hakim olan "devleti sağlam ve sürekli bir tabana oturtma" arayışının (Bayar, 1998: 38) geçerli ve modern çözümü olarak anlamlandırır. Milleti, devletin tâbi bir bileşeni olarak kabul eden otoriter-seçkinci Kemalist tasavvura çok uzak değildir. 1946-50 dönemindeki ya da 1960'lardaki militan millî irade/parlamentarizm savunusunda da iptal edilmemiş olan *güçlü devlet* arayışı, 1957-60 ve 1968-80 gibi politik kutuplaşma ve kriz dönemlerinde açık otoriteryanizme dönüşecektir. Aşağıda da açacağımız bu çizgisiyle Bayar, sağ söylemde, millî iradeciliği devlet ciddiyetiyle bağdaştıran vakur devlet adamı olarak mistifiye edilmiştir.

1946-60 döneminde Celâl Bayar, tek parti rejiminden çok partililiğe geçiş ve yönetici elit dönüşümü sürecindeki liderliğiyle, politik kariyerinin doruğuna ulaşmıştır. 1943'ten itibaren belirginleşen muhalif tutumunun ardından, 1945 Haziranı'nda Menderes, Köprülü, Koraltan'la birlikte CHP yönetimini eleştiren önergeye imza atar. Aynı yılın sonunda bu Dörtlü ve izleyicileri, Demokrat Parti'yi (DP) kurarlar. Bayar, DP'nin genel başkanı olur. DP'nin CHP'yi iktidardan indirdiği 1946-50 evresinde direngen bir muhalif, ama kritik noktalarda (parti içi keskinlerle yolları ayırmak pahasına) uzlaşmacı bir realist olarak, başarılı bir stratejdir. DP'nin büyük üstünlüğüyle sonuçlanan 14 Mayıs 1950 seçimlerinden sonra oluşan parlamento tarafından Türkiye'nin 3. cumhurbaşkanlığına seçilir (Eroğul, 1990: 9-51; Timur, 1991).

1946-50 döneminin Bayar'ı, öncelikle "demokrat Bayar"dır. Yurttaş ve insan haklarını, işkence, jandarma-polis baskısı gibi meseleleri, tutarlı ve açık bir söylemle işlemiştir. İktidarın "silah sesiyle ürkütmek, İstiklal Mahkemeleriyle korkutmak sevdası"ndan (1949 Ödemiş nutku - Bayar, 1999b: 261) "'memlekette sükûn bozuluyor, onu koruyacak benim' diye üzerine fuzulî vazife alan insanların mevcudiyetinden" (1950 Kasımpaşa nutku - Bayar, 1999b: 411) bahsedişindeki gibi, Türkiye'de iktidar zihniyetinin kalıcı karakter özelliklerini deşifre edici çarpıcı ifadeleri çoktur. Önemli bir husus, demokratikleşmeyi, esasen "inkılâbı, Atatürk'ün eserini tamamlamak", "büyük halaskârın açtığı yolda yürümek"le meşrulaştırmasıdır: "Ferdî hak ve hürriyetlerin, kurtuluş ve millî hakimiyet mücadelemizin tamamlanması için" gerekli olduğunu söyler (1948, Akşehir - Bayar, 1999b: 274), "millî irade tam tecelli ettiğinde bu millet efendi olacaktır" der (1948, Uzunköprü - Bayar, 1999b: 337). Bu söylem, -yukarıda değindiğimiz- Bayar'ın kendisini Atatürk'ün "en yakını" olarak takdim edişiyle birlikte, 1946-50 döneminde DP'nin CHP'ye/*İnönücülüğe* karşı Atatürkçülüğü hararetle sahiplenmesi vakıasının bir nişânesidir. Bayar, 1946-50 hareketini, İnönü döneminde dondurulan inkılâp hareketini yeniden canlandırma hamlesi olarak anlamlandırmış, küçük burjuva-aydın zümrelerde de bu doğrultuda bir heyecan yaratabilmiştir.

14 Mayıs 1950 seçimleriyle gerçekleşen "ihtilâl", yönetimin sivilleşmesi ve seçilmişlere geçmesi, DP'den köklenen Türk Sağının kuruluş mitolojisi olmuştur. İnkılâbın tamamlanması olarak gördüğü bu tarihsel adımı, Bayar, İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçiş ve moderleşme sürecinde aşama olarak gördüğü, bürokrasinin *tedrîcen ve içerilerek* tasfiyesi sürecinde bir yere oturtur (Bayar, 1998: 44-52). 27 Mayıs'ın bu süreci sakatladığı kanısındadır; 12 Eylül 1980 askerî müdahalesini ve Millî Güvenlik Konseyi rejimini de yakın çevresine "Atatürkçü değil İnönücü, militarist" olarak tanımlayacaktır (Avcı, 1999: 332).

1946-50 döneminde 'tarihsel' diyebileceğimiz çıkışlar ve ifadeler içeren öz-

gürlükçü liberal söylemi ve seçilmiş siyasî otoritenin mutlak egemenliğini militanca savunması, Türk merkez-sağ çizgisinde Bayar'ın sahih bir demokrat olarak idolleştirilmesini getirmiştir. 27 Mayıs müdahalesine direnme girişiminde bulunması, istifa etmesi telkinlerini tereddütsüz geri çevirmesi, istiskal edici Yassıada yargılamaları sırasında çoğu DP'linin teslimiyetçi tavrına karşılık mahkemenin meşruiyetini sorgulayarak siyasî savunma yapması, 1974'te siyasî haklarını kazandıktan sonra eski cumhurbaşkanı sıfatıyla sunulan tabiî senatörlük statüsünü seçimle gelinmeyen bir makam olduğu gerekçesiyle reddetmesi gibi 'militan' çıkışları, ismi etrafında bir "demokrasi mücahidi/kahramanı" hâlesi yaratılmasını getirmiştir. Ancak Bayar'ın demokrasi anlayışı, tıpkı sözkonusu merkez-sağ gelenekte olduğu gibi, Kemalist *otoriter-demokrasi* tasavvurunun genel esaslarını yeniden üreten bir anlayıştır: Demokrasiyi yönetsel verimlilik yöntemi olarak düşünür, çoğulculuğa kuşkuyla bakar, katı bir temsiliyet hiyerarşisi içinde tasarladığı demokratik prosedürde cisimleşen otoriteye mutlak itaat ister. Bayar'ın *millî iradeciliği*, otoriter bir çoğunlukçuluktur: "Çokluğun bütünü temsil ettiği tartışılamaz" (Bayar, 1991: 38). Güçlerin birliğini sağladığı, çoğunluğa dayanarak iktidar yetkisini kullanan erki kısıtlamadığı, böylelikle Türk toplumunun "onbinlerce yıllık devlet baba anlayışı"na, "kuvvetli devlet" ilkesine uygun bir demokrasi yorumu getirdiği için (Bayar, 1998: 143-4), 1924 Anayasası ömrünün sonuna dek onun referansı olmuştur. "Uzlaşma", Ona göre, "herkesin anayasa ile uzlaşması, anayasa çizgisi içinde yaşamak, anayasanın getirdiği tefekkür içinde çalışmak zorunda olması" demektir (Bayar, 1991: 82). Sınıfsız ve demokratik bir ülke olarak Türkiye'de "iktidar bir azınlık sınıfının elinde değil, milletinin tabanının hücrelerine kadar uzanan tam bir çoğunluğun elinde olduğuna göre, hiçbir zümreye veya topluluğa güvence vermek zorunda değildir" (Bayar, 1998: 123). 1961 Anayasası'nın getirdiği "lâubali özgürlüklere" şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre "devletin ilk varoluş sebebi asayiştir" (Bayar, 1998: 109); devlet otoritesini zaafa uğratmamayı temel öncelik sayar.

Tek Parti devrinin yönetim zihniyetini "popülarize eden" bu otoriter-demokrat çizgisiyle Bayar, DP'nin demokrasiyi seçimle oluşmuş parlamenter hükümetin mutlak iktidarı olarak indirgeyen çizgisinin en radikal savunucusu olmuştur. DP iktidarının gerilediği 1957 genel seçimleri sonrası dönemde muhalefete ve CHP'ye karşı tavizsizlikten yana olmuş, yumuşama eğilimlerinin önüne geçmeye çalışmış (Yalman, 1997: 1674-5), 1960'da kentlerdeki muhalif gösteriler karşısında sert tedbirler alınması, göstericilere ateş açılması için hükümete baskı yapmıştır. Onun 27 Mayıs öncesindeki tepkisinin sertliği, Cumhuriyet yönetiminin Menemen ya da Dersim olayları karşısındaki reflekslerini andırır: "Tenkit zamanı çoktan geçti. Şimdi tahrikçileri tenkil zamanıdır" (Aydemir, 1969: 390, 395-6).

Anti-komünizm, 1950'lerden başlayarak, Bayar'ın söyleminde kilit bir yer tutmuştur. Komünizm onun söyleminde mutlak kötülük/fesattır. 1986'da yayımlanan *Bir Darbenin Anatomisi*'nde (Bayar, 1991), 27 Mayıs'ı dahi komünist tahrike bağlar. Vaadettiği hürriyetlerden yararlanmayı umarak ("nedense komünistler hürriyete pek meraklıdırlar" *a.g.y.*: 74) destekledikleri DP iktidarından hayal kırıklığına uğrayan komünistlerin, kendilerini yıpratmaya giriştiği kanısındadır. CHP'nin Marksist uzmanların, komünist "Bizim Radyo"nun güdümünde olduğunu vaz'eder (*a.g.y.*: 60 vd.). Bütün muhalif ve "muzır" cereyanları komünist fesadına bağlayarak gayrımeşru/kriminal ilan eden sağ demagoji-

nin taşıyıcılarından olmuş; 1970'lerde bir beyanatında sarfettiği "bu kış komünizm gelebilir" sözleri, paranoid anti-komünizmin karikatürü olarak yıllarca anılmıştır. Bayar'ın, komünizmin mahzuruna veya geçersizliğine ilişkin savları, esasen Kemalist "sınıfsız toplum" tezi üzerine bina edilmiştir; 1950'lerin Soğuk Savaşçılığının "Hür Dünya" retoriği bunun süsüdür. Bayar, Soğuk Savaş anti-komünizminin tipik bir mümessili olarak, komünizm tehlikesini somut politik-ideolojik içeriğinden ziyade Sovyet ("Rus") işgal tehdidi olarak kodlar. Türkiye için anti-komünizm, toplumsal bünyesinden ve Atatürk'ün bu yöndeki talimatlarından öte, bir "emniyet davası" olması itibariyle da zarurîdir, Ona göre. Bayar'ın şiddetli anti-komünizminin arkasında, "istiklal ve kalkınma" davasını ve Cumhuriyet'in kollanması ödevini devletin vesayetine bağımlı olmaktan çıkartarak uhdesine vermeyi hedeflediği burjuvazi ve orta sınıfın zayıflığından, kırılganlığından duyduğu endişe aranmalıdır. Rejimin sosyal-sınıfsal veya *sivil* kökleşmesi sürecindeki gerilik nedeniyle, toplum içindeki çelişkilerin sol/sosyalist hareketlere elverişli bir zemin oluşturmasından veya bürokratik-siyasal elit içinde sol bir hizbin bu çelişkilerin doğurduğu hoşnutsuzlukları "istismar" etmesi ihtimalinden tedirgindir. Böylelikle anti-komünizm, Onun Kemalist vesayetçiliğini yeniden üreten aslî etken olmuştur. Batı ittifakına, "hür dünyanın" uluslararası desteğine verdiği büyük önem de, bu zaafı giderme isteğinden ileri gelir.

Türkiye'nin "emniyet davasını" çözmek üzere ittifak içerisine girdiği Batı Blokunun lideri olarak ABD'ye angajman, Bayar'ın dilinde, Türk merkez-sağının yapısal bir vasfı olarak "Amerikancılıkla" etiketlenmesine yol açan bir hayranlık retoriğine dönüşmüştür. (1954'te "Türk milletinin selâm, muhabbet ve hayranlığını... bu dost millete götürmek" [1999d: 89] üzere çıktığı uzun ABD gezisi, bu hayranlık retoriğinin çarpıcı örnekleriyle doludur. Büyük çaplı malî yardım alma umuduyla çıkılan gezi, bu hedefine ulaşamamıştır.) Bayar, "dünyanın kuvvet kaynağı" (Bayar, 1999d: 93), "hürriyete âşık, insaniyete hâdim, mazlumun hâmisi, zalim ve gaddarın düşmanı" (1999d: 120) olan Birleşik Amerika'nın "diğerkâm önderliği"ni (1999d: 123) yüceltmiştir. Türklerle Amerikalılar arasında çıkar birliğinden öte manevî bir birlik bağı tanımlamış, "istiklâl ve hürriyetine âşık iki millet"ten, "aynı ideal uğrunda mukadderat birliği yapmış olan memleketler"den söz etmiştir. ABD'nin Türkiye'ye sağladığı desteği bir yandan bu manevî bağla açıklarken (ABD'yi "Türkiye'nin ... âli menfaatlerini kalben gözeten bir devlet" olarak tanımlar [(1999d: 91]); bu himayeyi açıkça "[komünizme karşı] sımsıkı duran... manevî ileri karakolu bir cephe hattı kalesine inkılâp ettirmek..." (1999d: 99) maksadıyla tanımlayarak, Türkiye'ye bir global anti-komünist misyon içindeki stratejik konumu karşılığında uluslararası destek arayan millî güvenlik ideolojisinin yolunu açanlardan olmuştur. Bayar'ın 1950'lerdeki politik söyleminin yapısal bir unsuru olarak "Amerikan hayranlığı"nın bir başka veçhesi, kuşkusuz kalkınma-gelişme ("ileri medeniyet dünyasının gözlerimizi kamaştıran ileri eserlerine..." erişme) ideallerini tamamen ABD örneğine odaklamasıdır. Türkiye'nin durumunu ABD'nin kalkınma devrine benzettiği 1954 Bursa konuşmasındaki "Türkiye, azamî otuz sene sonra... otuz milyonla 50 milyon nüfus arasında bir Amerika olacaktır" sözleri (Bayar, 1999c: 103-4), onyıllarca zikredilen, simgesel bir popüler siyasal deyim olacaktır.

27 Mayıs askerî müdahalesiyle cumhurbaşkanlığından düşürüldüğünde 77 yaşında olan Celâl Bayar, ömrünün geri kalan 25 yılında da politik etkinliğin dı-

şına düşmemiştir. 1961'de ölüm cezasına çarptırılmış, cezası Millî Birlik Komitesi tarafından müebbete çevrilmiş, yaklaşık üç yıl Kayseri hapishanesinde yattıktan sonra sağlık nedeniyle tahliye edilmiştir. Hapishanede iken, "eski DP'lilerin rehabilitasyonu" meselesi ile, DP'nin ardılı Adalet Partisi'nin (AP) siyasal inisiyatifini bir ölçüde rehin alan Bayar, 1964'ten sonra da bir siyasal odak olmayı sürdürmüştür. 27 Mayıs hareketine karşı revanşist talepleriyle, AP içinde Parti yönetimini "ılımlı", "ürkek" bulanlara hitap eden bir çekim merkezi oluşturmuş; 1970'de AP'nin milliyetçi-muhafazakâr kanadından kopanların kurduğu Demokratik Parti'ye açık destek vermiştir. Bu sağ-içi bölünmenin arefesinde, CHP lideri İnönü'nün Bayar'ın siyasî haklarına kavuşmasına destek verişi (ki "kuyudan adam çıkarma" olarak nitelenmiştir) geniş yankı yaratmış; sağda/AP yönetimince Cumhuriyet elitinin iktidarını korumaya dönük dayanışması olarak, solda ise 27 Mayıs'ın "devrimci" atılımına karşı statükoculuğun direnişi olarak kınanmıştır. Bayar, 1973 seçim kampanyasında DP için aktif biçimde çalışırken, genel başkan Feruh Bozbeyli'yle liderlik çekişmesine girmiştir (Bilgiç, 1998: 230 vd.) 1970'lerin ortalarından itibaren, aktif politikanın dışında durmakla birlikte, Türk Sağının "âkil adamı" olarak bir müşavere makamı, kimi zaman da icazet mercii olarak kabul edilmiş; 12 Eylül 1980 askerî müdahalesinden sonra kurulan yeni sağ partilerin girişimcileri için, 100 yaşını geçkin Bayar'ı ziyaret etmek bir ritüele dönüşmüştür. 1986'da öldüğünde, "dünyanın en yaşlı politikacısı" sıfatıyla anılmaktaydı.

Celâl Bayar'ın hırslı ve militan politikacı kimliğine karşın, uzak görüşlü bir politik lider olamadığını (Aydemir, 1969: 428), bir liderliğin veya siyasî projenin güdümünde hareket eden (Şenşekerci, 2000: 271) bir "yardımcı karakter" olduğunu ileri sürenler olmuştur. Böyle düşünülse bile, siyasal ideolojiler açısından, Kemalizmin sağ yorumunun ve Türkiye'de sağ politik söylemin kurucu figürlerinden biri olarak temsilî kimliğini teslim etmek gerekecektir. Bayar'ın sağ Kemalizmi, Kemalizmin iddialı yorumlarından biridir; sosyal ve politik etkinliğine bakıldığında, bu yorumun galip yorum olduğu görülecektir.

27 Mayıs, Kemalizmin Restorasyonu mu?

NURŞEN MAZICI

"Politikadaki hürriyet, bir yığın hürriyetsizliğin anahtarı ya da ardına kadar açık kapısıdır. Ben bu kadar zıddı ile beraber gelen, zıtların altında kaybolan nesne görmedim. Kısa ömrümde gittiğini hiç kimse söylemediği halde [hürriyetin] memleketimize yedi sekiz defa geldiğini işittim. Ve o geldi diye davul-zurna sokaklara fırladık. Bu hürriyeti sımsıkı yakalayamadığımıza göre, demek ki, kimsenin ona ihtiyacı yok."

Ahmet Hamdi Tanpınar

Kuramsal açıdan, Batılılaşma sürecine giren azgelişmiş ülkelerde askerler, geleneksel kurumlara karşı toplumu modernleştirmede öncülük etmektedirler. Bunun nedeni, ordunun diğer kurumlardan önce Batılı eğitim olanağından yararlanma fırsatı bulması ve bu yönde adeta misyonerlik üstlenmesidir. Ordunun organize bir güç olması da önemli bir etkendir. Bu bağlamda Türkiye de diğer azgelişmiş ülkelerle bir koşutluk göstermekle birlikte, kendine özgü bazı nesnel farklılaşmalardan dolayı, askerlerin bu öncülük rolü, pratikte birtakım özel sonuçlar doğurmaktadır.

Osmanlı'da, hatta ona öngelen devletlerde devlet aygıtının merkezi yapısı, sivil sevk ve idare işlevlerinde bile geniş çaplı bir askerî bürokrasiyi zorunlu, ordunun siyaset içindeki yerini de başat kılmıştır. Nitekim Osmanlı Devleti'nde yönetici seçkin kadro arasına girebilen yetenekli sivil kökenli memurlar da "paşa" unvanıyla anılmışlardır. Bu ağırlık, Jöntürk, İttihatçı ve Kuvayı Milliye hareketlerinde de varlığını sürdürmüştür.

Egemenliğin kaynağını niteliksel olarak ve sıçramalı bir biçimde değiştiren 1919-1922 hareketi, temel amaç olarak demokratik sivil bir rejim kurmaya yönelir, 1920'lerde hem ekonomide hem siyasette liberal bir politika izlemeye çalışırken, asker-sivil bürokrat-aydın üçlüsünün karar alma mekanizmalarındaki başat rolü bir kez daha sağlamlaştırılmıştır. Öyle ki, TBMM'deki muhalif II. Grubun lideri Rauf Bey eşraf kökenli bir asker; 1924'te çok partili siyasal yaşama geçmek için kurulan, Cumhuriyet döneminin ilk muhalif partisi Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın Genel Başkanı Kazım Karabekir asker, Genel Sekreteri Ali Fuat Cebesoy asker ve diplomat, İkinci başkanı Adnan Adıvar aydındır. İkinci kez 1930'da çok partili yaşama geçmek için kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın başına da yine asker kökenli diplomat Ali Fethi Okyar getirilmiş, partinin ideologluğunu havastan Ahmet Ağaoğlu üstlenmiştir.

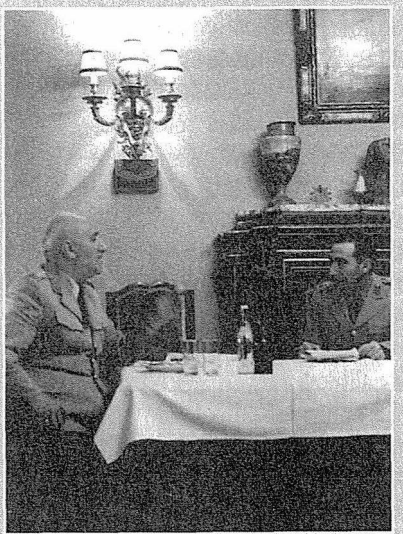
1920-30'lar Türkiyesi'nde bu geleneğin sürdürülmesi, "okumuş adam" sınırlılı-

ğından dolayı bir zorunluluk olabilirdi. Karl Marx'ın 19. yüzyılın son çeyreğinde yaptığı, bir toplumda henüz sınıf bilinci oluşmamışsa bürokratların toplumu adeta bir sınıf gibi yönlendirebileceği saptaması, 20. yüzyılın ilk yarısındaki Türk toplumuna birebir uygun düşer. Cumhuriyet'in ilk yıllarında liberal politika denemesinde başarısız olan bu seçkin bürokrat kadro, ardından ekonomik kaygılara dayanarak devletçiliğe yönelmiş, dış borçsuz bir planlı kalkınma modelini uygulamaya dönüştürüp sonuç almayı başarabilmiştir.

"Parti devleti" politikasının uygulandığı 1930-1945 yılları arası kapalı dönemde siyasal ve toplumsal erki elinde tutan asker-sivil-aydın üçlüsünün totaliter egemenliğinin karşısında, ilk kez İkinci Dünya Savaşı'nın bitimiyle birlikte, bir yandan "harp vurguncuları" ve "türedi zenginlerin", diğer yandan yoksul kitlelerin sınıfsal hoşnutsuzluğu kendini göstermiştir. Bu toplumsal baskının da etkisiyle, çok partili siyasal yaşam dördüncü kez denenmeye girişilmiştir. Bu süreçte asker/sivil-bürokrat-aydın üçlüsünün karşısına siyasal güç merkezlerini belirleyecek yeni bir ortak olarak DP çıkmıştır.

Bu yeni döneme girerken bir yandan ürkeklik bir yandan da rüştünü kanıtlama çabası içinde, kendi bünyesinde fırtınalar kopan DP, gerek Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın ataklığından gerekse Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın muvazaalı görünümünden farklı olarak iktidara ve geleneksel iktidar odaklarına oldukça temkinli yaklaşmıştır. Daha muhalefet yıllarında İnönü'nün Millî Şef egemenliğine karşı ordu içinde kurulan gizli örgütten birkaç subayla ilişki kuran Bayar-Menderes grubu, bu girişimlerden tedirgin olmuş; iktidara geldikten sonra da kendilerine karşı böyle bir girişim olasılığından kaygı duymuştur. DP bazı emekli subayları saflarına alarak askerlere güven vermeye çalışmıştır. 1946 cumhurbaşkanlığı seçiminde Fevzi Çakmak'ı aday göstermiş, 1950'lerde partinin yönetici kadroları arasında Ali Fuat Cebesoy, Fahri Belen, Seyfi Kurtbek, Tahsin Yazıcı, Tekin Arıburun gibi eski askerler yer almıştır.

Menderes'in muvazzaf subaylara büyük çaplı gereksinim olmadığını, ordunun Amerika'daki gibi yedek subaylarla yönetilebileceğini açıklaması, DP iktidarının ordu karşısında aldığı ilk tavır olarak belirlenir. İkinci bir tavır ise DP'nin partide asker kökenlilere çok az yer vermesidir. Nitekim, 1950-1960 arasında parlamentoda mesleksel dağılımına bakıldığında, en düşük oranda temsil edilen meslek grubunun askerler olduğu görülür. VII. Dönem TBMM'ye değin askerler en etkin biçimde temsil edilen grupken, 1950'de DP'nin siyasal iktidara gelmesiyle asker kökenlilerin oranı ilk kez %3'e düşecektir. Ayrıca, CHP döneminde millî savunma bakanlığı yapan 11 kişinin hepsi asker kökenliyken, DP iktidarında aynı bakanlığı yapan altı kişiden beşi sivildir (Mazıcı, 1989: 130). X. Dönem'de hükümette asker kökenli hiç kimsenin yer almaması da kayda değerdir. Asker kökenlilerin siyasal temsilinin gerilemesi, ordunun DP hükümetinden soğumasının tek nedeni değildir. Aydemire'e göre, Menderes'in 20 Mayıs 1950'de okuduğu hükümet programında Atatürk'ün adının bir kez bile geçmemesi, 14 Mayıs 1950 seçim sonuçlarının ülkede yapılan devrimlerin en büyüğü olduğunu ilan etmesi, 15 yıl müfettişliğini sürdürdüğü Halkevleri için "faşist gençlik teşekkülleri" yakıştırmasını yapması (Aydemir, 1973: 192-196) vb. "dikkatsizlikler", genç subay kadroları arasında yankı uyandırmıştır. 1950 yılında genelkurmay başkanı dahil 15 general ve 150 albayın Menderes tarafından emekliye sevk edilmesi (Eroğul, 1970: 69), yine Menderes'in 1950 öncesi TSK için "Battal Gazi Ordusu" yakıştırması (Aydemir, 1973: 287), cumhurbaşkanı Bayar'ın Erzurum'u ziyaretinde çeşitli



27 Mayıs 1960'ta Türkeş'in tok sesinden okunan darbe bildirisi, hem Kemalizmin hem de demokrasinin yeni bir miladını imliyordu. Bu tarihten itibaren Silahlı Kuvvetler, Kemalist ilkelerin koruyucusu sıfatıyla Anayasal bir nitelik kazanıyor ve demokrasinin Türkiye macerasında, rotayı belirleyen en önemli etmenlerden biri oluyordu.

yerlerde inceleme yapmasına karşın bir tek askerî birliği ziyaret etmemesi, ordunun savsaklanması, dahası horlanması olarak algılanmıştır.

Ancak bu sayılanlar, orduda bir kıpırdanmaya yol açmışsa da, "münferit", "demagojik" ya da "duygusal" olarak değerlendirilerek "aşılması" mümkün olabilecek gerginliklerdir; ordu-siyasal iktidar ilişkilerini kopacak noktaya getirecek düzeyde değildir. Nitekim 16 Ocak 1958'de darbe hazırlığı içinde oldukları ihbarı üzerine dokuz subayın tutuklanması da, büyük yankılar yaratmadan geçiştirilebilmiştir. Özbudun'a göre, siyasal iktidar-ordu ilişkilerini asıl çıkmaza sokan, Menderes iktidarının ekonomik politikasıdır. Savcı'ya göre ise, bu ilişkilerin sertleşmesinin temel nedeni, ordunun bir otonomi isteğinde olması, siyasal iktidarın ise millî savunma bakanı kanalıyla askerî yönetimin de denetçisi ve egemeni olarak davranma eğilimidir. DP, bazı küçük ödün ve doyum yolları sağlamış, maaş ve tazminatları artırmış, terfi sürelerini kısaltmışsa da ordudaki otonomi arayışını azaltamamıştır. Şaylan, askerlerin böylelikle toplumsal statüsünün gerilemesini, siyasal iktidar-ordu ilişkilerini gerginleştiren önemli bir neden olarak gösteriyor (Mazıcı, 1989: 132-133).

Orduyla DP iktidarı arasındaki köprüleri atan etkenlerden biri olarak "ordunun otonomi kaybı" etkenini nasıl değerlendirmek gerekir? DP iktidarına değin Türkiye'de siyasayı belirlemede askerlerin sürekli önplanda bulunması, özellikle sivil politikacı-aydın zümresinde, ordunun her zaman ve zeminde öncü rol oynaması gerektiği gibi bir kabulü yerleştirmiştir. Oysa demokratik rejimlerde -Batılı örneklerde- ordunun otonomisi söz konusu değildir. Bu konuda DP'nin ordu politikasının stratejik yönden sağlıklı, ancak taktik yönden hatalı olduğu söylenebilir. Askerî yönetimin seçimle gelen otoriteye bağlılığı konusunda DP iktidarı öylesine ilkeli ve sivil zihniyetlidir ki, bu dönemde Millî İstihbarat Teşkilatı'na sivillerin, örneğin bilim adamlarının atanması, yaklaşık 30 yıl sonra hâlâ bu kurumun sivil yöneticilerinden birisi tarafından yadırganacak, Menderes ve DP bu nedenle eleştirilecektir.[1] DP'nin ordu politikasındaki taktik hatayı, -ki 27 Mayısçılar ve Cemal Gürsel bunu "DP'nin pervasızlığı" olarak nitelendirmişlerdir- anlamak için, sivil zihniyetli olmanın demokrat olmak anlamına gelmediğini göz önüne almak gerekir. Demokratik bir iktidar, hükümet etme sürecinde birtakım yetki ve sorumluluklarla donatılmıştır. DP, bu iktidar ve meşruiyet donanımının yetkilerini kullanırken, sorumluluklarını büyük çapta savsaklamıştır. Bu savsaklama DP'nin yalnız ordu politikasında değil, öbür sivil kurum ve organlarla (anayasaya bağlılık, muhalefete hoşgörü, parlamentoda oydaşma arayışı,

Hıfzı Oğuz Bekata

NURAY KARACA

1911'de Ankara'da doğan Hıfzı Oğuz Bekata, Cumhuriyet'in kurucu kuşağını izleyen kuşağın Cumhuriyetçiliği ve Kemalizmi benimsemesi için çaba sarf eden, böyle bir misyonun taşıyıcılığını yapan aydın bir politikacıdır. Kemalist İnkılâbın bütün dünyada bir kurtuluş örneği olacağına inanmıştır. Kendi neslinin, "çöken hayat ile doğan hayatın ortasında bulunduğunu" tespit eder; "baştan başa yeni bir millet zihniyetiyle ileri bir vatan yaratmak" zorunluluğuna inanır. Bekata, İnkılâbı kurumlaştırmakla ilgili kaygılarını, demokratik kurumlaşma ve hukuk devleti fikriyle telif etmeye de çalışmıştır.

1935 yılında Ankara Hukuk Fakültesi'nden mezun olan Bekata, CHP milletvekili (1943-1960) ve Senatör olarak (1961-1965) görev yapmıştır. İmtiyaz sahibi ve neşriyat müdürü olduğu aylık fikir mecmuası *Çığır*'da yazdığı yazılar, ülke sorunlarını çözmek için siyasete giren coşkulu bir aydın portresi çizer.

Bekata, "en çok enerji, iç büyüklüğü ve çalışmak isteyen ağır bir devir" olan inşa döneminin, İnkılâbın "kafa devri" olduğunu söylemiştir (Bekata, 1933:4). Ona göre "kafa devri", Kemalizmi gelecek kuşaklara aktarmakta temel referanstır.

Bekata'nın toplum görüşü, Kemalizmin kuruluş dönemindeki düşünüşü yansıtır. "Fertlerin faniliği, camiaların ebediliğine", bütün cemiyet ideallerine ancak millet realitesinden varılacağına, "en şayanı hürmet ve sağlam insan topluluğunun da millet olduğuna" inanır. "Harp, en sağlam insan cemiyetinin

basına saygı vb.) ilişkilerinde de kendini gösterir. Öte yandan bu gidişat, İttihatçılardan kalma bir geleneğin devamı, teyidi niteliğindedir.

Ordunun otonomi kaybıyla ilgili huzursuzluklar, genel olarak bürokrat ve aydın seçkinlerin etkinlik ve güç kaybıyla ilgili bir rahatsızlıkla birlikte düşünülebilir. 1920'lerden 1950'ler Türkiyesi'ne gelindiğinde kentli ve eğitimli insan sayısında göreceli bir artış olmuş, açık bir kamuoyu oluşmaya başlamış, iktidarın seçim yoluyla belirlenmesi ilkesi yerleşmeye başlarken, yönetimde seçkinci-öncü değil gelenekçi, asker değil sivil ağırlıklı, bürokrat değil serbest meslek sahibi, kentli değil taşralı bir seçkin profili vardır. Cumhuriyet seçkinleri, yönetim mekanizmasının dışında kalması gerektiği varsayılan "ayakların", "baş" olduğunu düşünmektedirler. Bu evrede asker/sivil-bürokrat-aydın üçlüsü Osmanlı'nın son dönemindeki "devleti/memleketi kurtarma" tezlerini "demokrasiyi kurtarma" tezlerine dönüştürmeye yönelir. Bu tezleri ilk oluşturan, asker ve sivil bürokrat katmanlarında hâlâ güçlü bir yandaş tabanı bulunan, basının da desteğini alan CHP'dir.

"Devleti kurtarma" misyonunu "demokrasiyi kurtarma" misyonuna dönüştürmeye dönük ideolojinin ilk belgesi, 9 Eylül 1957'de toplanan XIII. CHP Kurultayı'nda toplu olarak ve gözyaşları içinde okunarak kabul edilen Hürriyet Andı'dır. Kasım Gülek'in "Millî Mücadele" yakıştırmasıyla andığı bu metin, DP'nin 7 Ocak 1947 tarihli I. Kurultayındaki Hür-

millet nizamı ve en doğru cemiyet bağının milliyet olduğunu bir daha göstermiştir" (Bekata, 1943:2). Bekata, Türk İnkılabı'nın orijinal bir inkılâp, Kemalizmin esaslı bir sistem olduğu doğrultusundaki öğretinin de inançlı bir taşıyıcısıdır. Türk devriminin evrensel olmakla birlikte "her şeyden önce Türkiye için" olduğunu vurgular (Bekata, 1941:3).Ona göre de esas problem, Kemalizmin "kütleye" ve aydınlara kavratılmasıdır; bu noktayı, gençlik yazılarından itibaren vurgulamıştır (Bekata, 1933:4). Aydınların bir çoğunun "halka yabancı, millî davalardan habersiz" olduğunu, dolayısıyla Kemalizm davasının izahı veya müdafaası için ortaya atılan bir çok fikirlerin İnkılâp esasını baltaladığını düşünür. "Yeryüzünün en büyük faciası, asil bir milletin kendi özünün ne olduğunu hakkı ile anlayıp, kavrayamamasıdır" (Bekata, 1936:2). Bu açığı kapatmak için "tarih şuurunu" vurgulamıştır (Bekata, 1934:18). İlim, fikir ve san'at hayatının henüz millî karakterini bulamaması, bütün cemiyet faaliyetlerinin bir "intikal devrinin" özelliklerini taşıması, sı-

"Atatürk nasıl bir millî kurtuluş idealine ve millete dayanarak Vahidettin'e başkaldırdı ise, Millî Birlik Komitesi'nin yaptığı da aynıdır."
(Hıfzı Oğuz Bekata, 1960)

riyet Misakı'nı çağrıştırır. Burada CHP'liler, Türk ulusunu layık olduğu ileri demokratik rejime ve yurttaşlar arasında eşit uygulamayı ilke edinen hukuk devletine kavuşturmaya "yemin" etmişlerdir. Bunu, insan haklarına dayalı hukuk devletine vurgu yapılan 27 Ekim 1957 seçimleri propagandasında şu hedeflerin ortaya atılması izlemiştir: Mahkeme bağımsızlığı ve yargıç güvencesi; söz, basın, toplantı özgürlüğü; radyo ve üniversite özerkliği; cumhurbaşkanının tarafsızlığı; Yüksek Hakimler Kurulu'nun ve yasaları denetleyecek Anayasa Mahkemesi kurulması; yolsuzlukların önlenmesi ve ispat hakkı; işçiye grev, toplu sözleşme, memura mesleksel örgüt ve sendika kurma hakları; çift kamaralı meclis sistemi; partilerin iç bünyelerinde demokratik esaslardan uzaklaşmalarının önlenmesi; ekonominin plan ve programa göre düzenlenmesi; köylünün borçlarının hafifletilmesi; hayvan vergisinin kaldırılması; sosyal sigorta uygulamalarının genişletilmesi; yıllık ücretli izin hakkı; iktisadî devlet teşekkülleri-nde işçinin söz sahibi olmasının sağlanması (Bila, 1999: 171-172). 12 Ocak 1959'da yine duygusal bir atmosferde "dağ başını duman almış" marşı söylenerek toplanan XIV. Kurultay'da yayımlanan "Ilk Hedefler Beyannamesi'nde, bu hedefler -ekonomik konular dışında- sistematikleştirilmiştir. Bu bildiriyi ülke geneline yaymak için 11 komisyon oluşturulurken, "baskı altındaki gençleri partiye çekmek için CHP il ve ilçe başkanlarının yaş ortalaması düşürülmüştür (Bila, 1999: 175-179).

kıntıların temelidir (Bekata, 1941:1). Bu geçiş dönemi sorunlarının aşılması için hammadde olarak gençliği önemser. Çünkü "bu gençliğin tertemiz bir geçmişi vardır. Ne saltanatı tanıyor ne istibdatın farkındadır. Hiçbir siyasî partinin aleti olmamış, hiçbir şahsi menfaat için küçülmemiştir. Cumhuriyet'in geniş manası onda gözükecektir. Cumhuriyet bu neslin ta kendisidir" (Bekata, 1943:3).

Hıfzı Oğuz Bekata, rejimin solidarist görüşünü de tekrarlar; "Cumhuriyet'in millî bünyesinin radikal akımlardan uzak tutulması" için sosyal adalet ve sosyal güvenliğin ekonomik kurallar içinde gerçekleşmesi gerektiğini belirtir. Liberalizmin ve kapitalizmin can çekiştiğini, Marksizmin ise yeryüzünü cennet yapma vaadinin boş bir hayal olduğunu vaz'eden üçüncü yolculuğu paylaşır (Bekata, 1943:2). 1950 sonrasında, karma ekonomik düzendeki dengenin devlet aleyhine bozularak özel sektöre doğru kaydırmasına karşı çıkmıştır (Bekata, 1969:102).

Bekata'nın Batılılaşmayla ilgili yaklaşımı da, yaygın "kısmici" ve "seçmeci" görüşler paralelindedir. "Batı medeniyetinin sadece posası, Avrupalı düşünüşün kötü kopyasının" aktarılmasından tedirgindir: "Taklidi en geniş anlamıyla reddediyor, başka rejimleri, başka ideolojileri, başka medeniyetlerin ruhunu ancak ibretle görüyor, fakat beğenmiyoruz. Bu her yolun kendisine çıkacağına inanan bir millet imanının, milletçe kendine dönüşün, millî idraki, millî şuuru ve gücüyle kendini buluşun ifadesidir" (Bekata, 1943:2).

Bekata, diğer Kemalist ideologlar gibi, DP dönemini bir yozlaşma dönemi olarak görür. Bu yozlaşmayı, Atatürk ve İnönü dönemleri sonrasında yaşanan sosyokültürel, ekonomik ve siyasî yapılanmaya bağlar. Ona göre, Cumhuriyet, kurtuluş mücadelesi ile saygı ile anılan örnek bir devirden sonra itibarını koruyamamıştır (Bekata,

CHP'nin 1957 ve 1959 kurultaylarında bir demokratikleşme atılımı olarak ortaya konan bu görüşler aslında yeni değil yeniden ortaya konan görüşlerdir. 1923'teki kuruluşunda amacını demokrasi, hukuk devleti ve çağdaşlaşma olarak belirleyen CHP, 10-11 Mayıs 1946'daki II. Olağanüstü Kurultayı'nda da sınıf esası üzerine parti kurulabilmesi, dernek ve birlik kurmada öğrencilerin serbest bırakılması, üniversitelere yönetsel ve bilimsel özerklik verilmesi, Matbuat Kanunu'nun hükümete gazete kapatma yetkisi veren 50. maddesi değiştirilerek bu yetkinin mahkemelere devredilmesi ve basın suçlarının affedilmesi kararları almış; buna karşın aynı CHP iktidarı, adeta İttihat ve Terakki'nin 1912'deki sopalı seçimlerinin bir tekrarı olan ve "açık oy, gizli tasnif" yöntemiyle yapılmasını sağladığı 21 Temmuz 1946 seçimlerinden sonra Celâl Bayar'ın seçim haksızlıklarının giderilmesi gerektiği doğrultusundaki açıklamasını yayınlayan *Yeni Sabah* ve *Gerçek* gazetelerini sıkıyönetim kararıyla kapattırmıştı. 1947'de Boran, Başoğlu, Boratav ve Berkes'in Danıştay kararına karşın Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nden atılmaları da CHP iktidarının bir tasarrufuydu.[2] Köy Enstitülerinin mimarı olan Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel bu öğretim üyelerine destek verdiği için CHP yönetimince gözden çıkarılmış; *Gün*, *Görüşler*, *Aydınlık*, *Yurt* dergileri kapatılmış; İnönü'nün 19 Mayıs 1945 nutkunda "ülkede tek eksiğimiz bir muhalif partinin olmaması" şeklindeki sözlerine rağmen, 1946'da kurulan Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü

1965:4). Cumhuriyet Halk Partisi, laik devleti kurmuş, vicdan ve din özgürlüğünü getirmiş, yaptığı devrimlerle toplumu geliştirmiş ve nihayet demokrasiyi gerçekleştirmiştir (Bekata, 1969:99). Ancak artık ihtilal devri geçmiş, inkılabın yeni esaslarının kökleştirilmesi devri gelmiştir. Bu süreçte girilen demokratik rejimin müesseseleri şeklen kurulmuş, ama zihniyeti, ahlakı, geleceği henüz kurulamamıştır. "Dışarıda saygı duyulan, içeride tesirli otoritesini itibarından alan, halkla beraber, halk için çalışan örnek bir devlet teşkilatını ve idaresini henüz kuramamışız..." (Bekata, 1965:15). Ona göre, Cumhuriyet'in kuruluşuyla Kemalist ideolojisinin Türk toplumuna kazandırdığı itibar ancak demokratik bir hukuk devleti olmasıyla yeniden kazanılabilecektir. Çünkü "Türk milleti padişahları kimsenin kulu olmamak için uğurlamıştır. Halk, padişahların mülkü olan toprakları vatan yapmak davasında olduğu için demokrasiye gönül vermiştir" (Bekata, 1960:5).

27 Mayıs 1960 askerî müdahalesinden sonra yazdığı *Birinci Cumhuriyet Biterken* adlı eserinde 27 Mayıs 1960'ı, iktidarı tekrar millete vermek olarak gören Bekata, yeni bir döneme ümitlerle girildiğini anlatırken bunu "Cumhuriyet'in yeniden kendini buluşu" anlamında "İkinci Cumhuriyet" olarak görmek istemiştir. Bu kitaptaki yazılarında Bekata, rejim mücadelesinin her şeyden önce hukuk devleti olmanın mücadelesi olduğunu vurgular. "Hiçbir hukuk devletinde Anayasa değil, benim arzularım hakim olacaktır" zihniyetinin yaşayamayacağı, toplumun huzurunun, hukukun hakimiyeti ile sağlanacağı üzerinde durur. Bekata'nın 1960'lardaki yazılarında siyasete karşı kuşkucu bir bakış da vardır; siyaseti kendi kişisel çıkarlarına alet yapmak için seçen insanların politikacı değil entrikacı olduğuna kanidir (Bekata, 1969:5).

Partisi'yle Türkiye Sosyalist Partisi aynı yıl sıkıyönetim kararıyla kapatılmıştı. 1946'da grev istemenin yurtseverlikle bağdaşmayacağını açıklayan CHP, 1947'de işçilerin temel hak ve özgürlüklerini kısıtlayıp örgütlenme hakkını sadece şeklen tanıyan İşçi ve İşveren Sendikaları ve Sendika Birlikleri Yasası'nı TBMM'den çıkartmıştı (Çavdar, 1999: 403-406). Matbuat Kanunu'nun 50. Maddesinin 1946'da değiştirilmesine karşın, 1947'de gazete çıkaracakların yasal özellikleri arasında "sui şöhret sahibi olmama" gibi öznel tanımlamaları davet eden yasa tasarısı CHP iktidarınca onaylanmıştı.

Bürokrat-aydın zümrenin önemli bir bileşeni olan basın, CHP iktidarında maruz kaldığı baskılar nedeniyle DP'ye büyük destek vermesine karşılık, DP iktidarı altında da büyük baskılar görmüş ve muhalefete yönelmiştir. *Vatan* gazetesinin DP'ye sürekli destek vermesine karşın başyazar Ahmet Emin Yalman'ın oldukça yumuşak sayılabilecek bir eleştiri yazısı sonucu gazetenin kapatılması ve Ahmet Emin Yalman'ın 17 Aralık 1959'da 15 aylık cezaya çarptırılması gibi çarpıcı örneklerden sonra, gazetelerde açık bir biçimde DP karşıtı görüş, haber ve yorumlar görmek 1959'un sonlarına değin neredeyse mümkün değildir. Said-i Nursi'nin DP'li bakan ve milletvekillerine yazdığı mektubunda 600.000 fedakâr öğrencisi olduğunu, bunların 1000 emniyet müdürü, 1000 savcı kadar ülkede asayişi temin ettiğini ve DP için çalıştıklarını yazmasını,[3] "irtica" olarak niteleyen Nadir Nadi, Aziz Nesin, "Atatürk

varken bu Kürdî neredeydi?" diyerek Said-i Nursi'ye karşı çıkan Çetin Altan gibi aydınlar baskı görürken; *Hürriyet* ve *Tercüman* gibi birçok gazete, başbakanın gezilerini, yabancı konuklarını manşetten vererek Tek Parti döneminin protokol haberciliğini tekrarlamışlardır. XIV. Kurultayı'ndan sonra CHP'nin basındaki aydınların ve üniversite öğretim üyelerinin büyük bölümüyle görüş ortaklığı belirginleşmiştir. Ortak payda, temel hak ve özgürlükler, demokrasi ve yurttaşlık bilincidir. Örneğin Nadir Nadi, 22 Mayıs 1960 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde "... fikirlerden korkulmadığı, fikirlerin yalnız fikirle yenişeceği bir çağ, bu dünyada er -geç kurulacaktır... Köşemize çekilip bize göre bir yaşam sürmeye kalkışmak yanlış olur. Fikirlere saygı göstermesini bilelim, eğri bulduğumuz düşüncelere de tahammül etmeyi öğrenelim. Güttüğümüz politikayı, demokratik usullerle yürütmeye çalışalım", telkinini yapar.

27 Mayıs 1960 darbesini sadece demokratik muhalefetin taşıyıcısı olan yayın organları değil, bütün gazeteler büyük coşku gösterisiyle karşılamıştır. *Hürriyet*, birkaç gün öncesine değin protokol haberlerini geniş biçimde verdiği DP'ye yüklenip, gerçekleştiği gün önemsiz bir haber boyutunda verdiği 28 Nisan 1960 olaylarını -darbenin ertesi günü-, şu yorumla gündeme getirmiştir: "Teklif Ediyoruz: 28 Nisan 1960... Atatürk'ün Cumhuriyeti emanet ettiği 'en hakiki mürşit ilim'in beşiği 'üniversite' bahçesinde, Atatürk gençliğine yakışır bir vekar içinde göğüslerini dolduran hürriyet ateşi ile Türk milletinin en samimi hislerine tercüman olmuş ve hep bir ağızdan göklere yükselen hürriyet avazelerine silahla karşılık verilmişti... Bugün onların göğüslerini kurşunla siper ederek istedikleri hürriyet, kahraman Türk ordusu tarafından sağlanmıştır.... üniversiteli şehitlerimiz için bir anıt dikilmesini teklif ediyoruz..." Keza *Tercüman*'da, "Türk ulusunun ayranının kabararak zorba güçleri coşkun bir sele kapılmış süprüntü küfeleri gibi önüne katıp götürdüğünü, tarihimiz boyunca kritik anlarda ulusun özlemini fiili duruma dönüştürme şerefinin de orduya düştüğünü, böylece kardeş kavgasının önlendiğini" söyleyen yorumlar yer almıştır.

Muhalif kimliği olan gazetelerde ise, askerî darbeye sahip çıkış daha köklüdür. 28 Mayıs 1960 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde DP'nin demokrasiyi nasıl yozlaştırdığını hatırlatıp TSK'nin kardeş kavgasını önleyerek iyi yarınlar müjdelediğini belirten Nadir Nadi, yazısını "Yaşasın Türk milleti, yaşasın onun kahraman ordusu" sözleriyle noktalar. *Milliyet*'te Abdi İpekçi "Türk ordusunun en şanlı, en büyük, en medeni, en cesur, en insani başarısını duyacaklarını, böylelikle hür olarak yazı yazacaklarını bilerek" darbe olunca sevinçten ağladığını söyler. 29 Mayıs 1960 tarihli *Milliyet*'te Çetin Altan, "vatan göklerinin memleket aydınları üzerine düdüklü tencere kapağı gibi sımsıkı kapandığı günleri anımsadığını" yazar: "...meslekî bilgisi ve gücü olmayan bir takım köhne beyinli kişiler, klikleşerek ve büyük insanları parayla satın alacaklarını sanarak devleti haraca kesmeye başlamışlardı... Bu günkü hürriyet hareketinin anlattığı manayı kavramak ve onların tahlilini yapmak için iki haftalık geçmişe eğilmekte fayda umuyoruz. 'Bu mu ihtilal? Bu mu hürriyet aşkı? Birkaç serserinin ayak sesleriyle gidecek adam değiliz biz.' Elbette sizler gidecek adam değilsiniz, götürülecek adamsınız. Ve bu gidişte en şanlı merasim, bir çöp arabasıyla yapıldı." Buradaki hesap soran, "devri- sabık" talep eden üslup, o döneme damgasını vuran, yaygın bir söylemi yansıtır. 1 Haziran 1960'da *Akşam*'da Vecihi Ünal'ın yazısı, darbeyi destekleyenlere hakim olan kindar ruh halini yansıtır: "Üniversiteli gence çapulcu, profesöre kara cüppeli, aydına devrim yobazı diyen zihniyet murdar bir leş gibi millî tiksintinin çukuruna gömülmüş-

27 Mayıs cuntaları ideolojik ve programatik anlamda bir hazırlık yapmış değildiler; böylesi bir arayışa sonradan giriştiler.

tür". Kurtuluş Savaşı yıllarında İngiliz mandasını destekleyen ve vatan haini ilan edilip 150'likler listesine alınarak yurtdışına sürülen, affedilip yurda döndükten sonra da hiç siyasi içerikli yazı yazmayan[4] Ref'i Cevat Ulunay'ın *Milliyet*'te yazdıkları ise, daha ılımlı ama belki çok daha yaygın bir destek eğilimini yansıtması ve ordunun "vesayetçi" konumunu formülleştirme tarzı açısından ilginçtir: "... Yaşadığımız asır hürriyet asrıdır, milletlerin hürriyetsiz yaşamalarına imkan olmadığını anlayan ordu, hürriyeti müdafaa etmek suretiyle, milletin istikbalini müdafaa etmiş oldu... *Ordu bizi yalnız harici düşmanlara karşı değil kendi kendimize karşı da muhafaza ediyor* .. (abç.)"

27 Mayıs'ı anti-demokratik bir iktidara reaksiyon olmanın ötesinde bir "kurtuluş projesi" olarak benimseyen aydınların tipik temsilcisi, Doğan Avcıoğlu'dur. Darbenin sıcak ortamının geçmesinden ve niteliğinin belirginleşmesinden iki yıl sonra bile Avcıoğlu *Yön* dergisinde, 27 Mayıs'ın yeteri kadar bilinçli olmazsa bile ülkeye değerli yıllar kaybettiren, onur kırıcı, miskin ve aciz gidişe karşı zinde kuvvetlerin gösterdiği bir tepki olduğu, darbenin en büyük şansızlığının ise 1945'te yapılmamış olması olduğu şu yorumunu yapmıştır. 27 Mayıs'ı kutsama derecesinde benimseyen Avcıoğlu'nun, olayı sıcağı sıcağına değerlendiremeyen ve darbeyle gerçekten demokrasi geleceğine -kimisi biraz "naifçe"- inanan öbür aydınlardan temel görüş ayrılığı, onun demokrasi ve parlamenter sistem karşıtlığıdır. Avcıoğlu'ya göre, -27 Mayıs'tan yedi yıl sonra-, Avrupa gibi kapitalistleşemeyen, dışa bağlı komprador burjuvazi ve toprak ağalarının egemenliğinde azgelişmiş bir ülke olan Türkiye'de Avrupa tipi bir sosyalist partinin başarı şansı olamaz. Bilinçlenmemiş bir işçi sınıfına yönelik sosyalist taleplerle toplumda ürküntü yaratacak yerde, anti-emperyalist, anti-feodal bir noktada birleşecek ara tabakaları harekete geçirmek gerekir.

Avcıoğlu'nun 27 Mayıs'ı gecikmiş bir reform/devrim girişimi olarak görmesine karşılık, darbeden dört yıl sonraki değerlendirmesinde Mümtaz Soysal, bu müdahaleyi kitle eğilimi bakımından erken çalan bir zil sayar. Ona göre, DP iktidarının

demokrasiyi nasıl kötüye kullandığının, demokrasi perdesi arkasında oynanan oyunların, türlü sıkıntılar, duraklamalar, hatta gerilemeler pahasına da olsa iyi anlaşılmasına ramak kalmış iken, 27 Mayıs, bir bakıma bu anlayışın gerçek bir toplum bilincine erişmesini yarıda kesmiştir; halkın olup bitenlerle kendi çektikleri arasında tam bir bağlantı kurmasından önce gerçekleştiği için erken çalan bir zildir, baskıya karşı çıkan üniversiteli ve askerlerin harekete geçme dürtüsü de idealistçedir.

Aydınların zümrenin 27 Mayıs'la en açık ve atak bir biçimde özdeşleşen kanadı, üniversitedir. Darbe öncesi aylarda İstanbul Teknik Üniversitesi öğrencileri özgürlük, demokrasi ve özgür seçimleri isteyen bir bildiri dağıtmış; 8 Ocak 1960'ta SBF Derneği Başkanı, köy imamlarının köy öğretmeninden daha çok rağbet gördüğünü, devrimci öğrenciler olarak sabırlarının taştığını açıklamıştı. 19 Mayıs 1960'da Ankara Üniversitesi öğrencileri, "Başkumandan M. Kemal" misyonunu üstlenerek, ulusun iktidarını yok eden diktatörlere boyun eğmeme yemini etmişlerdi. 18 Nisan 1960'da Menderes'in "kara cüppeliler" yakıştırmasına karşı İstanbul ve Ankara Üniversiteleri profesörlerinin ortak imzasıyla yayınlanan protestoları, 28 Nisan 1960'daki polis-öğrenci çatışmasında öğrenci Turan Emeksiz'in ölmesi üzerine İstanbul Üniversitesi Senatosu'nun Rektör Sıddık Sami Onar'ın önerisiyle oybirliğiyle üniversiteyi kapatma kararı izlemişti. Üniversite camiası, 27 Mayıs müdahalesine açık ve coşkulu bir destek vermiştir. Prof. Enver Ziya Karal, bu desteği şu sözlerle doğallaştırır: "...herkes soysuzlaşmış olan siyasal düzenin yarattığı ve geliştirmekte olduğu ruhsal anarşiden bizar olmuş, yeni bir düzenin gereğine inanmaya başlamış, TSK'yı göreve çağırmıştır." Oysa 27 Mayıs askerî müdahalesinin yaygın, kitlesel bir toplumsal desteğe dayanarak geldiğini söylemek doğru değildir. Unutmamak gerekir ki, başarıya ulaştığı anlaşıldıktan sonra aldığı desteğe karşın 27 Mayıs'ta İstanbul, Ankara ve İzmir dışındaki askerî birlikler dahi niçin darbe yapıldığını tam olarak anlayabilmiş değildir.

Üniversitenin, askerî yönetimi meşrulaştırarak teşvik etmesi ve "yetkilendirmeye" çalışması da söz konusudur. Darbeden bir gün sonra Orgeneral Gürsel, çağırdığı hukuk profesörlerine "Bize derhal bir anayasa yapın, çünkü üç ay içinde derhal seçimlere gidip yönetimi sivillere bırakacağız", dediğinde Prof. Hüseyin Nail Kubalı, yapılan ihtilalin tamamen hukuksal olduğunu söylemiştir: "Gerçek güç sizdedir. Bu bakımdan mevcut hukuksal mevzuatta, başta anayasa olmak üzere her türlü değişikliği yapma konusunda meşru yetkileriniz vardır." Kubalı, Gürsel'in hükümeti müsteşarlardan oluşturma önerisine de "Olur mu paşam, her türlü yasama ve yürütme yetkisine sahip olduğunuza göre hükümeti de aranızda kurabilirsiniz", yanıtını vermiştir. Oysa 1924 Anayasası, her ne denli güçler birliğine dayanan ve çağdışı kalmış bir anayasa olmasına karşın, askerî darbelere, müdahalelere cevaz veren bir bir anayasa değildir. İster darbe densin, ister ihtilal, askerî müdahaleler bir siyasal mantığa, kurama uyabilir ama bir hukuk profesörünün bunun hukuka uygunluğundan söz etmesi, bu kesimin "hukuk devleti" anlayışına kaygıyla bakmayı zorunlu kılar. Keza, Millî Birlik Komitesi'ne hem yasama hem yürütme organı olma yetkisini verdikten sonra, Gürsel'in Onar Komisyonu'ndan yapacakları anayasanın gerekli durumlarda askerî müdahaleye meşruiyet zemini hazırlamasını istemesi üzerine Ordu İç Hizmet Yasası'nın 34. Maddesini sonraki darbeleri de anayasallaştıracak biçimde bir "hukuksal formül"e dönüştüren hukukçuların hukukçuluk ve bilim adamı kimlikleri tartışmaya değerdir.

İktidarın meşruiyetiyle ilgili bu yo-

rumlara bağlı olarak, parlamentarizmle ilgili köklü kuşkular da 27 Mayıs'a verilen desteğin önemli bir parçasıdır. Doğan Avcıoğlu, Kemalizm ve devrimcilik adına, Türkiye'nin parlamentoculuk yüzünden yerinde saydığını, tekrar seçim yapılsa aynı hamurdan insanların parlamentoya doluşacaklarını söyler. Bu, "aydın" kimliğini tartışmayı gerektiren bir tutumdur. Darbecilerden Madanoğlu aynı kadroyu oluşturan bilim adamlarına meclisi feshetmemeyi, kapısında durup CHP'lilerle "masum" DP'lileri içeri almayı önerdiğinde "Olur mu paşam, meclisi kapatmazsanız siz meşrulaşmazsınız", yanıtını almıştır. Anayasa Komisyonu Başkanı Prof. Sıddık Sami Onar da, Gürsel'in seçimlere erken gitme ve yönetimi sivillere bırakma isteğine şiddetle karşı çıkanlardandır. Dokuz bilim adamından oluşan bu komisyon genelkurmay başkanı adayını da Yüksek Askerî Şura'nın saptamasını -yani tamamen seçilmiş iktidarın denetimi dışına çıkmasını- istemiş, ancak bu öneri, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin 18 öğretim üyesinin, bu tür bir seçimin demokratik bir rejime, sivil yönetime ve çağdaş devlet anlayışına aykırı olduğu tepkisiyle karşılaşmıştır.

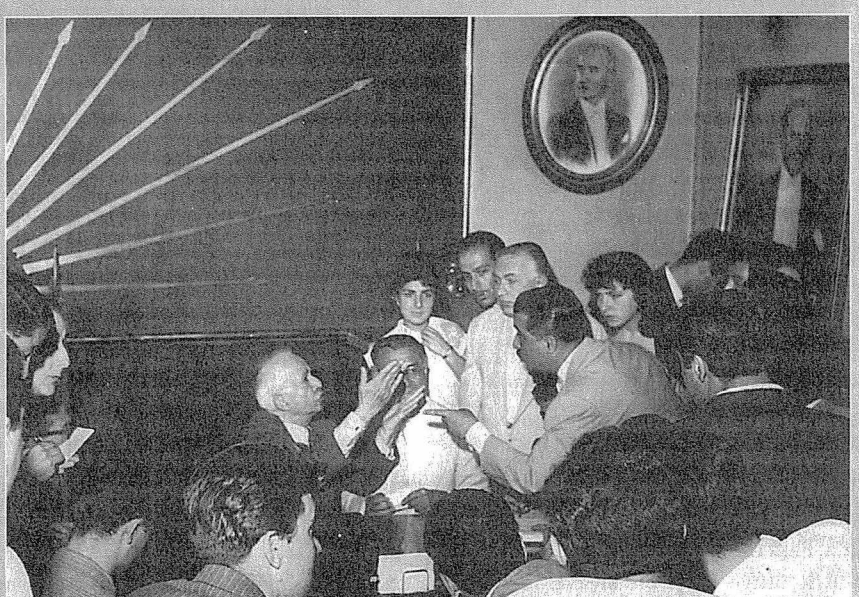
Bu dönemde ordu içinde 27 Mayıs eylemini Kemalizm adına anlamlandırmaya, ideolojileştirmeye dönük bütünlüklü bir hazırlık ve yaklaşım olduğunu söylemek de zordur. İdeolojisinin bel kemiğini elbette "Atatürk ilkelerine bağlılık" oluşturmasına karşın 1940-50 yılları arasında İsmet Paşa'nın cumhurbaşkanı olması ve Atatürkçülüğe karşı bir siyasal-ideolojik akımın da görülmemesi nedeniyle Harp Okullarında "Atatürkçülük" ağırlıklı bir ders veya doktrin olarak programa konmamış, Atatürk ilkelerine bağlılık, özellikle üstünde durulmadan ya da militan bir söylemle değil, olağan bir anlayış olarak benimsenmiştir. Ancak 1950'den itibaren özellikle dinci akımların ortaya çıkmasıyla orduda bir kıpırdanma başlamış ve "Atatürk ilkelerine sahip çıkmak", bu tepkilerin başta gelen motiflerinden olmuştur (Birand, 1986: 93-94). Ancak "Atatürkçülük" adına bir program veya ideolojik çerçeve oluşmuş değildir.

Kara Kuvvetleri Komutanı Cemal Gürsel'in 3 Mayıs 1960'ta siyasal bir düşüncesi olmadığını ve yaptığının cüretkârane bir hareket olduğunu itiraf ederek, ülkenin içinde bulunan durumun çok vahim olduğuna dikkat çekmek üzere millî savunma bakanına yazdığı mektupta ivedilikle alınması gereken önlemler, ordunun reaksiyon saiklerini özetler. Mektupta cumhurbaşkanının istifa etmesi, anti-demokratik yasaların kaldırılması, tutuklanan gazeteci ve öğrencilerin serbest bırakılması, adaletin sağlanması, bilim kurumlarının yeniden etkin kılınması, ordunun sorunlarının hızla çözülmesi, dinin kötüye kullanımından vazgeçilmesi istenmiştir. Gürsel şu uyarıyı yapar: "Ülkeye çok şeyler yaptığınız kesindir ama bunları bir sömürge idaresi de yapar. Asıl yapmanız gereken, hak ve özgürlük aşkının kökleştirilmesidir... tüm bunların partinizin de kurtarılması için çok dikkate alınması gerekir..." (Aydemir, 1968, 435-437). Bu mektup Gürsel'in kişisel görüşlerinden çok, DP'nin icraatinden basın, üniversite ve CHP çevrelerinde duyulan rahatsızlıkları özetler.

Orduda iktidara karşı ilk ciddi örgütlenme, başlandığı 1959 yılında ortaya çıkmıştır. 14 Eylül 1959'da ordu içinde kurulan örgüt, bir ihtilal örgütü olmadığını belirterek ve bir yönetim veya iktidar programı olmaksızın faaliyette bulunmuş, 27 Mayıs'ta da eylemini "memleketteki kardeş kavgasına son vermek ve partiler arası çatışmayı önlemek"le açıklamıştır. Darbe sabahı radyoda Alpaslan Türkeş'in okuduğu darbe bildirisi de bu çizgiyi yansıtır. Sonraki ayrışmada, Millî Birlik Komitesi üyelerinden Ekrem Acuner, Rafet Aksoylu, Fikret Kuytak, Mucip Ataklı,

Haydar Tunçkanat, Emanullah Çelebi, Suphi Gürsoyrtak, Ahmet Yıldız, Sezai O'kan ve Şükran Özkaya CHP -esasen İsmet Paşa- ile bağlantı içinde hareket etmesine karşı, 38 kişilik Millî Birlik Komitesi'nin 14 üyesi, Komiteyi partiye dönüştürerek seçimlere girmeyi tasarlamış ve 11 maddelik bir program belirlemişlerdir. Bu maddeler: Tüm ulusun benimsediği bir anayasa, partizanlığa son veren bir yönetim, hiçbir sınıfı ya da partiyi üstün tutmayacak bir bütünlük ve ulusal birlik, adaleti tarafsız hale getirmek, üniversite özerkliğini sağlamak, partizan görüşlerle ehil olmayanların doldurulduğu devlet sektörünü yeniden yapılandırmak, reformlar yapmak, orduyu anayasada ve iç hizmet kanununda belirlenen bir kimliğe büründürerek büyük devletlerin orduları düzeyine çıkarmak, endüstriye büyük hız vermek, en kısa zamanda biçimsel olmaktan çok gerçek demokrasi düzeni içinde seçime gitmek[5] gibi, yine genel, ortalama denebilecek hedefler tanımlar.

Ancak, Türkeş liderliğindeki bu Ondörtler grubunun 13 Kasım 1960'da tasfiye edilmesiyle MBK içinde bir düşünce ve eylem türdeşliği sağlanamamış, Ahmet Yıldız liderliğinde 11'ler, Sami Küçük liderliğinde 7'ler, Gürsel liderliğinde 5'ler, Talat Aydemir liderliğinde Harp Okulu Komitesi, Silahlı Kuvvetler Birliği ve diğer grupların oluşumuyla bir cuntalaşma dalgası başlamıştır. Bu bölünmelerde belirleyici olan, düşünsel farklılıklar değil, CHP yandaşlığı veya karşıtlığı ayrımı ile bununla ilişkili kişisel hırs ve öfkelerdir. Türkeş ve grubu, "Atatürkçü reformla-



CHP'nin "Ortanın Solu"na yöneldiği dönemde, İsmet İnönü bir parti içi tartışmada. Ortanın Solu hareketinin öncülerinden Bülent Ecevit, Kuzey'den (SSCB'den), Güney'den (bazı Arap ülkelerindeki sol hareketlerden), Batı'dan (sosyal demokratik akımdan), Uzak Doğu'dan (Çin'den) gelen sol basınçlara karşı, yerli ve özgün bir sol tanımlamayı, ulusal-bağımsızlıkçı ve Kemalist geleneğe sadık bir yol olarak düşünmektedir. Batı sosyal demokrasisi, bu "basınçlar" içinde tek "güvenilir" saydığı kaynaktır. Buna karşı CHP sağ kanadı, Ortanın Solu'nu komünizme müsamahakâr ve Atatürkçülükten sapma sayarak partiden kopacaktır.

rın" demokratik bir rejimle gerçekleştirilemeyeceği, bu yüzden belirli bir süre otoriter yönetim gerektiği görüşünü savunurken, Sami Küçük, bunun askerî diktatörlüğe yol açacağı düşüncesiyle yönetimi sivillere bırakmaktan yanadır (Öymen, 1987). Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, askerler, MBK içindeki otoriter rejim yanlılarını tasfiye ederken, sivil Onar Komisyonu'nun Tarık Zafer Tunaya, İsmet Giritli gibi demokratik rejimden yana olan üyelerini de tasfiye ettirmişlerdir.

27 Mayıs'ta gerek basın, gerek üniversite, gerekse ordu, "hürriyet"e ve "kardeş kavgasına son verme"ye vurgu yapmışlardır. Burada da büyük ölçüde CHP etkisi altındadırlar. Darbe öncesi Eskişehir'de albay rütbesiyle 11. Uçuş Grup Komutanı olarak 27 Mayıs sabahı Menderes'i tutuklatan Muhsin Batur'un sözleri, CHP'den basına, üniversiteye ve orduya uzanan organik ilişkiyi gösterir: "...İnönü gibi düzenden yana ün yapmış bir devlet adamının bu sözleri,[6] bir uyarı olduğu kadar bir ihtilale ışık yakmaktı. İnönü'nün bu sözlerini basan gazeteler toplatılıyordu ama nasıl oluyorsa Ankara-Eskişehir arasındaki görünmez eller, bu toplatılmış gazeteleri, açıklanmayan meclis tutanaklarını subaylara ulaştırıyor ve biz de bunları okuyorduk. Hepimiz, baskı havasını üzerimizde hissetmeye başlamıştık." Ancak 27 Mayıs'ı yapan ve sürükleyenler, ideolojik düzeyde DP iktidarına karşı bir seçenek ya da bir yeni rejim tasarımı üretmiş değillerdir. Bu dönemde "Atatürkçülüğün", bu ideolojik fluluğu örtmeye dönük bir işlev gördüğü de söylenebilir.

Her ne denli ekonomik liberalizmin koşulları sağlanmamış, altyapısı oluşturulmamış olsa da, yaklaşık 100 yıldır asker/sivil-bürokrat-aydın ittifakının çağdaş rejimin ön koşulu olarak belirlediği "hürriyet" ortamına ve siyasal liberalizme 1950'li yıllarda kuramsal olarak ulaşılmıştı. DP iktidarıyla birlikte, nüfusun büyük bir çoğunluğunu oluşturan köylüler -dış borca dayanmakla beraber- para ve tüketim olanağına kavuşmuştu. Toplumun çok büyük bir kesimi DP yönetiminde mesuttu. Menderes, "Bu memlekette hürriyetin en geniş şekilde mevcut olduğunun ispatı, her yerde herkesin 'hürriyet yok' diye bağırabilmesidir. Hürriyet olmayan memleketlerde ne böyle mitingler, ne böyle konuşmalar, ne de bağırıp çağırmalar olur. Nitekim Millî Şeflik devirlerinde Türkiye istibdadın en karanlık günlerini yaşadığı halde, kimse çıkıp da 'hürriyet yok' diye bağırmamıştır" düşüncesindedir.

Buradaki sorun, kavramın içinin boşaltılarak öznelleştirilmesinden kaynaklanan bir tanımlama sorunu mudur, yoksa Namık Kemal'den beri efsunlanılan özgürlük kavramının belirli bir nesnel içeriğinden çok lafzına duyulan bir özlem midir sorularının yanıtı kanımca şu noktada düğümlenmektedir: Genel anlamda siyasal liberalizmin, kendinden farklı düşüncelerin de varlığına ortam sağlayan, böylelikle özgürlüğü içeren tanımına karşılık, Osmanlı'nın son dönemindeki modernleşme sürecinde Türk aydın tipi, geleneksel kurumlara karşı çağdaş Batı kurumlarını savunurken hem kendi toplumuna yabancılaşmış, hem de maaşını aldığı devleti korumayı, halkı buradan aldığı üstünlük ve yetkiyle yönetmeyi ödev bilmiştir. Devlet ve hükümetle kendini özdeşleştiren asker ya da sivil bürokrat aydın, devletin zihniyet ve görüşlerini kendi düşünceleri olarak algılamıştır (Karpat, 1996: 119-121). Cumhuriyet döneminde, bu bürokrat aydın tipinin modernleşmeye köstek olacağı düşüncesinin hakim olduğu bir evrede İttihatçılığın pragmatik kanadından gelen Atatürk ve Bayar'ın, geleneksel bürokratik İttihatçı anlayışı sürdürmek isteyen İnönü ve grubunu tasfiyeye yöneldiği bir moment oluşmuş; 1937'de İnönü'nün yerine hem CHP genel başkan vekilliğine hem de başbakanlığa Celâl Bayar atanmışsa da,

Atatürk'ün hastalanması ve ölümüyle bu girişim yarıda kalmıştır.

Böylelikle siyasal liberalizmin dokusunu oluşturan, devlet dışında, devleti sorgulayan, devletle yan yana ve devlete rağmen egemenlik alanını koruyan kurumlar, varlık kazanamamıştır. Dolayısıyla DP'yle ulaşıldığı ya da yitirildiği sanılan, siyasal liberalizm değildir. DP, örneğin basın özgürlüğünü son yıllarında kuşkusuz kısıtlamıştır ama özgürlüğü kısıtlanan kesimden ciddi bir ses gelmemesi de dikkate değerdir. Üniversite üzerinde baskı kuşkusuz vardır ama profesörler kurum üzerindeki baskıdan çok seçkinler içindeki konumlarının sarsılmasını yansıtan, Menderes'in "kara cüppeliler" yakıştırmasına öfkelenmişlerdir. DP 1946-1955 yılları arasında Türkiye'de ilk kez göreli özgürlükler ve özerklikler sağlamasına karşın, asker/sivil-bürokrat-aydın ittifakı DP'yi sosyal bakımdan küçümseyerek hükümeti yıpratmaya çalıştıkça, dış borca dayalı ekonomik politikasında başarısız olmaya başlayan DP hükümeti de antidemokratik yasalar çıkarma yoluna gitmiştir. Kurtuluş Savaşı ve özgürlük söylemine aydınlar, Atatürk ilkelerini askerler sahiplenince, şahsen laiklik yanlısı olan Menderes ve DP önde gelenleri, devlet dışında, devlete rağmen toplumda meşruiyetini koruyan bir gelenek olarak İslâmî değerlere yaklaşmışlardır.

Bu dönemde anti-demokratik tavır ya da siyasal liberalizme uyumsuzluğu DP dışındaki sivil kurum ve kuruluşlar da paylaşırlar. Tek parti döneminde 27 yıl iktidarda kalan CHP muhalefet partisi olmaya alışamamıştır, TSK yeterince profesyonelleşememiştir, basın 4. erk olmanın bilincinde değildir, üniversiteler akademikleşememişlerdir.

Celâl Bayar'ın "Bence 27 Mayıs bir fiilî durumdur. Osmanlı'dan kalma geleneksel yönetimimizdeki ordu-medrese işbirliğinin, kanun yapma ve yürütme gücüne karşı direnişi, müdahalesidir" saptaması... Millî Birlik Komitesi'nden Orhan Erkanlı'nın 27 Mayıs'ın gerekçesi olarak Birinci Dünya Savaşı'ndan beri TSK'nın savaşa girmemesi sonucu, yapacak işlerinin olmadığını ve sıkıldıklarını belirtmesi... Talat Aydemir öncülüğündeki 22 Şubat 1963 askerî darbe girişimi sonrası 14'lerin Senato'ya gönderdiği "Kemalistler Ordusu Bildirisi"nin içeriği... hatta 12 Mart 1971'de Mihri Belli'nin TİP içindeki Millî Demokratik Devrim akımını Kemalist Devrimle eşdeğer görmesi... Doğan Avcıoğlu'nun "cici demokrasinin sonu geldi" yakıştırması... Hikmet Kıvılcımlı'nın "ordu kılıcını attı" yorumu... 27 Mayıs sabahı CHP milletvekili Ferda Güley'in askerî üniforma yiyerek "ihtilal karargâhına yardıma" gitmesi, anti-demokratik tutumun yaygınlığı savımı doğrulayan örneklerdir. Bu örnekler, yaygın kanının tersine, 27 Mayıs'ın askerlerden çok sivillerin güdülendirdiği bir eylem olduğunu ortaya koyarlar. Medrese-ordu-münevver üçlüsü, üniversite-ordu-basın üçlüsüne dönüşmüş, nitekim bu üçlü 27 Mayıs sürecinde kendini "zinde kuvvetler" olarak adlandırmıştır. 27 Mayıs süreci, içi doldurulmamış kavramlarla, öfke ve nefret duygularının etkisi altında ilerlemiştir.

Çok partili siyasal rejim deneyimine dört kez geçilmesine karşın, rejime çoğulculuk kazandıran kurum ve kuruluşların işleyişleri ve ortamları özellikle 1930'larda Kemalizm dar kalıbına sığdırılmaya çalışılmış, bu anlayışın dışına çıktıklarında tasfiye edilmiştir. Bir rejime çoğulcu demokratik nitelik kazandıran dernekler, siyasal partiler, sivil toplum kuruluşları, özgür basın, yasalarla varlık kazanıp yasalarla yok edildikleri için, etkinlikleri ve örgütlenmeleri durdurulduğunda sivil siyasal kurumsallaşma sıfırlanmıştır. Bu kurumların yerini geleneksel ama bencil oportünist gruplar tutmuş, böylece azgelişmiş ülke sorunlarının itmesiyle sürekli hareketlenen kitleler, siyasal katılımın olağan yolları tıkandıkça,

ya olağandışı siyasal katılım patlamaları göstermişler ya da radikal akımların yasadışı örgütlenmelerine katılmışlardır. Demokratik dengenin sağlanması için gerekli olan uzlaşmanın yerini gerginlik almıştır. Siyasal partiler, hükümet etme yerine iktidar tekelini eline geçirme, muhalefet etme yerine "menfî olma" alışkanlıklarını kazanmışlardır. Bürokrasi karşısında zayıf düşmüşler, devletle olan ilişkilerinde korkak ve beceriksiz, birbirlerine karşı saldırgan ve acımasız, iktidar savaşımında sabırsız ve acilci olmuşlardır. Siyasal önderler ya karizmatik ya da popülist olmaya zorlanmış, parti programlarıyla hükümet icraati ilkesellikten çıkarcılığa dönüşmüş, bu tutarsızlıklar karşısında seçmenler, gitgide siyasal partilere güvensizleşmişlerdir. Dolayısıyla, akılcı, sürekli, tutarlı, çoksesli siyasal kurumsallaşmanın yerini, duygusal, bencil, tutarsız ve süreksiz istem-sunu etkileşimiyle, "partizan uğultu" almıştır.

Sonuç olarak, Duverger'nin bir rejimin demokratik çoğulcu olabilmesi için, muhalefete yalnızca yasal değil, fillî ortam sağlaması gerektiği saptamasından kalkarak, 1919-22 hareketinin çoğulcu demokratik bir rejime ve hukuk devletine ulaşmayı hedeflemesine karşın, nihai olarak çok partili bir anti-demokratik rejime ve hukuk devleti yerine yasa devletine[7] ulaştığı söylenebilir. 27 Mayıs'ın liberal içerikli bir anayasa getirmesi, yasamayı yürütmenin tiranlığını önleyecek biçimde düzenlemesi, güçler ayrılığı ilkesiyle yargı erkini bağımsızlaştırması, siyasal partiler yasasını nispi temsil sistemine dönüştürerek siyasal yelpazenin bütün unsurlarının görüşlerinin TBMM'ye yansımasını sağlaması, Anayasa Mahkemesi kurması vb. toplumu çağdaşlaştırıcı yapılanmalar gibi görünmekle beraber; aynı anayasanın askerî darbeleri meşrulaştırdığı, ordunun devlet aygıtı içindeki yerini genişlettiği, askerlerin iktidarı her an ve sürekli etkilemelerinin yolunu açtığı, Cumhuriyet döneminde darbe geleneği başlattığı göz ardı edilemez. Kemalizmin restorasyonu olarak değerlendirilebilen 27 Mayıs'ı, aslında İttihatçı geleneğin Cumhuriyet dönemindeki yeni biçimlenmesi ve sağlamlaştırılması olarak görmek yersiz olmayacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 *Sabah*, 11 Haziran 1983 Hiram Abas'ın açıklamasına bkz.

2 Nurşen Mazıcı, "Öncesi ve Sonrasıyla 1933 Üniversite Yasası", *Birikim* 1995 Yaz, s. 66-68.

3 Doç. Dr. Nurşen Mazıcı, "Demokrat Parti'nin Din Politikası ve Samsun'da Nurcular", *19 Mayıs ve Millî Mücadele'de Samsun Sempozyumu 20-22 Mayıs 1999, (Ayrı Basım) Bildiriler*, 19 Mayıs Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, Samsun 2000, s.285-286.

4 Nurşen Mazıcı, "Af Yasalarında 150'likler", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 55, Ocak-Mart 2000 No: 1 Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2000.

5 Tekin Erer, *Yassıada ve Sonrası*, Cilt: 1 ve 2, Yeni Mat. İst. S.55-64.

6 12 Nisan 1960 günü DP, CHP hakkında, seçim dışı yollarla iktidara gelmek için hücre örgütü kurduğu gerekçesiyle Meclis soruşturması açılmasını istemiş, CHP de verdiği karşı önergeyle insan haklarının çiğnenmesi, adlî teminatsızlık, partizan idare, radyo rezaleti, israf, suiistimal vb. dile getirmiştir. Karşı önergenin dikkate alınmaması ve DP önergesinin meclis kabul edilmesi sonucu, İnönü, 18 Nisan 1960'da DP'nin anti-demokratik yasalar çıkarmasını eleştirirken "...Eğer insan hakları yürütülemez, vatandaş hakları zorlanırsa, baskı rejimi kurulursa, ihtilaller derhal gerçekleşir...bu yolda devam ederseniz, ben bile sizi kurtaramam...şartlar tamam olduğu zaman milletler için ihtilaler meşrudur", demiştir. *TBMM Zabıt Ceridesi* Cilt: 13, 18 Nisan 1960 s.206-207.

7 Nurşen Mazıcı, "Hukuk Devleti mi Yasa Devleti mi", *Cumhuriyet* 17 Haziran 1989.

12 Eylül Atatürkçülüğü ya da Bir Kemalist Restorasyon Teşebbüsü Olarak 12 Eylül

YÜKSEL TAŞKIN

"Ordular güvenliği istikrarda aradıklarından, toplumda fazla değişiklikten ürkerler. Çoğulcu topluma geçişin, çağdaşlaşmanın ve gelişimin doğal sonucu olan değişimi de genellikle istikrarı sarsıcı bir etken gibi görme eğilimindedirler. Hemen belirteyim, ben genel olarak orduların sosyal, kültürel veya siyasal değişime öncülük ettiği veya edebileceği düşüncesine katılmıyorum."

Bülent Ecevit
Tercüman, 11 Temmuz 1986.

12 Eylül Atatürkçülüğü, çağdaşlaşma öznesi olarak devleti kabul eden bir projenin, devlet denetiminde değişime direnç gösteren yeni toplumsal öznelere karşı, modernleştirici mirasını terk ederek muhafazakâr bir içerikle yeniden tanımlanması, 'devletlileştirilmesi' arayışının adıdır. Bu arayış, 1982 Anayasası'nın Genel Esaslar bölümünde Atatürk Milliyetçiliği ibaresiyle resmî ideolojinin istikametini gösterir biçimde yerini de bulmuştur.

27 Mayıs'tan solun kitlesel yükselişe geçtiği 60'lı yılların sonuna kadar olan dönem için sivil-bürokratik seçkinler arasında modernist iyimserliğin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Modernizmin kaçınılmaz ilerleyişine duyulan güven sayesinde, demokrasinin güçlendirebileceği gelenekçi -özellikle dinsel- bağlılıklar aşılamaz olarak algılanmıyordu. Bu iyimserlik, Batı'yı fazlaca monolitik algılayan, Batı'nın kendi içinde yaşadığı modernlik / gelenek arasındaki savaşımların çetrefilliğini es geçen bir bakış açısıyla beslenmekteydi. Ne geleneğin yeniden vücut bularak yaşama yeteneği; ne de modernliğin kendisine has çatışmacı aktörleri, Avrupa merkezci 'Batı' algısı içinde fazlaca yer bulamıyordu.

1960'ların ortalarından itibaren, modernleşme teorisinin başlangıçtaki iyimserliğini hızla terk eden, hatta otoriter rejimler yoluyla kalkınmayı olumlamaya başlayan akademik çıkışlara paralel biçimde, Batı dışı toplumların seçkinleri, 'demokrasi içinde kalkınma' tercihlerinden sapmaya başladılar. 12 Mart'ı izleyen restorasyon girişimleri de bu izleğin dışında anlaşılamaz. Zaten, modernlik, halkın katılımı yoluyla şekillendirilebilecek bir proje olarak görülmüyor; 'yurttaşların' sınırları önceden tanımlanmış bir projeyle 'aydınlanacağı' varsayılıyordu. Bu vesayetçi demokrasi koşulları ve bunun bir tamamlayıcısı olan halkçılık ilkesinin algılanışı, 27 Mayıs'ta veya 12 Mart ve 12 Eylül'ü gerçekleştiren kadrolarda ciddi değişim geçirmemiştir. Bu anlamda bir süreklilik söz konusudur. Türkiye'nin etkin seçkinlerinde de yansımalarını bulan

bu ideolojik 'geri çekilişin' doğrultusu 12 Mart'la belirginleşmiş, kapsamlı restorasyon projesi ise 12 Eylül'le uygulamaya sokulmuştur.

1960'larda 'sosyal adaleti' önemseyen; yurttaşları Refah Devleti'ne özgü 'makul' haklarla donatarak planlı kalkınmayı; sosyalist ve kapitalist çizgiye alternatif bir 'üçüncü yol' geleneğine yakın bir 'karma ekonomi' modelini savunan ve dinamik reformculuğa ilham vermesi açısından 'Kemalizm' kavramını öne çıkaran çizgi, zamanla Kemalizmin sağ yorumunun 'Atatürkçülük' anlayışına hegemonize etmeye çalıştığı Soğuk Savaş muhafazakârlığının gölgesinde kaldı. 12 Mart süreci, sol Kemalist kadroların devletten tasfiyesinin hızlandığı ve ideolojik tortularının resmî ideolojiden ayıklanmaya başlandığı dönemeci oluşturur. 12 Eylül'e de damgasını vuran bu yorumun özelliği, piyasa güçlerine ve uluslararası ekonomik çevrelere karşı duyulan ve Kemalist 'bağımsızlık' geleneğinden beslenen kuşkuculuğun terk edilmesi, Yeni Sağ değerlerle örtüşen bir anlayışın anti-komünist mücadele saikleri açısından kabullenilmesiydi.[1] Bu yönde atılan başka bir adım, 12 Mart ertesi kurulan ilk teknisyenler kabinesinin yarattığı hayal kırıklığından da ders çıkarılarak öğrenilen iktisadî alanın sağ muhafazakâr siyasetçilerin güdümüne bırakılması tercihidir.

Bu açıdan, 24 Ocak Kararları'nın 12 Eylül'ü gerçekleştiren kadroda bilinçli destekçilerinin olduğu artık biliniyor.[2] Uluslararası ve ulusal güç odaklarına verilen güvenceler doğrultusunda, ekonomi bürokrasisinden Turgut Özal'a tanınan inisiyatifin de sembolik anlamı büyüktür. DPT'deyken 'takunyalılar' fobisini başlatan ve 12 Mart'ın gerekçelerinden sayılan Özal'ın ekonominin dümeninde bırakılması, TSK'nın iktisadî alandaki iddialarını terk ettiğinin ve ayrıca anti-komünist mücadelede milliyetçi muhafazakârların desteğini hayati saydığının en çarpıcı göstergesidir. Darbenin kitlesel destek noksanlığı, Özal ve benzerlerinin serbest piyasa uygulamalarıyla üst ve orta sınıflarda yaratabilecekleri, dışa açılma ve tüketim toplumu kaynaklı cazibelerin yardımıyla aşılabilecekti.

Sadece iktisat alanında değil, kültür alanında da 12 Eylül liderliği, ideolojik olarak daha yakın oldukları cumhuriyetçi muhafazakârlarla kalıcı başarılar elde edemeyeceklerinin farkındaydılar. Bu nedenlerle, milliyetçi muhafazakâr seçkinlerle, onların temsil ve yönlendirme güçlerine duyulan ihtiyaçtan dolayı yapılan ittifak, 12 Eylül restorasyonunu daha iyi anlayabilmemizi sağlar.[3] Kenan Evren'in anılarında darbeden sonra Başbakan yapmak istediği isim olarak görülen Prof. Turhan Feyzioğlu ve kuşağı böyle bir kitlesel desteği yaratabilecek güçte değillerdi.

Darbe ve sonrasının sembolü haline gelen Kenan Evren'in ideolojik portresi, 12 Eylül'le gelinen yol ayrımını ve muhafazakâr çevrelerle yapılan işbirliğini kolaylaştıran unsurları daha iyi anlayabilmemizi sağlar. 12 Eylül liderliği her şeye rağmen 'muasır medeniyet' hedefi doğrultusunda 'Batı' ile ilişkileri koruma istencini gösterirken, Batı'yı fiilen temsil eden aktörleri yine 'Batılı değerler' adına mahkûm etme alışkanlığını da başlatmıştı. Özellikle Kenan Evren, 1990'larda insan hakları ihlalleri karşısında popülerleşen Batı karşıtı, savunmacı milliyetçiliğin ilk işaretlerini de veriyordu.[4] 27 Mayıs'ın lider seçtiği 'Cemal Aga' hariç, halkın üst düzey asker denildiğinde anımsadığı Fahri Korütürk benzeri mesafeli, 'protokol adamı' kimliğinden de hayli uzaktı. İdam cezasını, 'Kuran ve İncil'de de yeri vardır' diye savunabilen; 'ben de Müslümanım, ama...' ifadesiyle en çarpıcı biçimde özetlenebilecek bir 'bizden birisi' tavrına da sahipti Evren. Aslında, 9 Mart girişimini 12 Mart'a çevirmeyi başaran 'muhafazakâr' çizginin tipik bir devamıdır. Din

12 Eylül 1980 darbesinin lideri Kenan Evren, askerî yönetimin başlattığı Atatürkçülük kampanyasını çarpıcı bir vulgerizasyona dönüştürürken; her konuda, her vesileyle yaptığı topluma nizam verici konuşmalar, politik mizah literatürünü uzun müddet beslemiştir. Murat Belge, General Evren'in, "aşırı" denecek ölçüde "sıradan" kişiliğini vurgulayarak, bu söylemin "sokaktaki adama" hitap gücüne dikkat çeker.

derslerinin mecburi olmasını, 'böylece hurafelerden arınmış bir din eğitimi verilebilecek' diye savunması, dinin toplumsal denetim işlevini hayati kabul eden muhafazakâr çevreler açısından, sorunlu olmanın ötesinde bir 'müjde' gibi algılanmıştır. Evren'in ideolojik duruşuyla muhafazakârlık arasında, dil konusundan gençliğe bakışına; anti-entelektüalizminden, sanat anlayışına kadar pek çok paralellik söz konusudur. Bazı Kemalist hassasiyetleri ve son tahlilde 'muasır medeniyet' çerçevesine olan ısrarlı bağlılığı dışında Evren'in *Tercüman* gazetesinin tipik anti-komünist yazarlarıyla şaşırtıcı benzerlikleri vardı. Darbe liderliğinin özellikle Evren'in demeçlerinde belirginleşen ideolojik çelişkileri, 12 Eylül'ün tercihlerine ve bazı kararsızlıklarına da damgasını vurmuştur. 28 Şubat (1997) süreci, bu çelişkili ideolojik bagaj içerisinden, 'fiili' Batı'yla gerilimini azaltamayan bir 'muasır medeniyet' ısrarının ön plana çıkmasıdır.

Evren'i muhafazakâr çizgiye yakınlaştıran bu mirasa rağmen unutulmaması gereken nokta, darbe liderliğinin, siyaset sınıfını toptan cezalandırma ve tasfiye etme yoluna gittiğidir. Bunun önemli nedenlerinden birisi, siyasetin merkezini Atatürkçülük hamlesiyle yeniden şekillendirmenin yanında, bu merkezin dayanacağı homojen bir tabanın yaratılmasının da hedeflenmesiydi. Sol Kemalizme tepki duyan kadrolardan müteşekkil ve Feyzioğlu'nun Güven Partisi'ni anımsatan Halk Partisi (HP) aracılığıyla, bu makro tasarıma CHP'nin mirasından destek bulunulacağı beklenmekteydi. Benzer biçimde, Milliyetçi Demokrasi Partisi'nin kuruluşuna, milliyetçi muhafazakâr seçkinlerin verdiği destek ve özellikle iş çevrelerinin ANAP'tan çok bu partiye teveccüh göstermeleri, 'merkez sağda' bu yönde yapılmak istenen 'aşılama' çabasının, en azından sağ seçkinler arasında ciddi kabul gördüğünü göstermekteydi. ANAP'ın 1983 se-

çimlerindeki beklenmeyen başarısı ve izlediği siyaset sonucu serpilmelerine önayak olduğu siyasal aktörler anımsandığında, 12 Eylül liderliğinin 'aşağıdan yukarıya' restorasyon girişimlerine istediği şekli verebildiğini söylemek güçleşmektedir.

12 Mart'ın, 27 Mayıs'ın makro politik kurumsallaşmasının yol açtığı 'aşırılıkları' törpüleme yönündeki uygulamaları, 12 Eylül'le net bir içeriğe kavuşturuldu. Bayar- Demirel çizgisinin 1961 Anayasası'na yönelttikleri eleştirileri de dayanak alan düzenlemelere gidildi. Senato'nun kaldırılması, yürütmenin güçlendirilmesi ve mahkemelerin siyaset üzerindeki belirleyiciliklerinin hafifletilmesi, bu çizginin uzun zamandır talep ettikleri girişimlerdi. Demirel'in sık sık kullandığı 'otoriter demokrasi' ifadesiyle görmek istediği yapı bundan farklı değildi.

Ne var ki, 'siyaset sınıfının kısır çekişmelerle ülkeyi krize soktuğu' teşhisiyle meşrulaştırılmak istenen önemli bir restorasyon çabası da, 27 Mayıs'la kurulan Millî Güvenlik Kurulu'nun (MGK), sivil ve askerî seçkinlerin parlamentonun üstünde denetim güçlerini somutlayan, bir tür üst kabineye dönüştürülmesidir. Bu kurum, muhtıra veya darbe süreçlerine başvurmaksızın pek çok restorasyon girişiminin siyaset sınıfına 'yaptırılabilmesi' ve 'atanmışların', 'seçilmişler' karşısındaki güç yitimlerinin frenlenmesi açılarından önemli işlevler üstlenmiştir. 12 Eylül rejiminin en köklü restorasyon çabası olarak yeni MGK, darbenin 'fiilen' devamının kurumsal altyapısını hazırlaması açısından da ayrıca önemlidir. Cumhurbaşkanına tanınan önemli yetkiler de, bu kurum vasıtasıyla siyaset sınıfının rejim öncelikleri açısından denetlenebilmesini hedeflemiştir ve MGK'yı güçlendiren uygulamaların dışında anlaşılamaz. Cumhurbaşkanlarının TSK'ya yakın kişiler olmasına yol açan 'yazılı olmayan kurallar' sonucunda, güçlü bir cumhurbaşkanının restorasyon önceliklerine destek olacağı beklenmiştir.

Restorasyon politikalarının kültürel boyutunda desteklerine başvurulan başka bir muhafazakâr çevre de Türk-İslâm sentezi doktrini çerçevesinde etkinlik gösteren milliyetçi muhafazakâr kesimlerdir. Özellikle Aydınlar Ocağı etrafında örgütlenen kesimlerin bu dönemde hayli belirleyici oldukları gözlenmiştir. Bu etki, yeni Anayasa'nın hazırlanma sürecinden başlayarak, yine bu Anayasa'da kurulması öngörülen Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'nun (AKDTYK) oluşturulmasına, TRT ve YÖK kadrolarına kadar pek çok alanda kendisini gösterdi. Milliyetçi muhafazakârların devleti değil, sadece gayrimeşru buldukları bazı uygulamalarını eleştiri konusu etme gelenekleri hatırlandığında, devletin özne olarak belirleyici konumunu tehdit eden güçlere karşı, 12 Eylül Cuntası'yla işbirliği yapmalarını anlamak kolaylaşmaktadır. Bu kesimler, din konusunda da 12 Eylül Atatürkçüleriyle ortak bir duruşa sahiptiler: devletin dini denetlemesi sorgulanmıyor, sadece bunun içeriği konusunda farklılaşılıyordu; en azından 1980'lere kadar. Sünnî İslâm ekseninde, Alevî köylerine cami yapma kampanyasına kadar varabilen bu arayışın ardında, toplumu hizaya getirme ve devleti en üstte tutma kaygısı, iki muhafazakârlığın benzeştiği esas noktayı oluşturmaktaydı. Bu anlamda, Türk-İslâm muhafazakârları, Atatürk milliyetçiliğini bazı nüanslara rağmen içselleştirebiliyor; hatta, resmî ideolojinin popülerleştirilmesi işlevini hararetle üstleniyorlardı.

12 Eylül restorasyonunu gerçekleştirenler, bu açıdan bakıldığında, milliyetçi muhafazakârları yeni keşfetmemişti. 12 Mart'tan sonra yoğunlaşan sol Kemalizmin devletten tasfiyesi, özellikle milliyetçi kadroların devlette yerleşmelerine verilen 'devletlü' onayıyla paralel sürmekteydi. Düzeni korumak söz konusu olduğunda, solun kitlesel yükselişi muhafazakârlığın netleşmesine ve ayrıksı yönlerin-

Coşkun Kırca

YÜKSEL TAŞKIN

Türkiye siyasî hayatında 1950'li yıllardan başlayarak etkileri artan ve aralarında ciddi benzerlikler bulunan bir seçkin grubu vardır. Genelde Galatasaray gibi 'Batı'ya açık eğitim kurumlarından geçen bu grubun ikinci adresleri arasında İstanbul veya Ankara Üniversitelerinin Hukuk Fakülteleri önemli ağırlık taşımaktadır. Ralph Miliband'ın demokratik yapıların egemen olduğu ülkelerde seçkinlerin 'benzeştiği' ve 'devamlılıklarına' sınıfsal bir özen gösterdiklerine dair tezi, bu grubun izleği açısından açıklayıcıdır. Sözgelimi, DP'ye karşı mesafelerinde, bu partinin süregelen seçkin dolaşımına tehdit oluşturduğuna dair kaygıları da belirleyici olmuştur.

Kırca da İstanbul Hukuk Fakültesi'nden 1949'da mezun olmuş, ardından Paris Üniversitesi'nde yüksek lisansını tamamlamıştır. 1950-56 döneminde 'Hariciye'de çalışmayı tercih eden Kırca, Ankara SBF'de kısa bir süre akademik kariyer yapmış; Dekan Feyzioğlu'nun 'merkeze çekilmesine' tepki olarak dayanışma amacıyla istifa etmiştir. Kırca'nın Hürriyet Partisi araştırma bürosundaki görevi, partinin başarısızlığı sonucu CHP'yle birleştiği 1959 yılından sonra yeni partisinde devam etmiştir. 1961 Anayasası'nın hazırlanmasında CHP'yi temsilen Anayasa Komisyonu üye ve sözcülüğünü üstlendiğinde henüz 34 yaşındadır.

27 Mayıs, modernist kabulleri çerçevesinde bilim adamı-siyaset ilişkisine pozitif bir vurgu yaparak özellikle hukuk kökenli bilim adamlarının siyasette etkinleşmelerinin önünü de açmıştı. Coşkun Kırca, 27 Mayıs Anayasası'nı hazırlayan Anayasa Komisyonu üyeliğinden başlayarak, 1990'ların başına kadar çeşitli aralara rağmen devam eden siyaset ve 'devlet adamlığı' yaşamında bu kuşağın en önemli temsilcilerinden birisi olmuştur. Bu kuşağın, değişen siyasî yönelimlerine rağmen en belirgin özelliği, devletin kurumsal şemsiyesinin içinde veya dışında olsalar da, kendilerini devletin devamlılığından ciddi biçimde sorumlu duymalarıdır. 'Hürriyet' partisi içinde yer alırken, temel tehdit DP'nin 'yol yordam bilmez' pragmatikliği ve zaten 'devrimlerle zor

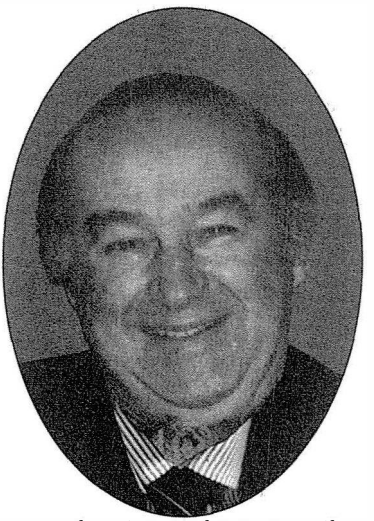
den kurtulmasına katkıda bulunmuştur denilebilir.

1980 sonrasında asıl dramatik olan, bu muhafazakârlığa 1960'larda yapılmak istenen, ama tutmayan aşıyı yeniden yapmak çabasıyla kendi siyaset ufuklarını sınırlandıranların durumuydu. 12 Mart ertesinde yaşanan marjinalleşme sürecine rağmen bu tür beklentilerin mevcudiyeti anlamlıdır. Sözgelimi, Oktay Akbal 27 Eylül 1981 tarihli yazısında 12 Eylül'ü 27 Mayıs'a tepki olarak yorumlayanları, "...bugün bile, 12 Eylül hareketiyle işbaşına gelen Türk ordusunun Atatürkçülüğü yeni bir güç, yeni bir atılımla gerçek anlamına kavuşturmak için çaba verdiği bir dönemde; bu ordunun 21 yıl önce gerçekleştirdiği önemli bir eylemi yerenler, kınayanlar...görülmektedir"[5] diyerek eleştirmektedir. Sol Kemalistlerin önemli bir

zapt olunabilmiş geleneğin' önünü açmasıyken, 27 Mayıs sonrası tehdit nesnesi komünizm oldu. 'Hürriyet Partisi'ndeki 'arayış' hali, Coşkun Kırca için, cumhuriyetçi muhafazakârlığın diğer önemli isimlerinde olduğu gibi 'Eve; yani CHP'ye dönüş'le sona erdi. Ama 'Ev' artık eskisi kadar huzurlu değildi. Kemalizmin sol yorumunun 'ortanın solu' hareketiyle bu kuşağı siyasî tavırlarında netleşmeye zorlaması; bu yönüyle sağlıklı bir meydan okumaydı. Kırca, Feyzioğlu ve ekibinin yanında yer alarak cumhuriyetçi muhafazakârlığın önemli sözcülerinden oldu.

Kırca'nın hukukçu kişiliği mevcut pek çok yasal düzenlemede aktif rol oynamasına yol açtı. 1960'ların ilk yarısında özellikle siyasî partiler, toplu iş sözleşmesi, grev ve lokavt haklarına, TRT'nin kuruluşuna ve Meclis içtüzüğüne ilişkin pek çok düzenlemede önemli görevler üstlendi. Özellikle, grev ve lokavt haklarının düzenlenişi sürecinde, 'Batı tipi demokrasinin olası sonuçlarını hoş gören; fakat denetimi de elden bırakmayan 'paternalist-öğretici' bir bürokrat tavrı belirgindir.[1]

Kırca, CHP'nin solculaşması sürecine tepkinin teorik sözcülerindendir. 1960'ların sonunda ortaya koyduğu tavrı, 1980 restorasyonunu da öncelemesi anlamında 'temsilî' niteliğe sahiptir. Kırca'ya göre, "CHP belli bir sınıfa dayanmadan Millet'in kapsadığı bütün sınıfların hepsine birden, sosyal adalet gereklerine uygun biçimde, hitap" etmelidir.[2] Zaten "CHP'nin temel amaçlarından biri de sınıf mücadelesini önlemeğe çalışmaktır."(Çünkü) "...toplumu yönetmek durumunda olanların, onu daha bağdaşık ve kaynaşık hale sokmak için gerekli tedbirleri alması" (s.11) mümkündür.



"Devlet... insanoğlunun en asil değerlerini nefsinde toplayan ve bu değerler için vatandaşın kendisini 'fedâ' etmesinin gerekebileceği inancına dayanan bir üst değerdir." (Coşkun Kırca, 1998)

bölümü, 12 Eylül restorasyonunu asıl misyondan bir 'sapma' olarak gördükleri için ve 28 Şubat ertesi performanslarıyla, bu muhafazakâr düzen koruyuculuğu anlayışıyla çok ciddi ideolojik mesafeye sahip olmadıklarını kanıtlamışlardır. Aslında, tıpkı 12 Mart'ı izleyen süreçte olduğu gibi, sol Kemalistlerin muhafazakârlaşması; yani, cumhuriyetçi muhafazakâr çizgiye savrulmaları durumunda devlet katlarında kabul görmeleri, 12 Eylül restorasyonu sonrasında da yaşanmıştır.

Restorasyon projesinin kapsamlı olacağının ilk işaretlerinden biri, eski siyasî kadroların uzun süre siyaset dışı bırakılacağının anlaşılmasıydı. Bunun yanında 12 Eylül'den 6 Aralık 1983'e kadar MGK, Ulusu hükümetleri ve Danışma Meclisi'nin çıkarttığı yasa sayısı toplam 669'dur.[6] Bu da restorasyon projesinin ön

Kırca, 12 Eylül restorasyonunda da belirgin olan, muhafazakâr sağla belli konularda uzlaşılabileceği sinyallerini de bu dönemde vermektedir. "CHP ile muhafazakâr partiler arasında milliyetçilik konusunda ortak duygularla karşılaşılır." Çünkü bu Parti "Türkiyemizin kendi millî şartlarından ve millî tarihinden doğmuş; o şartlar ve o tarih içinde yoğrulmuş bir partidir" (s.18). Zaten Anayasamızın ruhunda 'sosyal' kavramı, 'sosyalizmden' farklı olarak öne çıkarılmıştır. "Sosyal bir düzen...Liberal kapitalist bir düzen de olabilir" (s.24). 1970'lerin sonunda milliyetçi muhafazakâr çevrelerle anti-komünizm ekseninde ve genelde rejimin güçlendirilmesi, özelde yürütmenin etkinliğinin arttırılması noktalarında yakınlaşmayı sağlayan düşünsel arkaplan bu görüşlerden sezinlenebilmektedir.

Bu görüşler, Kırca'nın daha sonraki siyasî etkinliğinin de çerçevesini oluşturdu. 27 Mayıs Anayasası'nın 'Ferdi güçlendirmenin yolunu devleti zayıflatmakta' bulmasının en önemli sorunu teşkil ettiğinden hareketle, henüz 1980 Mayısı'nda olası bir darbeyi öngörerek bu doğrultuda bir anayasa taslağı hazırladı ve ilgili mercilere ulaştırdı.[3] Bu taslakta önerilen 'Cumhuriyet Konseyi' fikrî, seçilmiş siyasilere karşı sivil-askerî bürokrasinin gücünü kurumsallaştırması arayışıyla Kırca'nın kuşağının özlemlerinin çarpıcı bir ifadesi olmuştur. Taslağın, 24 Ocak kararlarının gerektirdiği siyasal yapıyı oluşturma misyonu, sürekli eleştiri konusu edilmiştir.

Kırca'nın 1991'de siyasete DYP'den milletvekili olarak dönmesinin sembolik önemi vardır. 1970'lerin sonlarında, aslında elitler arası rekabet saikleriyle görülemeyen bir gerçek-milliyetçi ve cumhuriyetçi muhafazakârlıkların ideolojik yakınlığı iyice belirginleşmeye başladı. 12 Eylül restorasyonu; daha sonra da Kürt sorununun canlanışı, iki muhafazakârlığın 'üniter devlet' ekseninde daha da yakınlaşmalarının önünü açtı. Kırca'nın DYP tercihi, cumhuriyetçi muhafazakârlığın-yani sağ Kemalizmin-şartlara uyum gücünü göstermesi; milliyetçi muhafazakârlığın da sıklıkla eleştirdiği 'Kemalist Jakobenizm'den 'demokrasi terbiyesi' açısından çok farklı olmadığının da bir işareti olması açısından önemlidir. 1990'ların ilk yarısında Türkiye'de yaşanan 'içe kapanma' sürecinde, DYP geleneğinin 'devletin işleyişini' iyi bilen Kırca gibi isimlere yönelmesi de bu açıdan değerlendirilebilir. Kırca, 1990'ların başındaki siyasî yazılarında bu 'içe kapanma'nın yasal alt yapısının oluşturulması ve ideolojik meşrulaştırımı açılarından, yönlendirici ve

hazırlıklarına ve kapsamına dair bir fikir verebilir. Yeni Anayasa'yı yapacağı varsayılan Danışma Meclis'nin (DM) oluşturulması ve kompozisyonuna bakıldığında, MGK'nın gözündeki ideal aydın kimliği netleşmektedir.[7] 27 Mayıs'la karşılaştırıldığında, bu tercihte 'sahip olunmaması gereken özellikler' daha belirleyici olduğu için negatif bir aydın tanımı söz konusudur. Aydınlara daha az güven duyulduğu, MGK'nın özellikle Anayasa taslağı konusundaki tasarruflarından da anlaşılabilir. 27 Mayıs'ın Forum çevresinden veya üniversiteden çağrılan ve niteliklerine duyulan güvenden dolayı sürece dahil edilen aydınların yanında, 12 Eylül rejimi adeta cımbızla ayıklayarak 'bulaşmamış' aydın aramıştır. Oysa, ülkenin yaşadığı yoğun politizasyonun dışında kalmış insan bulmak çok kolay değildi. Daha bu süreç,

kanaat oluşturucu önemli bir rol üstlenmiştir. Kırca'nın bir başka özelliği de, Özal'ın merkeze taşıdığı İslâm'ın temsilinden ve 'devlet ciddiyetiyle' çelişen davranışlarından duyulan ve giderek şiddetlenen tepkiselliğin erken ve ısrarlı bir sözcüsü olmasıdır. Özal'ın 'neo-liberal' tarafından değil, muhafazakârlığından duyulan bir rahatsızlıktır söz konusu olan. Zaten, 28 Şubat süreciyle yapılan, Özal'ın kurumsallaştırdığı neo-liberal zihniyetten çok, kültürel çatışma açısından 'Batılılaşmacı' seçkinlerin lehine yükselişe geçirdiği değerler ve bunların temsilcilerinin tasfiyesi çabasıdır. Bu açıdan Kırca, "Devletin güçlendirilmesi, devletin iktisadî işletmecilik alanını genişletmek anlamına gelmez. Bu alanın fazla geniş olması, asli faaliyetlerinde devleti zayıflatıcı bir unsurdur"[4] derken, Yeni Sağ değerlerin savunuculuğunu açıkça üstlenmektedir. Kırca, daha 1970'lerin sonlarından itibaren böyle bir restorasyon tercihini zaten savunmaktaydı. Sıklıkla kullandığı, "sivil toplumdan gelen ve siyasî zümremizi etkisi altına tutan gelenek ve alışkanlıklar karşısında alınması gereken tedbirler"[5] ifadesinin de gösterdiği gibi, henüz rüştünü ispatlayamamış bir 'sivil toplumun' vasisi konumu Kırca'da hep belirleyici olmuştur. Sadece Özal değil, Kürt sorunu da; popüler kültürün 'entelektüel-bürokratik' denetime direnen 'pervasız' yükselişi de; radikalleşen İslâm da hep Kırca kuşağının 'bürokratik yozlaşma' suçlamalarının temelini oluşturacak; ve bu yozlaşmanın dışında kalan tek kurumun da silahlı kuvvetler olduğu ısrarla vurgulanacaktır. Kırca, cumhuriyetçi muhafazakâr çizginin (sağ Kemalizmin) Yeni Sağ değerlerle kolaylıkla harmanlanabileceğinin erken dönem habercisi olarak da dikkati çekmektedir.

DİPNOTLAR

1 Kırca, "Toplu İş Sözleşmesi, Grev ve Lokavt Kanunu'na vücut veren temel fikirler" kitapçığında, iş dünyasını orta ve uzun vadede bu kanunların lehlerine olacağı konusunda ikna çabasına girerek, aslında 'denetimsiz' kalması tehlikeli işçi kesiminin 'makul' liderler ve yeni mevzuat sayesinde sistemle entegrasyonunun sözcülüğünü de üstlenir. bkz. Coşkun Kırca, *Toplu Sözleşme Bilgileri*, Ankara: Bakanlıklararası Prodüktivite Merkezi, 1964.

2 Coşkun Kırca, *CHP Sosyalist Bir Parti midir?* 1967, Balkanoğlu Matbaası, Ankara, s.10.

3 Bu taslak, Adnan Başer Kafaoğlu, Aydın Yalçın ve Coşkun Kırca tarafından hazırlanmış, 15 Mayıs 1980 tarihli *Yeni Forum* dergisi tarafından yayımlanmıştır.

4 Coşkun Kırca. *Devlette Yozlaşmayı Yenmek: Türk Siyasî Sisteminin Bozuklukları ve Çareleri Hakkında Bir Deneme.* İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994, 2 Cilt, s.48.

5 *A.g.e.*, s.20.

MGK'ya kendi projelerine dayanak olabilecek aydın kümelerinin kısıtlılığını hissettirmiş olmalıdır. Cunta üyeleri, zamanla bunu fark edecek ve bazı çevreler lehinde tercihte bulunmak zorunda kalacaktı.

12 Eylül liderliği, sol Kemalist kadrolara mesafeli davranmış, hatta, yaşanan pek çok sorundan onları sorumlu tutmuştur. Aslında temel karşıtlık, Kemalizmin sol / sosyal demokrat yorumlarının devletin kurumsal şemsiyesini, 'özerklik' talebinde simgelenen bir yönde dönüştürme arayışları ve korporatist siyaset felsefesinin etkisindeki seçkinlerin bunu ciddi bir tehdit olarak algılamalarından kaynaklanmaktaydı. Bu açıdan, 12 Eylül restorasyonu, Kenan Evren'in "Cumhuriyet'in temel taşlarından Atatürkçülük adına tahrifat ve tahribat yapmış olanların yozlaştırmış oldukları Cumhuriyet kuruluşlarını yeni-

den düzenleyeceğiz, gerekirse bu düzenlemeyi o kuruluşu kapatıp yeniden açmak suretiyle gerçekleştireceğiz"[8] ifadesinin gösterdiği gibi TDK, TTK, TRT ve üniversitelerde yapılan 'tahribattan' bu kadroları sorumlu görmekteydi. Bu alıntıda, yeni rejimin Kemalizmin sol yorumlarına karşı tavizsiz olacağı açıkça görülmektedir ve yeni Anayasa'nın yapımından itibaren tüm restorasyon süreçlerinde bu eğilim belirleyici olmuştur.

Danışma Meclisi'nin 'ayıklanmış' aydınları da bunu doğrularlar. Belki de yeni Anayasa'nın hazırlanma sürecinde yapılan tartışmalardan 'özgürlük' kavramının metinden çıkartılmasına dair olanı bu bağlamda en çarpıcı olaydır. Bu tartışma, yeni Anayasa'nın 27 Mayıs'ın anti-tezi olması gerektiğine dair yaygın kanaati de gösterir. Daha çok Kemalizmin sol yorumlarının tercih ettikleri 'özgürlük' kavramı, 16 Ağustos 1982'de verilen bir önergeyle Anayasa taslağından çıkarıldı ve yerine 'hürriyet' kelimesi geçirildi. Teklif büyük çoğunlukla kabul edildi. Türkiye'de korporatist siyaset felsefesinin ağırlığı düşünüldüğünde 'hürriyet' haklardan çok vazifeleri ve hürriyetin ne olmaması gerektiğini ima ettiği ölçüde de olumsuzlayıcı bir hukuk anlayışını çağrıştırmaktaydı. Özgürlük ise özellikle sol Kemalizm tarafından devletten kurumsal özerkliği öne alan, barolar, TRT, üniversite gibi kurumların organik devlet zihniyetinin aksine, bağımsızlaşmasını savunan bir içeriğe sahipti. DM'de ana gövdeyi oluşturan muhafazakârların ortaklaştıkları korporatist siyaset felsefeleri, bu konuda hemfikir olmalarının da dayanağını oluşturuyordu.

TSK'nın yukarıda bahsedilen siyaset felsefesi, kültürel restorasyon anlayışının sınırlarını da belirledi. Kısaca, toplumsal değişimi denetleme arzusu, AKDTYK gibi kurumların yaratılmasında en belirgin nedendi. Bu kurumun şekillenmesi ve kadrolarının niteliği, değişimi denetleme isteğinin ne tür aydınlarla yapılmak istendiğini de gösterir: DTCF gibi 'korporatist' aydınların kümelendiği muhafazakâr kurumların AKDTYK içinde etkinlik kazanmaları bu bağlamda anlaşılabilir. Kurumla hedeflenen kültürel restorasyonun çarpıcı bir özeti, ilgili Anayasa maddesini hazırlayan MGK üyesi Tahsin Şahinkaya'nın 'gerekçesi'nde bulunabilir: "Atatürk tarafından kurulan Türk Dil Kurumu ile Türk Tarih Kurumu'nun günün ihtiyaçlarına göre reorganize edilerek devletle olan organik bağlarının tesisi ve kuruluş amaçları doğrultusunda faaliyet göstermeleri..."[9] Burada, devletten bağımsızlaşan kültür üretiminin devletin varlığına tehdit olarak algılanması teşhisinden hareketle; tedavi, 'bağımsız' aydınların korporatist/kurumsal aydınlarca ikamesinde görülmektedir. Aslında Şahinkaya'nın 'gerekçesi', 12 Eylül Atatürkçülüğünün toplum tasavvurunun bir özetidir.

1983'te AKDTYK'ya atanan aydınlara baktığımızda bu doğrultuda çarpıcı sonuçlar çıkmaktadır. Şahinkaya'nın gerekçesinde veya Evren'ın sıkça kullandığı 'Devlet'in vidalarını sıkmak gerektiği' türü ifadelerde, kültürün artık bir ulus inşa etmenin aracı olarak görülmediği, millî güvenlik sorunu penceresinden algılandığı açıktır. İnşadan çok denetleme kaygısı baskındır. Zaten, 27 Mayıs'la kurumsallaşan Millî Güvenlik Kurulu (MGK), 12 Eylül'le sağlanan yeni güçleriyle temelde bir üst kabine benzeri yapıya kavuşturulmuş; böylece, seçkinlerin konumunu yeniden üretebilecekleri kurumsal bir güvence yaratılmıştır. Kültürle ilgili konuların sıklıkla Kurul'un gündemine gelmesi, bu açıdan değerlendirilmelidir. Bu arayış, AKDTYK'nun şekillenmesinde de belirleyici olmuştur.

18 Ağustos 1930'te yürürlüğe giren AKDTYK yasasına göre, Atatürk'ün kurduğu TTK ve TDK lağvedilerek, yeni atanan kadrolarıyla Yüksek Kurum şemsiye-

si içine alınmıştır. 12 Eylül Rejimi, başlangıçta özellikle dil konusunda çatışan 'özleştirmeci' ve 'yaşayan Türkçe' yanlısı iki görüşe karşı tarafsız durmaya çalıştı. Bu tarafsızlık kaygısı, 12 Eylül'den hemen sonra Hasan Sağlam'ın Millî Eğitim bakanı olduğu dönemde belirgindir. Bu açıdan bakıldığında, Sağlam'ın bir dil akademisi kurularak, farklı tarafları uzlaştırma çabasının terk edilmesi ve AKDTYK gibi muhafazakâr kadrolar lehinde tercihte bulunan bir kültürel restorasyon kurumunda karar kılınması çarpıcıdır. Dil konusunda Kenan Evren'in 'yaşayan Türkçe' yanlılarına yakın olduğu, TDK'nın 'devrimci' anlayışından rahatsızlık duyduğu pek çok konuşmasından anlaşılmaktadır. Örneğin, "Kitaplar, anlaşılır Türkçe ile yazılmalıdır. Türk Dil Kurumu kısa sürede lisan anlayışı getirmek istiyor. Kitaplar, hem yeni neslin hem eski neslin anlayabileceği şekilde yazılmalıdır. Bu da ancak, yüz yüzelli senede gerçekleşebilir"[10] diyerek bu konuda muhafazakâr çevrelerle benzeşen eğilimini ortaya koymuştur.

Ilginç biçimde, 'özleştirmeci'lerle 'yaşayan Türkçe' taraftarlarını benzeştiren ortak bir misyon duygusu vardır ki, bu da dilin iletişim aracı olarak algılanmasının ötesinde yukarıdan aşağıya politik ve kültürel inşa çabalarının vazgeçilmez parçası olarak görülmesidir. Toplumun dili nasıl kullanması gerektiği konusunda, devleti etkileme amacıyla yaşanan bu mücadelede, 'yaşayan Türkçe' taraftarlarının ilk bakışta liberal bir duruşa yakın oldukları zannedilebilir. Oysa, bu kesim özellikle AKDTYK yoluyla, dilin devlet eliyle denetimi konusunda yoğun çabalar göstererek, 'devletçi kültür' çizgisini yeniden üretmiştir. Özellikle, 12 Eylül sonrası TRT Yönetim Kurulu'na atanan Prof. Zeynep Korkmaz, Ayhan Songar gibi Aydınlar Ocağı'na yakın isimler, 'yaşayan Türkçe'yi korumak adına, 200 kelimelik bir yasak listesinin kabul edilmesi türünden girişimlerde bulunabilmişlerdir.[11]

Dil konusundaki duruşun, 12 Eylül'ün toplumu düzen adına şekillendirme çabasından bağımsız anlaşılamayacağı, 12 Eylül Atatürkçülüğünün ruhuna uygun olduğu ayrıca vurgulanmalıdır. Giderek serpilen, dinamik bir entelektüel hayatın dışında kalmaya başlayan bir kuşağın, dil konusuna tepkiselci yaklaşımında geleneksel korporatist siyaset felsefesinin temel referanslarını oluşturduğu ayrıcalıklı konumun yeniden üretilmesi kaygısı da ağır basmıştır. Kültür hayatının başka kodlarla, sembollerle şekillenmesinden duyulan ürküntü, en çok dil konusunda tepkisel olarak dışa vurulmuştur. Bu alan, sembolik anlamı açısından akademik kaygılarla sınırlandırılamayacak bir öneme sahiptir.

1980 Şubatı'nda iktidardaki AP'nin kültür bakanlığının danışma komisyonlarında görev yapan 49 muhafazakâr akademisyenden 23'ü AKDTYK'ya atanırken,[12] 1978 CHP iktidarında Kültür Bakanlığı Kültür Yüksek Kurulu'nu oluşturan üyelerden hiçbirini bu listede göremiyoruz.[13] Yeni Tarih Kurumu'na atanan üyelere baktığımızda, Türk-Islâm Sentezi'nin 1960 sonrasında şekillenmesine katkıda bulunan başta Prof. Ibrahim Kafesoğlu olmak üzere, M.Altay Köymen, Bahaettin Ögel, Bayram Kodaman, Bahattin Yediyıldız, Hakkı Dursun Yıldız, Fahrettin Kırzioğlu, Faruk Sümer gibi tarihçilerin etkinliğinin arttırıldığını görüyoruz.

1980'lere kadar olan süreçte, Türk Tarih Kurumu'nda belirleyici çizgiyi 'uygarlıkçı' tarih anlayışı doğrultusunda 'çağdaşlaşma' misyonunu gerçekleştirmek oluşturmuştur. Prof. Enver Ziya Karal, Ekrem Akurgal gibi tarihçilerin, Islâm dininin 'geriletici' etkilerine karşın eski Yunan ve Roma medeniyetleri ve Türklük arasında kurdukları tarihsel süreklilik teziyle Batılı/çağdaş zihniyeti yakalama misyonu, 1940'lı yılların hümanist eğitim seferberliğinin de çıkış noktasını oluştur-

maktaydı. Bu bakışın anti-tezini ise özellikle İbrahim Kafesoğlu'nun İslâm öncesi Türk, daha sonra Selçuklu ve Osmanlı tarihlerinin öne çıkarılmasını savunan ve 1960'lardan sonra yetişen tarihçi kuşağında daha tesirli olan tarihçilik anlayışı oluşturmaktadır.

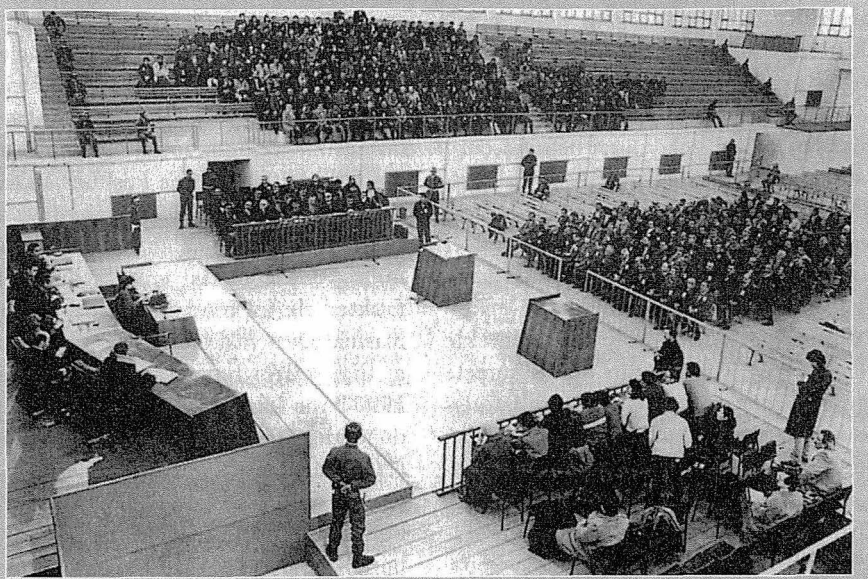
Restore edilmiş Türk Tarih Kurumu'nda kültürel / bilimsel üretimin iktidar sahipleriyle çatışma yaratabileceği hiçbir zaman kabul edilmemiştir. Tam tersine, kültürel / bilimsel üretim iktidarı (devleti) hep haklı çıkaran bir vazife olarak algılanmıştır. Kurum üyeleri, millî mesele/tehditlerin değişen niteliğine göre ürün vermeyi vazife addetmişlerdir. Bulgar meselesi sönümlendiğinde, Ermeni meselesine el atılmış veya Kürt sorununa dair yoğun mesai harcanmıştır. Sözgelimi, restore edilmiş TTK Ocak 1986'da, Ermeni ve Bulgar iddialarına karşı yeni bir taktikle mücadeleye başladığını duyurdu. "Belge savaşı" yoluyla, iki ayrı çalışma grubunun hazırladığı belgelere dayanan 20'ye yakın kitap dünyanın 375 kütüphanesine gönderilmeye başlandı. Ermenilerle ilgili çalışma grubunun başında emekli büyükelçi Kamran Gürun yer alırken, Bulgarlarla ilgili grubun başkanı (aynı zamanda TTK'nın da başkanı olan) Prof.Dr. Yaşar Yücel'di.[14]

AKDTYK, özellikle Kurum'un ilk başkanı emekli Korgeneral Suat İlhan rehberliğinde Orta Asya Türkleriyle tarihsel bağları önemseyen bir doğrultu geliştirdi. Bu yapılırken, sıklıkla stratejik nedenler, reel politiğin dayattığı zorunluluklar gibi askerî çevrelerin kuşkularını giderebilecek bir lügatçe kullanıldı. Burada ilginç olan sosyal bilimlere böylesi 'misyoncu' yaklaşımın milliyetçi muhafazakârlığın 'ilimci' kanadında ciddi bir geleneğe halihazırda sahip olmasıydı. TKAE (Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü) gibi çevreler 'millî meseleler' konusunda, son olarak 'Kürtlerin Türklüğü' ekseninde kapsamlı eserler vermekteydi. AKDTYK, bu çevrelerin kültürel tezlerinin Atatürk Milliyetçiliğiyle harmanlanacağı yer olacaktı. Bu iki geleneğin uzlaşması için yoğun çaba harcayan kişi, kurumun ilk başkanı emekli Korgeneral Suat İlhan olacaktı. İlhan, TSK'da belirgin eğilimi oluşturan Atatürk milliyetçiliğine, Türkiye dışındaki soydaşların hamiliğini güvenle üstlenecek bir emperyal vizyon, süper güç olma istenci aşılamaya çalıştı. Bu girişimlerin 2000'li yıllarda TSK'daki veya sivil siyasetteki izdüşümleri ayrıca çalışmaya değecek önemdedir.

"Türkiye'nin jeopolitik kaderinin Orta Asya, daha doğrusu Türkistan'ın kaderi ile paralelleşmeye başladığı...Bir ulusun karşısına, böyle büyük bir olanak, aynı zamanda böyle büyük bir tarihi sorumluluk nadiren çıkar"[15] gibi ifadeler ve jeopolitik ve realist uluslararası ilişkiler disiplinlerinden devşirdiği kavramlarla, İlhan 'ilimci milliyetçilik' geleneğiyle, TSK arasında bir köprü işlevi üstlendi. Bu dilin 1990'ların başından itibaren, Turgut Özal'ın bölgesel (ekonomik) güç olma özgüveniyle paralelliği dikkat çekicidir.

Suat İlhan, giderek AB karşıtlığı belirginleşen, TSK içinde de yansımalar bulan ve milliyetçi muhafazakâr kesimleri de içeren bir dilin erken dönem sözcüsü olarak ayrıca önem taşımaktadır. Kısaca, cumhuriyetçi ve milliyetçi muhafazakâr çizgileri Kürt sorunu ve küreselleşmenin getirisi olan imkân ve tehditler ekseninde ortaklaştıran bir dildir söz konusu olan. Bu yakınlaşmanın tohumları, 12 Eylül restorasyonuyla atılmıştır.

Ne var ki, bahsedilen yakınlaşma ancak 1990'larda görünürlük kazanmıştır. 12 Eylül restorasyonu sürecinde, bu iki muhafazakârlığın kolay uzlaşamadıkları eskimeyen bir tartışma daha vardı: Atatürk milliyetçiliği ile Türk milliyetçiliği tanımlarının hangisinin Anayasa'da yer alacağına dair yapılan mücadele. Bu dönemde Anayasa'nın başlangıç bölümüne Türk milliyetçiliği ifadesinin konması için yo-



12 Eylül askerî rejiminin Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nu (DİSK) en tehlikeli anarşi mihrakları arasında görmesinin arkasında, onun korporatist ve patrimoniyal ideolojiyi benimsemeyerek özerk bir sınıf hareketi oluşumuna yönelmesi yatar.

ğun çaba harcanmıştır. Bu çabalara karşı direnç, Atatürk milliyetçiliğini rejimin rakipsiz resmî idolojisi olarak görmek isteyen aydınlarca verilmiştir.[16]

Sonuçta 1961 Anayasası'nın başlangıç bölümünde geçen 'Türk milliyetçiliği' ifadesi, 1982'de 'Atatürk milliyetçiliği' olarak değiştirilmiştir. Milliyetçi muhafazakâr teze göre, Türk milliyetçiliği, Atatürk milliyetçiliğini de içeren bir kapsayıcılığa, tarihi süreklilik tezine daha elverişliydi. Atatürk milliyetçileri, 'sınırları belli bir vatan anlayışına' dayalı, 'realist' olan ve maceracılıktan uzak bir tanımı esas alırken, Türk milliyetçiliğini savunanlara karşı geleneksel Kemalist kuşkuculuğu yeniden üretmekteydiler. Kısaca, ümmetçi, ırkçı millet-milliyetçilik anlayışıyla, özellikle bu iki anlayışın 'maceracı' tasavvurlara açık olabileceğine dair duyulan kuşku öne çıkmaktaydı. Bir yönüyle, Atatürk milliyetçiliği kavramı üzerindeki sembolik çatışmanın altında, Batıcı seçkinlerin Batılılaşmayı sekteye uğratabilecek potansiyel 'geleneksel' ve 'modern' rakiplerine karşı duydukları güvensizlik yatmaktadır. Bu tanımın dışlayıcı ve içerici kavramsallaştırılması, ideal aydın tanımının önemli bir bileşeni yapılmak istenmiştir.

Atatürk Milliyetçiliği'nin bu yönde içeriklendirilmesi konusunda en yoğun çabayı harcayanlardan Prof. Turhan Feyzioğlu'na göre "Atatürk'ün milliyetçilik anlayışı akılcı, çağdaş, medeni, ileriye dönük, demokratik, toplayıcı, birleştirici, yüceltici, insani ve barışçıdır. Böyle bir milliyetçilik anlayışı, milliyetçilikle taban tabana zıt olan komünizmle yan yana gelemeyeceği gibi, ırkçılıkla, totaliter faşizmle, teokratik düzen savunuculuğuyla da bağdaşmaz."[17]

Bu alıntılarla yadsınan 'gerçekçi' olmayan ve 'sınırları belirsiz bir vatan anlayışına' vurgu yapanlardan farklı olunan nokta, vatandaşlık esasına dayalı bir

cumhuriyet anlayışının buradan türetilmesinin, geliştirilmesinin daha kolay oluşudur. Ne var ki, bu söylem, Türkiye coğrafyasıyla yetinmeyen, ırkçı tonlar taşıyan milliyetçilerle paylaşılan ortak bir mirastan dolayı kolayca en belirgin çizgi haline gelememektedir. Atatürk milliyetçiliğini savunanların ve sol Kemalistlerin veya ikisinin de reddine dayanan siyaset anlayışları, vatandaşlık vurgusunu geliştirebilecek söylemsel birikimi erken Cumhuriyet döneminde bulabilmekle beraber, sağ Kemalizmin pratik süreçte ağırlık kazanan etnisist-kültüralist açılımları karşısında güdük kalmaktadırlar. Bunun en belirgin nedeni, görünürde çatışan iki farklı milliyetçilik anlayışının da Ziya Gökalp'in somutlaştırdığı korporatist-solidarist siyaset felsefesinden kopamamalarıdır. Atatürk milliyetçiliği, Ziya Gökalp'ten kopuşla değil, geç Ziya Gökalp'in benimsenmesiyle şekillenmektedir. Geç Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda "Türkçülük hiçbir zaman klerikalizmle, teokrasi ile, istibdatla bağdaşmaz"[18] derken, Atatürk milliyetçiliğinin de bu konudaki sınırlarını çizmiştir. Gökalp düşüncesini korporatist-solidarist açıdan yorumlama yönünden iki milliyetçilik yorumu arasında ciddi paralellik vardır. Prof. Feyzioğlu'nun Atatürk milliyetçiliğini solidarist bir anlayışla tanımladığı ve Atatürk'ten örneklerle desteklemeye çalıştığı aşağıdaki tanım, bu sürekliliği örneklendirir: "Atatürkçü milliyetçilik, Türk milletinin sosyal adalet içinde kalkınmasını sınıf kavgasında görmez. Atatürk,Türk toplumunu teşkil eden köylü, çiftçi, işçi, esnaf, sanatkâr, sanayici, tüccar, serbest meslek mensubu, memur gibi her çeşit meslek ve zümrelerin, aynı millî toplumun birer unsuru olarak, sosyal adalete uygun esaslar içinde, ahenkli bir tarzda işbirliği yapmalarını; bunların arasında çıkabilecek uyuşmazlıkların millet yararını herşeyin üstünde tutarak uzlaştırılmasını ve bağdaştırılmasını öngören bir temel görüşe sahiptir."[19]

Bu nedenle, Atatürk milliyetçiliğinin söylemsel düzeyde vatandaşlık esasına dayalı Cumhuriyet lehine unsurlar barındırmasına rağmen, solidarist yönü, halkın farklılık taleplerine kuşkucu bakması; sınırları belli bir millet tanımı içinde 'sapmalardan' temizlenmiş bir siyaset alanının yeniden tesisi için, 'aydınlanmış muktedirlerin' müdahalelerini olumlamasına yol açmaktadır. Suat İlhan'ın iki milliyetçiliği harmanlama çabasının 1990'larda kazandığı etkinlik düşünüldüğünde, Atatürk milliyetçiliğinin, milliyetçi muhafazakâr çizgiyle uzlaşmasının en azından 1970'lerde sanıldığı kadar zor olmadığını ve 12 Eylül restorasyonunun bunun en çarpıcı göstergesi olduğunu savunabiliriz.

12 Eylül restorasyonunun başlangıç hedefleri düşünüldüğünde, başarılı olup olmadığı tartışmaya açıktır. Solun gücü büyük ölçüde kırılmakla beraber, restorasyonun öngörmediği aktörler sahneye çıkmıştır. Bunlar, radikalleşerek Türk-İslâm senteziyle çizilmek istenen sınırları zorlayan ve enternasyonalist etkilere açık bir İslâmî hareket; Kürt hareketi ve entelektüel-bürokratik denetime direnen ve piyasayla içiçe yükselişe geçen popüler kültür kaynaklı aktörler olarak tanımlanabilir. Bu aktörlerin yükselişinin öngörülebildiği söylenemez. Bu açıdan bakıldığında, 28 Şubat (1997) süreci, 12 Eylül'le konan hedeflerin tutmadığının, bazı hatalar yapıldığının itirafı olarak değerlendirilebilir. Ne var ki, bu türden girişimler istenilen hedefe tam olarak varamamakla beraber, toplum dokusunda ciddi tahribatlar yaratabilmektedirler. 12 Eylül'le yapılan, toplumun özellikle 1950 sonrası giderek güçlenen, kendi kaynak ve tercihleriyle modernleşebileceğine ve değişebileceğine dair özgüveninin ve enerjisinin ciddi biçimde kırılmasıdır. ❐

DİPNOTLAR

1 Cumhuriyetçi muhafazakârlığı, 1970'lerin sonunda yükselişe geçen 'Yeni Sağ' değerlerle kaynaştırma çabası olarak, 12 Eylül darbesinden kısa bir süre önce; Mayıs 1980'da, Aydın Yalçın, Coşkun Kırca ve Adnan B. Kafağlu'nun hazırladığı anayasa taslağı çarpıcıdır. Bu taslak, 24 Ocak kararlarının gerektirdiği siyasî altyapıyı oluşturduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.

2 Gazeteci Hasan Cemal, MGK Genel Sekreteri Haydar Saltık'ın 24 Ocak Kararları'nı desteklediğine dair kendisine verdiği özel demeci aktarmaktadır. Saltık, Özal'a karşı geçmişten gelen güvensizliğin aşılmasında kilit bir rol üstlenmiştir. Bkz. "Tank Sesiyle Uyanmak", Ankara: Bilgi Yayınevi, 1986, s.32.

3 12 Eylül darbesi gerçekleşmeden önce muhtemel darbenin sağa meyilli olacağına dair ciddi belirtiler mevcuttu. Sağ basının darbeyi sezinlediğinde içine girdiği rahatlama durumu ve süratle gönüllü işbirliği önerilerine soyunması bunun somut bir göstergesidir. Sözgelimi, TSK'nın 2 Ocak tarihli uyarı mektubu üzerine Ahmet Kabaklı Tercüman'da "Uyarı Değil, Uyanış" (3 Ocak 1980), "Muhtıra Muhatabını Bulmuştur" (7 Ocak 1980), "Hala Anlaşılmadı mı?" (10 Ocak 1980), "Şeytanın Ayağı Kırılmıştır" (17 Ocak, 1980), "Ordu Kırgındır" (20 Şubat 1980), "Kumandanın İzni İle" (29 Şubat 1980) başlıklı yazılarla iyimserliğini ve 'göreve' hazır olduğunu gösteren yazılar yazmıştır.

4 Sözgelimi, Kenan Evren, Avrupa ülkelerinin insan hakları konusundaki baskıları üzerine 12 Haziran 1981'de "Şu sırada, 90 günlük gözetim süresini indirecektik. Ama bazı Avrupalı dostlarımız 'Yoksa yardımı keseriz' deyince 'Kaldırmıyoruz' dedik. Bizler Türk milletinin şeref ve haysiyetini para ile satacak insanlar değiliz" derken bu tavrı örnekliyordu. Bkz. Bakın Oran "Kenan Evren" 199-202, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 11. İstanbul: İletişim yayınları, 1995, 199-202.

5 Oktay Akbal. "27 Mayıs'a Karşı Çıkanlar" *Cumhuriyet*, 27 Eylül 1981.

6 Mehmet Semih Gemalmaz, "12 Eylül Rejimi", CDTA, Cilt 14; ss.974-99B; s.985. Cumhuriyet tarihinde bu kadar kısa sürede bu kadar yoğun yasa üretimi etkinliği nadirdir.

7 Kurucu Meclis'in 160 üyesinden 32'si hukukçu-avukat-savcı, 28'i mühendis, 27 akademisyen, 20'si ordudan emekli subay, 14'ü eski parlamenter, 11'i ekonomist, 1'i sendikacı ve diğerleri de değişik meslek gruplarından gelmekteydi.

8 *Tercüman*, 24 Temmuz 1981. Erzurum konuşması, Kenan Evren'in ağzından din eğitiminin mecburi olacağına dair Konsey kararının da açıklandığı konuşmadır.

9 Ahmet Kabaklı, "Kutlu Bir Haber mi?" *Tercüman*, 26 Ocak 1983.

10 23 Eylül 1981, *Tercüman*.

11 TRT'nin Yönetim Kurulu'nda Aydınlar Ocağı'na yakın, Prof. Zeynep Korkmaz, Ayhan Songar, TDK'nin yeni başkanı Hasan Eren, İbrahim Agah Çubukçu, İsmet Giritli, Altemur Kılıç gibi isimler dikat çekmektedir. Özellikle Prof. Korkmaz, TDK ve TRT'de belirlenen 'sözcük yasağı'nın listesini hazırlayacak kadar etkindir. İlginç biçimde, bu yasak listesi 1987'de Cem Duna yönetimince yürürlükten kaldırıldı. 1987 yılı aynı zamanda Türk-İslâm sentezine yakın kadroların özellikle YÖK tarafından tasfiye edilmeye başlanmasıyla da dikkati çeker.

12 Bu ortak isimler için bkz. Bkz. *Türk Edebiyatı*, "Kültür Bakanlığınca 8 dalda yeni danışma kurulu teşkil edildi", 76 (Şubat 1980): 30-33. Ayrıca, "Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Görevlileri" *Türk Kültürü*, 250 (Şubat 1984): 93-97.

13 CHP'li Kültür Bakanlığı'nın Kültür Yüksek Kurulu'ndaki isimler için bkz. Bozkurt Güvenç, Gencay Şaylan ...*Türk-İslâm Sentezi*, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1994. s. 256.

14 *Tercüman* 18 Ocak 1986. Kurumun dergisi *Belleten*'de güncel-pratik kaygılarla, yabancı dilde yayımlanan makalelere örnek olarak Prof. Mehmet Saray. "What is the Bulgarian govenment trying to prove by denying the historical facts?" *TTK Belleten*, 202 (Nisan 1988):183-193; veya Salahi R. Sonyel. "Turco-American Relations in the Context of the Jewish Holocaust" *TTK Belleten*, 210 (Ağustos 1990): 757-772

15 Suat İlhan. *Türk Askerî Kültürünün Tarihi Gelişmesi: Kutsal Ocak*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999.

16 Atatürk milliyetçiliği tanımını destekleyen Danışma Meclisi üyeleri, yeni anayasa tasarısı hazırlanırken 'sınırları belli vatan fikrinin önemi'ni vurgulamışlardır. Bkz. *Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 17 Ağustos 19B2, 128. birleşim-Prof. Dr. Utkan Kocatürk s. 647; Prof. Dr. Hamza Eroğlu'nun konuşması, s. 648.

17 Prof.Dr. Turhan Feyzioğlu, "Atatürk ve Milliyetçilik", *Atatürk Araştırmaları Merkezi Dergisi*, Cilt:1, Sayı:2, Mart 1985,ss. 353-419, s. 381.

18 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* Kültür Bakanlığı Yay., yayına hazırlayan Mehmet Kaplan, İstanbul, 1976, s.177.

19 Feyzioğlu, *a.g.e*, s. 393. Feyzioğlu, "Birçok araştırmacılar, Atatürk'ün milliyetçilik ve millî bütünlükle sosyal adaleti bağdaştırmaya çalışan görüşlerini, Fransa'da büyük atılımların gerçekleştiği Üçüncü Cumhuriyet döneminin başlıca ideolojisi olan "tesanütçülük" (solidarisme) ile karşılaştırmışlardır" (s.394).

Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya

NECMİ ERDOĞAN

Kürt sorununun derinleşmesiyle beraber Islâmî hareketin yükselişi, Türkiye'nin 1990'lardaki siyasal konjonktürüne damgasını vurdu ve toplumsal güçlerin kümelenişinde tayin edici bir rol oynadı. Bu kriz aynı zamanda, 1980'lerde kurulmaya çalışılan Özalcı hegemonyanın başarısızlığa uğradığı anlamına da geliyordu. Devlet, antagonizmaların nötralize edilemediği ve soğurulamadığı bu koşullarda, bir yandan çeşitli partilerin kapatılması ve "irtica"ya karşı 28 Şubat kararlarının alınması gibi yollarla açık kamusal yasal çerçeveye, öbür yandan da Susurluk örneğinde olduğu gibi bu kamusal yasallığın yazılı olmayan alt yüzünün desteğine başvurdu. 1980'lerde Özalcılığın, Kemalizmin bürokrasideki hegemonyasını kırması Kemalist seçkinler arasında zaten rahatsızlık yaratmıştı. 1990'larda, ciddi bir tehdit oluşturduğu düşünülen Islâmî hareketin karşısında devletin ve sosyal demokrat partilerin zayıf kaldığı düşüncesi, bu tedirginliği arttırmıştır. Bu hegemonya kaybını önlemek için, söz konusu tehditleri salt kamusal-yasal ve siyasal değil toplumsal düzlemde de geriletmek gerektiği düşüncesi kendini duyurmaktaydı. Kemalizmin tarihinde görece yeni bir olgu olarak 'sivil' bir Kemalizmin oluşumunun teşvik edilmesi, bu koşullarda gerçekleşmiştir.

1990'larda uygulanan ve 28 Şubat sürecinde zirvesine ulaşan resmî Kemalist restorasyon projesi Türkiye toplumsal formasyonundaki hegemonya bunalımına karşı devlet aygıtları içinden geliştirilen özerk bir tepkiyi temsil etmiş ve -Gramscici terimlerle- bir tür "pasif devrim"e yönelmiştir. Toplumsal ilişkilerin siyasal, ideolojik, kültürel, ekonomik vb. tüm veçhelerini kapsayan bu organik bunalımın düğüm noktasını "otorite bunalımı", siyasal rejim ve temsil bunalımı oluşturmuştur: Temsil eden ile temsil edilen arasındaki bağın koptuğu ve partilerin anakronikleşme eğilimine karşı direnemez hale gelerek toplumsal içeriklerinin boşaldığı, parti siyasetinden devlet aygıtlarına kadar uzanan ve baskıcı devlet aygıtı olarak ordunun göreli gücünü pekiştiren bir bunalım (Gramsci 1971: 210). Yasama ile yürütme arasında, yürütmenin farklı organları arasında ve yürütme ile yargı arasında devlet iktidarının birliğini sağlayan tutkalın çözüldüğü, cumhurbaşkanı ile hükümet (Sezer ve Ecevit), hükümet veya onun bir kanadı ile ordu (28 Şubat sürecinde RP ve yakın zamanlarda Yılmaz ile ordu), ordu ile yasama, yasama ile hükümet, hükümetin farklı kanatları, farklı bakanlıklar veya herhangi bir bakanlık ile diğer devlet aygıtları, yargının farklı organları ve hatta Yargıtay örneğinde olduğu gibi aynı yargı organının başkanı ile başsavcısı arasında

Genelkurmay II. Başkanı Çevik Bir, "28 Şubat süreci"nin atak bir sözcüsüdür. İsmi bu süreçle özdeşleşenlerden Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Vural Savaş da, "Türk Ordusunun Cumhuriyetimizi koruma ve kollama görevinin" meşruiyetini savunmuştur.

çatışma veya yarılmaların yaşandığı bu organik bunalım hali, MGK etrafında kurulmuş, zorun gücüne dayalı bir hassas ve tehlikeli dengeye dayanıyordu. Bir tür feodalleşmenin veya "parsellenmiş egemenliğin", Ahmet İnsel'in deyişiyle "fiilen çok hukuklu bir rejim"in[1] söz konusu olduğu ve fakat genişlemeci bir hegemonyayı tesis edebilecek bir sivil kollektif iradenin ortaya çıkamadığı bu koşullarda, devlet iktidarının -güçler ayrılığının ötesindeki- ideolojiko-politik birliğini ve bölünmezliğini yeniden sağlamak işi MGK'da cisimleşen baskıcı devlet aygıtına düştü.

Resmi Kemalist söylemin savunmacı-tepkisel ve otoriter bir tarzda yeniden öne sürülmesine dayalı pasif devrim sürecinin mevcut toplumsal-siyasal güç ilişkileri ve hegemonya mücadeleleri karşısındaki sınırlarını aşabilmesi ancak popüler-konsensüel kaynakların harekete geçmesiyle mümkündü. 1980'lerin sonlarından itibaren kurulmaya ve yayılmaya başlayan Atatürkçü Düşünce Derneği (ADD) ve Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği (ÇYDD) gibi Kemalist sivil toplum kuruluşları (STK), baskıcı devlet aygıtlarının dayattığı Kemalist restorasyona "sivil" bir destek sağladı. "Sivil toplum"da yükselen neo-Kemalist dalga, STK'ların yanı sıra, bir dizi Kemalist dergiyi ve medyadaki kanaat önderlerini de kapsıyordu. Neo-Kemalist dalganın devletten ve siyasal partilerden görece ayrı bir güç olarak ortaya çıkmasında rol oynayan önemli etkenlerden biri, Kemalist çevrelerin Türk-İslâm Sentezi'ni sahiplenen 12 Eylül rejimi ile birlikte devlete karşı duydukları güvenin sarsılması, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi olarak Kemalizmin devlet aygıtlarının birleştirici / eklemleyici ilkesini sağlamaktan uzaklaşması ve devlet aygıtlarının etnik ve dinsel hareketler karşısında Kemalist siyasal projeyi yeniden öne sürmekte ve dayatmakta zayıf kalmasıdır. Bir diğeri ise, sosyal demokrat partilerin girdikleri bunalım karşısında neo-liberal ortodoksiye yanaşmaları ve bu arada Kemalizmin devletçilik gibi kimi akidelerini bırakmaya meyletmeleri ve iktidara geldikleri zaman da "Atatürk ve Atatürkçülük karşıtı" tehditlere karşı aciz kaldıklarının düşünülmesiydi (Kışlalı, 1994). Bir "sivil toplum" hareketi olarak neo-Kemalizm, "Atatürk milliyetçiliği", "laiklik" ve "çağdaşlık" üzerine bina edilen Kemalist restorasyon projesinin kendine popüler rıza devşirmesi ve hegemonikleşmesini hedefledi. Bu bakımdan, Kemalizmin tarihinde görece yeni bir olgu olarak, klasik Kemalizme özgü modern devlet pedagojisine eşlik eden bir "sivil" Kemalist pedagoji geliştirilmeye çalışıldı. Neo-Kemalist hareket, 8 yıllık eğitime destek, millî bayram kampanyaları, eğitim seferberlikleri ve burslar gibi araçlarla bu sivil Kemalist pedagojiye hizmet etmeye çalıştı. Bu bakımdan, 1990'lar Kemalizmini karakterize eden şey, Sincan'dan geçen tanklar olduğu kadar,

ÇYDD'nin verdiği öğrenci burslarıydı da.[2]

Neo-Kemalizm, tıpkı resmî Kemalizm gibi, devletin ve milletin ülkesiyle bölünmez bütünlüğünü vaaz eder. Devrim kanunlarının yeniden uygulanmasını talep etmesi bakımından da resmî Kemalizm ile benzeşir. Ancak, anti-emperyalizm ve ulusal bağımsızlık vurgusu neo-Kemalizmin resmî Kemalizmden ayrıldığı en önemli noktalardan biridir (örneğin bkz. Çeçen, tarihsiz). Zira, resmî söylemin neo-Kemalist milliyetçiliğin globalleşme, yeni dünya düzeni, MAI, IMF vb. karşısındaki "Üçüncü Dünyacı" muhalefetini paylaştığı söylenemez. Ancak, Kürt sorununun feodal yapıya ve gerikalmışlığa bağlanması ve "bölünmez bütünlük" vurgusu neo-Kemalist milliyetçiliği resmî milliyetçilik ile aynı zeminde buluşturur. Liberalizme karşı devletçilik ve halkçılık temaları da, neo-Kemalist söylemin resmî Kemalizmden ayrıldığı bir başka hat oluşturur. Neo-Kemalizmin globalleşme ve serbest piyasa ekonomisi konularındaki eleştirilerini siyasal partilere veya hükümetlere yöneltmesi ve fakat bunların resmî söylemdeki konumu karşısında suskun kalması kayda değerdir. Bir söylem açısından tayin edici olanın yalnızca telaffuz ettikleri değil, aynı zamanda telaffuz *edemeyecekleri* de olduğu düşünülürse (Spivak, 1988: 286), "üçüncü yol" perspektifinin MGK'da cisimleşen resmî Kemalizmin ufkunun dışında olması karşısında neo-Kemalizmin sessizliği semptomatik bir özellik gösterir.

Neo-Kemalist söylem siyasal alanı laik / anti-laik, cumhuriyetçi / Cumhuriyet düşmanı, çağdaş / gerici, Kemalist / 2. Cumhuriyetçi, ulusalcı / bölücü şeklinde iki antagonistik kampa böler. Kemalistlerin karşısında şeriatçılar, Kürtçüler ve İkinci Cumhuriyetçilerden oluşan bir karşı devrimci cephe yer almaktadır. Bu kutupsallığın her iki kanadı aynı zamanda birer eşdeğerlik zinciri de oluşturur. Bir yandan laiklik, çağdaşlık, demokrasi, ulusalcılık vb. eşdeğer gösterenler olarak sabitlenmeye, dondurulmaya ve birbiriyle ikame edilebilir şeyler olarak sunulmaya çalışılırken, öte yandan emperyalizm, bölücülük, irtica, neo-liberalizm vb. "vatana ihanet"in muhtelif tezahürleri olarak birbirine eşitlenir ve ulus-devleti hedef almaları bakımından eşdeğer addedilir. "Ulusalcı" uğrağın neo-Kemalist söylemin kurduğu eşdeğerlik zincirinin düğüm noktasını oluşturma-

Türbanın "siyasal simge" yapılarak istismar edildiği gerekçesiyle başörtülü kızların öğrenim hakkının engellenmesi, temel insan haklarıyla ilgili bir problem teşkil etmesi yanında, kadınların kamusal alana çıkmasına özel engel getiren bir patriyarkal denetim mantığını yansıtır. Böylelikle, Kemalizmin "kadın hakları" söylemini de deşifre eder.

sı, neo-Kemalistler tarafından formüle edilmeye çalışılan "ulusalcı sol" veya "Kuvayı Milliye"nin ülkücü geleneğin milliyetçiliğine yakınlaşmasına da zemin hazırlar (Insel, 2000: 150; Erdoğan, 2000: 255).

Neo-Kemalist söylemin en bariz temalarından biri, paranid zihniyetten beslenen mağduriyet hissidir. Buna göre, Türkiye, 1950'lerden itibaren bir karşı devrim sürecine sokulmuştur[3] ve laik ve demokratik Cumhuriyet "yeni bir Sevr zorlaması" ile karşı karşıyadır. Bu süreç, Kemalist güçlerin "tırpanlandığı", "alın teri göz nuru ile oluşturdukları kurumların kapatıldığı", "ihanet dolu" bir süreçtir. "Devrim güçleri dağılmış"tır ve "Kemalist devrimin temelindeki tam bağımsızlık harcı dağılma tehlikesiyle karşı karşıya"dır.[4] Söylem, Cumhuriyet'in ve onun ideolojisinin bir "ihanet çemberi ile kuşatılmış" olduğunu vazeder: Çemberin bir ucunda "şeriat özlemi içinde bulunan siyasal İslâmcı kadrolar", "yıkıcı ve bölücüler", öteki ucunda ise emperyalizmin ideolojisi olan globalleşme, özelleştirme ve serbest piyasa ekonomisinin uygulayıcı ve savunucuları yer almaktadır.[5] Ulus, devlet ve Atatürk, bölücülerin, şeriatçıların, sosyal devleti liberal devlete dönüştürmek isteyenlerin, İkinci Cumhuriyetçilerin yaylım ateşi altındadır.[6]

Devlet kurumlarının "karşı devrimci güçler" tarafından işgal edilmesi, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisini savunmaları nedeniyle kendilerini devletle ve resmî ideoloji ile özdeşleştiren Kemalistlerin, bizzat devlet iktidarının kendisi değilse de, "bazı" devlet görevlileri tarafından örselenebilmesi, Kemalistlere düzenlenen suikastlar vs. neo-Kemalizmin kendisini mağdur olan olarak algılamasına yol açmıştır. Aslında, kendini kudretsiz, muarızlarını da kudretli olarak sunmak üzerine kurulu bir söylemsel strateji (Serres, 1982) Türkiye'deki siyasal söylemlerin ortak özelliğidir. Mağduriyet ve mazlumluk, Kemalizm / İkinci Cumhuriyetçilik veya Kemalizm / İslâmcılık kutupsallıklarının her iki kanadı için de geçerlidir. Sözgelimi, neo-liberalizm, MGK'nın konumu, Genelkurmay'ın protokoldeki yeri, otoriter yasal çerçeve ve farklılıkların bastırılması gibi temalar dolayımıyla Kemalizmin resmî ideoloji olarak Türkiye toplumu üzerinde hâlâ boğucu bir hükme sahip olduğunu göstermeye çalışırken, neo-Kemalizm, Kemalist geleneğin tahrip edildiğini ve iddia edildiği gibi iktidar konumunda (kudretli) olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Burada, Kemalist otoritarizmin sivil toplumun gelişmesini boğduğu tezine dayanan mağduriyet söylemi ile 1950'lerden başlayarak, liberal, neo-liberal ve anti-laik siyasal tavırların devletin altını oyduğu, yolundan saptırdığı, Kemalizmi çarpıttığı ve toplumun Atatürkçü kesimlerine karşı amansız bir saldırıya giriştiği şeklindeki mağduriyet söylemi karşı karşıyadır. Kutupsallığın her iki ucu da, bir diğerine muktedirlik konumu atfederken, kendisini muktedirler karşısında zayıf düşürülmüş, kudretsiz bırakılmış ve mağdur edilmiş olarak kurar. Ancak, İkinci Cumhuriyetçi söylem neo-Kemalizmin savunmacı-tepkisel konumunu saldırgan-aksiyoner bir konum gibi sunabilmesi açısından başarılıdır. İkinci Cumhuriyetçi ya da neo-liberal söylem, "75 yıllık Kemalist Cumhuriyet geleneğinden" söz ederken, gerek devlet iktidarının iç tutunumunu sağlayan ideolojik söylem olarak resmî Kemalizmin, gerekse de bizatihi devlet aygıtlarının Kemalizm ve sivil toplum ile ilişkilerinin geçirdiği tarihsel dönüşümleri gözardı eder. Oysa, neo-Kemalizmin kendisini entegral bir ideoloji olarak sunması bakımından resmî Kemalizmle olan farkları karşısındaki suskunluğu dahi bu açıdan semptomatiktir.

Kendisini "Kalpaksız Kuvvacılar" olarak tasavvur eden neo-Kemalizm, Cumhuriyet rejiminin bekasının STK'ların ve "yurttaşlık bilinci"nin geliştirilmesine bağlı olduğunu savunur. Zaten "yeni Kemalist kimlik" de, Kemalist hegemonyayı

tesis edebilecek bir sivil kolektif irade ekseninde tanımlanır. Neo-Kemalizmin öznesi, "bugüne dek suskun ve bireyci kalmış (...) iyi eğitim görmüş, içindeki gizil gücü, bir başka deyişle Mustafa Kemal'i keşfetmiş gençler", "tam bağımsız, barışçı, çağdaş eğitimle donanmış, insan haklarına, kadın ve çocuk haklarına saygılı, laik ve demokratik bir düzende yaşamanın daha da geliştirilerek sürdürülmesinde, kendinin de söz ve karar sahibi olduğunun bilincinde ve sorumluluğunda" olanlardır (Saylan, 1998: 340-1). Ancak neo-Kemalist özneyi güdüleyen "devlete devlet dışından mukayyet olmaya dönük platonik sevgi"sidir (Bora ve Kıvanç, 1996: 779). Bu nedenle de, sivil toplum ve yurttaşlık vurgusu devletetaparlıkla (*statolatry*) muğlak bir şekilde içiçe geçer. Neo-Kemalizmin devletle kurduğu çelişkili ilişki, Kemalizmi bir sivil toplum hareketi olarak düşünme veya sivil bir Kemalist inisiyatif geliştirme kaygısı ile başta 28 Şubat sürecinde olduğu üzere orduyu Kemalist devrimlerin güvencesi olarak görme anlayışının içiçe geçmesinde en somut ifadesini bulmuştur. Bir yandan devlet aygıtları göreve çağrılırken, öbür yandan sivil toplumun Cumhuriyet adına harekete geçmesi istenir. Sözgelimi, İslâmcıların iktidara yürüdüklerinin "ayırdında olan Türk Silahlı Kuvvetleri'nin siyasilerin oyununa gelmemesi için, Kemalist Aydınlanma Devrimi'ni yaşatacak sivil toplumun zaman yitirmeksizin örgütlenmesi" gerektiği söylenerek, hem Kemalist bir sivil toplum yaratma ihtiyacı ve hem de ordunun rejimin bekçisi olma işlevini sağlama alma kaygısı telaffuz edilmiş olur.[7]

Öte yandan, Kemalist geleneğin otoriter refleksleri yeni Atatürkçülükte de kendini gösterir. 28 Şubat sürecinin ve başörtüsü yasağının savunulması gibi örnekleri bir kenara koyarsak, ezanın Türkçe okunması uygulamasının 1950'de kaldırılması "gericiliğe ve yobazlığa kurban edilen ilk örnek"tir ve yeniden uygulanmaya başlamalıdır.[8] Ancak, Kemalist otoritarizm ile demokratik katılım, tahakküm ile hegemonya, resmî dünya ile sivil toplum arasındaki kararsızlık neo-Kemalist tahayyüle damgasını vurur. Çoğulcu, özgürlükçü ve demokratik bir devlet yapısı, yurttaşlık bilinci, kadın hakları ve katılım gibi temalar -sosyal refah ve adaletin yanı sıra- neo-Kemalist söyleme eklemlenen öğelerdir. Dahası, neo-Kemalizm, Susurluk olayı ve insan hakları ihlalleri gibi temaları işleyerek, demokratik talepleri kendine eklemlemeye çalışmıştır. Böylece, 28 Şubat sürecinde MGK'ya verilen destek ile "devlet içindeki çetelerin ortaya çıkarılması" talebi bir arada durabilmiştir.

Demokrasi göstereninin anlamı üzerinde yürütülen ideolojiko-politik mücadele yakın dönemde toplumsal güçlerin kümelenişinde önemli bir yer işgal etti ve hegemonya bunalımının düğüm noktasını oluşturdu. Demokrasi, organik bunalımı çözmek için öne sürülen hegemonik projelerin tayin edici uğraklarından da biriydi. Demokrasinin telaffuz kipliklerinin en önemlilerinden biri -Mehmet Altan'dan Etyen Mahçupyan'a uzanan bir çizgi boyunca- neo- veya postliberal varyantlarıyla "siyaset sonrası"[9] söylem tarafından geliştirilirken, bir diğeri resmî Kemalist restorasyon projesiyle uyum içindeki neo-Kemalizm tarafından geliştirildi. "Demokrasi" ve "demokrat" gibi terimlerin bugünkü kullanımlarının ardında "bölücü", "yıkıcı", "gerici" niyetler tespit eden Kemalistlerin "ben demokrat değilim" şiarı -tıpkı Nadir Nadi'nin "ben Atatürkçü değilim" şiarı gibi- demokrasiyi din bezirgânlarının, yoz politikacıların, Türkiye'nin düşmanlarının neo-liberal işbirlikçilerinin ve bölücülerin söylemlerinden eklemsizleştirmeye ve kendine eklemlemeye çalıştı (Kışlalı, 1999: 222). Resmî Kemalist söylem iç toplumsal farklılıkları ve antagonizmaları yadsır ve milleti, Lefort'un "bir olarak halk" kavramına benzer şekilde, bir olarak kurar; "bir olarak millet" de, millet ile

1997 Şubat başında, İslâmcı "Kudüs Günü" toplantısından "radikal" görüntülerin yansıdığı Sincan'dan bir tank birliğinin "geçmesi", 28 Şubat sürecinin kilit vakalarındandı. Bir general, bu gösteri geçişini "demokrasiye balans ayarı" olarak tanımlayacaktı.

devlet arasındaki özdeşlik sayesinde kurulan "bir olarak iktidar" tarafından temsil edilir (krş. Lefort, 1986: 287, 299). Modern demokraside "sembolik bakımdan boş bir yer" olarak kurgulanan iktidar, devletçe tanımlanan millî çıkar tarafından işgal edilir ve böylece "millî güvenlik" ve "millî birlik ve beraberlik" meşru siyasetin mutlak çerçevesi addedilir. "Devletin miletiyle bölünmez bütünlüğü" demokratik mekanizmalara dahil olmanın olmazsa olmaz koşulu haline gelir. Böyle tanımlanmış bir demokratik rejimin elbette kendini savunacağı mekanizmalara ihtiyacı olacaktır. Yani demokrasinin düşmanlarını alt edebilecek bir "militan demokrasi" olması gerekir (Savaş, 2000). Böylece demokrasi, sonuçları önceden belirlenmiş ve garantiye alınmış olan, değişmez millî çıkarların gerçekleşmesini sağlayan işlemlere indirgenir. Neo-Kemalizm, "demokrasinin kötüye kullanılması" şüphesi açısından resmî Kemalizmle benzeşir. Tıpkı resmî Kemalizmde olduğu gibi, Cumhuriyet'in temel ilkelerine sadakat herhangi bir meşru siyasal faaliyetin önkoşulu addedilir; "tek yurt, tek bayrak, tek resmî dil" siyasal ve kültürel özgürlüklerin mutlak sınırı sayılır (Kışlalı 1999: 337). Neo-Kemalizm demokrasiyi savunmak adına kimi siyasal konumların bastırılmasını ister ve "iktidar, hukuk ve bilginin esasına dair temel bir belirlenimsizlik" olarak demokrasi (Lefort 1988: 19) nosyonuna karşı, demokrasiyi belirli bir etik-politik içerikle özdeşleştirir. İkinci Cumhuriyetçilerin muhaliflere karşı demokratik hoşgörü argümanı neo-Kemalistlere naif gelir. Onlara göre, bizzat sivil toplumu yıkmaya çalışan gerici hareketleri sivil toplumun bir parçası olarak kabul etmek ve hoş görmek gaflettir (Kışlalı 1999: 226).

Neo-Kemalizm, Kemalizmi yeni bir vurguyla ve yeni bir bağlamda yeniden eklemleyerek hegemonikleştirmeye çalıştı. Bu hegemonik mücadele, aynı zamanda Kemalizmin muhtelif (liberal, muhafazakâr vb.) söylemsel eklemlenmelerine ve

telaffuzlarına karşı da bir mücadeleydi. İzleri 12 Eylül rejiminin Atatürkçülüğüne karşı öne sürülen "ben Atatürkçü değilim" sloganına kadar sürülebilecek olan "gerçek" ve "sahte Atatürkçüler" ayrımı, "yozlaştırma", "sulandırma" çabalarına karşı Kemalizmin anlamını sabitleştirme kaygısını dillendirdi. Atatürk'ün kurduğu kurumları kapattığı ve gericiliği kışkırttığı için "Kemalizme yönelik saldırıların" bir uzantısı olarak görülen "12 Eylül Atatürkçülüğü"nün eleştirisi, neo-Kemalizmin Kemalizmi yeni bir vurguyla yeniden eklemlemesinin önemli uğraklarından biri oldu ve devletle özdeşleşme ile devletin "büyüsünün kaybolması" arasındaki muğlak konumu dillendirdi. "Kemalizm, mazlum ulusların emperyalizme karşı onurlu başkaldırısının meşalesi" iken, 12 Eylül "emperyalizmin mazlum ulusların sırtına bir deli gömleği gibi giydirmek istediği malum ekonomik modelin hayata geçirilebilmesi için gerekli olan hukuksal ve siyasal üstyapı kurumlarının oluşumuna" hizmet etmişti.[10] "Atatürkçülüğü Kemalizmden farklılaştırmaya çalışanlara", "Türk Devrimi'nin sistemli ve rasyonel doktrini" olarak Kemalizmin yerine bir propaganda aracı veya "birtakım cılız reformların" ifadesi olarak kullanılan Atatürkçülüğü koyma çabasına yöneltilen eleştiri neo-Kemalist söylemin odağında yer alıyordu.[11] Kemalizmin entegral bir ideolojik söylem olarak öne sürülerek, bir yandan kendi iç çelişkilerinin ve tutarsızlıklarının basurılması, bir yandan da liberal, özelleştirmeci, serbest piyasacı söylemler için bir yazım yüzeyi olarak işlemesinin engellenmesi hedeflendi.

Ancak, boş bir gösterene dönüşen Kemalizmin öğelerinin iç bağlantılarıyla yeniden eklemlenerek öne sürülmesi çabasının kendisi, onun anlamını sabitleştirmek yerine, metinsel bir çoğulluk doğurdu. Neo-Kemalizm, ana fikri damarı itibariyle sol Kemalist geleneğin takipçisi olmakla birlikte homojen bir hareket oluşturmamıştır. Bu geleneği takip ederek, Kemalizmi sosyalizm, sosyal demokrasi, üçüncü yol vb. ekseninde tanımlayan ve *Cumhuriyet* gazetesi, *Kuvayı Milliye*, *Aydınlanma 1923* ve *MK* gibi dergiler ve çeşitli Kemalist kanaat önderlerinin dahil edilebileceği, kendi içinde de farklılaşan "soy" Kemalizm ile "pop" veya "post-ideolojik" Kemalizm arasında bir ayrıma gitmek gerekir. Birincisi, Kemalizmi entegral bir ideolojik söylem olarak tanımlar ve şeriatçılık veya neo-liberalizmin karşısına yerleştirirken, ikincisi için Kemalizm "laik, çağdaş, demokratik düzen"in adından ibarettir. Dolayısıyla, soy Kemalist çizginin sahip olduğu anti-globalist, anti-neoliberal vurgu, ikincisinde görülmez. İkinci eğilimin en uç örneklerinden biri giydiği tişörtte "I love money" yazan ve fakat aynı zamanda ayyıldızlı bir kolye de takan pop starıdır. Laiklik, millî birlik ve çağdaşlık gibi cumhuriyet değerlerinin savunusu ile globalleşme ve neo-liberalizm savunusunu birleştiren E. Özkök gibi kanaat önderlerinin veya üniversite rektörlerinin Atatürkçülüğü ile anti-emperyalist, anti-globalist, anti-liberal Kemalizm arasındaki mesafe neo-Kemalizmi içinden böler. Kemalizmi laiklik ve çağdaş yaşamın yazım yüzeyi haline getiren tavır hem resmî Kemalizm için ve hem de soy Kemalist çizginin dışında kalan "Atatürkçü" çevreler için geçerlidir. (Buna Sami Selçuk ve benzerlerinin Kemalizmi -aşağıda değineceğimiz- "siyaset sonrası" söylemin demokrasi nosyonuyla birleştirme çabalarını da dahil edebiliriz.) Öte yandan, bu tavrın öteden beri ÇYDD'de de ifadesini bulduğunu ve dahası soy Kemalist çizgiyi takip edegelen ADD'nin de son yıllarda bu tavra yakınlaştığını söyleyebiliriz. ÇYDD'nin öngördüğü "Cumhuriyet ordusu"[12] ile *Kuvayı Milliye* dergisinin öngördüğü "halkın ordulaşması, ordunun halklaşması"[13] hedefleri arasındaki anlam kayması, Kemalizmin farklı vurgularla yeniden eklemlenmesine ve neo-Kemalizmin iki farklı vek-

törüne işaret eder. Neo-liberalizmin hegemonik etkisinin soy Kemalist söyleme de sirayet etmesi, neo-Kemalizmin -gösterdikleri zafiyete ve "Altı Ok"tan vazgeçmelerine "gücenmenin" yükselişinde önemli bir rol oynadığı- sosyal demokrat partilerin kaderini paylaştığı anlamına gelir.

Yaşanan hegemonya bunalımı karşısında kabaca iki farklı çözüm formüle edildiğini söyleyebiliriz: Dışlayıcı ve bastırıcı bir hat izleyen Kemalizm ve kapsayıcı ve soğurucu bir özellik gösteren neo veya postliberal versiyonlarıyla "siyaset sonrası" söylem. Birincisi millî birlik ve beraberlik vazederken, ikincisi barış içinde bir arada yaşamaya ve hoşgörüye dayalı, "sivil" bir birlik ve beraberlik öneriyor. Kemalist restorasyon projesi de, kimlik veya farklılığa dayalı (post) liberal çokkültürcü söylem de siyaseti indirgeyici ve siyasal alanı depolitize edici bir itkiye sahiptir. "Biz / onlar" (laik / anti-laik, Türk / Kürt vb.) ayrımına gösterdikleri alerji düşünüldüğünde, biri dışlayıcı ve bastırıcı, diğeri ise kapsayıcı ve ehlileştirici bir stratejiye dayanmakla birlikte, siyasalın istikrarsızlaştırıcı potansiyelini gidermeye dönük savunma formasyonları olmaları anlamında ortak bir yapıya sahiptirler. Kemalizm siyaseti bastırmaya çalışırken, neo veya post-liberal siyaset sonrası söylem siyaseti bastırmanın da ötesinde alıkoymak veya önceden kapatmak istiyor. Bu açıdan, Kemalizm ile neo veya postliberal söylem arasındaki ilişki, psikanalitik terimlerle, sembolik yasa ile süperego arasındaki ilişkiye benzerdir. "Millî birlik ve beraberliğin korunması" ile "farklı kimliklerin barış içinde bir arada yaşaması" ilkeleri iki farklı yoldan depolitizasyonu hedefler. Birincisi, tıpkı sembolik yasa gibi, "ne olursa olsun ve nasıl hissedersen hisset, bölücü, yıkıcı, fundamentalist ideolojileri bırakmalısın" derken, ikincisi, tıpkı süperego gibi, "eski, katı, totaliter ideolojileri bırakmalısın ve bundan da mutlu olmalı ve haz almalısın" demektedir (Krş. Zizek, 1998: 36-8). Siyasal alanın açık tutulması ise, evrenselliğin dışlananlarla tanımlandığı, "onlar"a karşı yürütülecek global mücadelenin metaforik olarak evrenselleştirildiği bir siyasetin geliştirilmesine bağlıdır (Zizek, 1999: 204, 224-6). ❐

DİPNOTLAR

1 "Çok Hukuklu Üniter Devlet", *Radikal 2*, 08.07.2001.

2 Neo-Kemalizmin bu yazıya da dayanak oluşturan ayrıntılı bir tartışması için bkz. Erdoğan (2000).

3 Örneğin bkz. S. Akşin, "Türkiye'de Devrim-Karşıdevrim", *Düşün*, 10. Yıl Özel Sayısı (Güz 1999), 40-6; A. Dursun, "Türkiye ve Karşı Devrim Süreci", *MK*, Temmuz 1998, 26-7.

4 "Müdafaa-i Hukuk Dergisi Yönetim Kurulu Üyesi M. Emin Değer'in Kurultaya Sunduğu Bildiri", *Kuvayı Milliye*, 15 (Mart-Nisan 1999), 55.

5 ADD, Cumhuriyet Bildirgesi, 30 Ekim 1999.

6 S. Gürsoytrak, "Atatürkçü 'Sosyal Devlet' Yerine 'Vahşi Kapitalizm' Uygulanıyor", *Atatürkçü Düşünce*, 33 (Ocak 1997), 16 ve "ADD Büyük Kurultayı Ankara'da Yapıldı", *Atatürkçü Düşünce*, 26 (Haziran 1996), 12.

7 D. Tayanç, "Din, Ekonomi ve İktidar", *MK*, Temmuz 1998, 48.

8 ADD Genel Merkez Yönetim Kurulu'nun Ezanın Arapça Okunmasını Yasaklayan ve Türkçe okunmasını Sağlayan Düzenlemenin 66. Yılı Nedeni ile Basın Açıklaması, 18 Temmuz 1996.

9 "Siyaset sonrası" söyleme dair teorik bir tartışma için bkz. Zizek (1999).

10 A. Işıklı, "Kemalizmle Küreselleşme", *Atatürkçü Düşünce*, 33 (Ocak 1997), 8.

11 Bkz. T. Kızgınkaya, "Yine Bir 'On Kasım'", *Atatürkçü Düşünce*, 43 (Kasım 1997), 26 ve T. Halman, "Kemalist mi? Atatürkçü mü?", *Atatürkçü Düşünce*, 43 (Kasım 1997), 10.

12 *Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği*, 10. Yıl Özel Sayısı (Temmuz 1999), 2.

13 *Kuvayı Milliye*, 15 (Mart-Nisan 1999), 1-2.

Son Dönemde Kemalizme Demokratik Meşruiyet Arayışları

ÖMER TURAN

Türkiye'de 1980'ler ve özellikle 1990'lardan itibaren pek çok kavram ve siyasî düşünce anlamsal bir krize girdi, dayandıkları meşruiyet sarsılmaya başladı. Bu kriz, Kemalizm içinde de hissedilmiştir. Bu yazının konusu, söz konusu meşruiyet krizini *demokratikleşmeye dönük bir revizyonuyla ya da dönüşümle* aşma hedefiyle, Kemalizmin içinden geliştirilen kavramsallaştırma önerileridir. Bu çabalara örnek olarak, farklı referanslara ve yönelimlere sahip üç hukukçu düşünce insanının, Ergun Özbudun, Bülent Tanör ve Sami Selçuk'un düşünsel tutumları ele alınacaktır.

KEMALİZM İÇİ ELEŞTİRİLERİN GELENEĞİ

Kemalizmin içinde kalarak, demokratikleşme arayışını önde tutan kısmî içerik ayarlama çabaları büsbütün yeni sayılmaz. Kemalizmin sol politizasyon mecrası içinde yeniden güncelleştiği 1960 sonrası dönem, bu tartışmalar açısından ilgiye değerdir. Bu dönemde, Kemalizmin revizyonuna veya yeniden tanımlanmasına yönelik tartışmalar, ağırlıkla, Kemalizmin anti-emperyalist ve millî-bağımsızlıkçı kimliğiyle sosyalizme açıklığını vurgulamaya çalışan sol kanatla onun anti-komünist ve devletçi-milliyetçi karakterini vurgulamaya çalışan sağ kanat arasında sıkışmıştır. Bu çerçevede, Kemalizmdeki demokratikleşme potansiyelinin öne çıkan bir tartışma unsuru olduğu söylenemezse de, bu tartışmanın izleri bulunabilecektir. Sonuçta sol Kemalizm kanadına yakın olmakla birlikte, 'yeni Kadrocu' ve Yöncü Kemalizm anlayışlarına eleştiriler yöneltten Emin Türk Eliçin'in düşünsel eseri (Eliçin 1970), bu bakımdan ilginç bir örnektir. Eliçin, Kemalist devrim ideolojisinin ve onu doktrinleştirmeye dönük çabaların düşünsel açıdan tutarsızlığını ve bilimsel-kuramsal dayanaksızlığını sorgulamıştır. Ona göre Kemalist devrimle ve Cumhuriyet rejimiyle ilgili bütün yorumlar, seçkinci bir devletçilik felsefesinin sultası altındadır. Kemalist halkçılık anlayışının milliyetçilikle özdeşleşmesinden doğan antidemokratik niteliği üzerinde durur. Kemalizmin *soldan da* dogmatikleştirilmesine karşı çıkan Eliçin, belirli bir gündem maddesi olarak ortaya koymamakla beraber, demokratikleşmeyi bir değer olarak gözeten bir 'revizyonist' eleştiri geliştirmiştir. Bu yaklaşım bir bakıma, Küçükömer'in (1969) eleştirisinin, Kemalizm içinde kalarak yinelenmesi olarak görülebilir. Bir başka örnek, Attilla İlhan'dır. İlhan (1999) 1970'lerin sonundan beri, olumlulukları 1938'e kadar olan döneme, olumsuzluklarıysa İnönü'ye mal etmeye dayanan bir Atatürkçülüğü benimsemiştir.

Fakat 1980'lerde/90'larda, Kemalizme yönelik meydan okumanın daha yakıcı hale geldiği bir gündem vardır ve bu dönemde Özbudun, Tanör ve Selçuk'un *içerden-eleştirel* bakışları ile yeni açılım önerileri çok daha geniş kapsamlıdır. Bu geniş kapsama geçmeden önce Kemalizmin yaşadığı meşruiyet krizi üzerinde durmak yerinde olur.

KEMALİZMİN MEŞRUİYET KRİZİ

Kemalizmin meşruiyet sorununun temeli, toplumun "imtiyazsız, sınıfsız, kay-

naşmış bir kitle" olmadığının özellikle siyasal İslâm'ın ve Kürt hareketinin yükselmesiyle belirginleşmesidir. Bu hareketlere ve başka toplumsal taleplere bağlı olarak, ulus-devletin temsil ettiği birlik esasına dayanan meşrulukta bir sarsılma meydana gelmiştir.[1] Aynı süreçte Kemalizmin demokrasiyle ilişkisi, ilk kez değil ama daha yoğun olarak, sorgulanmaya başlamıştır. Örneğin Kemalizmin merkez siyasetini milliyetçi, laik, cumhuriyetçi ve devletçi ilkeler çerçevesinde kurduğu ve çevreye bunlara zarar verebilecek bir tehdit unsuru olarak baktığı (Göle, 1993); ya da Kemalist söylemin toplum için en doğru olanın yalnız ya da en iyi kendisi tarafından bilinebileceği iddiasında olduğu, sivil/asker bürokrasinin tercihlerinin "genel doğrular" olarak topluma dayatıldığı[2], Kemalizmin yukarıdan aşağıya şekillendiği ve böylelikle kutsallaştırılmış bir resmî ideolojiye dönüştüğü iddiaları sıklaşmıştır. Siyasî istikrarı koruma adına siyasî katılımın azaltılmasının, siyasî istikrasızlığın yeni bir kaynağına dönüştüğü açıkça görülmüştür.[3] Bu sürecin, rejimin Kemalist çerçevesi dahilinde hazırlanıp meşrulaştırılmış olması, Kemalizme yönelik eleştirel bakışları çoğaltmıştır. Aynı süreçte ulus-devletin küresel bir krize girdiği, demokratikleşme ve insan haklarına ilişkin kaygıların bütün dünyada ulusal sınırlardan bağımsız olarak hissedildiği ve bunun Kemalizmin ulus-devlet birliğine dayalı meşruluk arayışlarını zorladığı da unutulmamalıdır.

ERGUN ÖZBUDUN: DEMOKRATİKLEŞME POTANSİYELİ OLARAK KEMALİZM

Ergun Özbudun'un Kemalizmin demokrasiyle sorunlu ilişkisi üzerine düşünmeye konunun gündeme gelmesinden önce başladığı görülmektedir. 1980'lerin başında kaleme aldığı çalışmasında Özbudun, Kemalist rejimin otoriter olduğunu ama totaliter olmadığını özellikle vurgular ve rejimin özelliklerinin onu "potansiyel demokratikleşme" için aday konumuna getirdiğini belirtir (1981). Özbudun'a göre Tek Parti dönemi demokratik altyapının kurulması dönemidir, siyasî katılım düşük, fakat siyasî kurumlaşma yoğundur. Kurulan altyapı sonradan demokratik siyasete geçişi kolaylaştıracaktır (Özbudun, 1998). Kemalizmin totaliter olmadığını vurgulayarak otoriterliğini kabul etmek sonradan Tanör ve Selçuk'un da benimseyecekleri bir formülasyondur. Özbudun çalışmaları boyunca niçin Kemalist siyasî rejimin totaliter olarak nitelenemeyeceğini serimler. İlk olarak yaklaşımını CHP'nin kökenine ilişkin iki noktaya vurgu yaparak temellendirir. Birincisi, Mustafa Kemal ve CHP için iktidar tekelini sağlamak ve sağlamlaştırmak yıllar almıştır ve bu süre zarfında Mecliste muhalifler örgütlenebilmişlerdir. İkinci nokta, sonradan Tanör'ün detaylı olarak inceleyeceği konudur: CHP, Mustafa Kemal'in kendi iktidarını konsolide etmesinden sonra, yukarıdan aşağıya etkin bir merkezî araç olarak kurulmamış; tersine, daha önceden var olan çeşitli yerel direniş gruplarının karışmasıyla oluşmuştur. Sonraki yıllarda da CHP, ulusalcı hareketin getirdiği merkezileşmeye karşın, kökeninden gelen çoğulcu özelliklerin bir bölümünü korumuştur. En zor iç ve dış şartlarda dahi Mustafa Kemal ve bakanları ülkeyi Meclis'le yakın işbirliği halinde yönetmişler ve onu yok saymaya kalkışmamışlardır (Özbudun, 1998). Özbudun bu tespitleriyle bağlantılı olarak, otoriter rejimlerin totaliter rejimlerin tersine sınırlı çoğulculuğa izin verdiklerini, Türkiye'de de 1920 ve 30'larda yüksek düzeyde sosyal çoğulculuk gözlenmese de, parti içinde sınırlı bir çoğulculuğun hoşgörüldüğünü belirtir (1981). Rejimin otoriter eğilimleri 1930'daki Serbest Fırka deneyiminin başarısızlığından sonra şiddetlendiğinde de, bu eğilimlerin ço-

ğu, CHP içindeki daha liberal ya da çoğulcu eğilimlerce kontrol edilmiş ve kısmen engellenmiştir (Özbudun, 1998). Özbudun ayrıca Kemalist rejimde, totalitarizmde gözlenen katı bir ideolojinin olmadığını, rejimin totaliter ideolojilerin yaptığı gibi tamamen yeni bir toplum ya da insan tipi yaratmayı hedeflemediğini, Kemalizmin aslında Türk toplumunda bütünsel değil, kısmî bir değişime yönelddiğini ve CHP'nin kendisini güçlü (kalıcı) bir tek parti olarak örgütlemediğini vurgular.

Fakat Özbudun aynı zamanda Tek Parti dönemine ilişkin sınırlı bir eleştirelliği de benimser: CHP genel olarak bir seçkinler örgütü olarak kalmış, resmî seçkinler ve yerel ileri gelenlerce domine edilmiş, depolitizasyon ve kayıtsızlığı özendirmiştir (1981). Tek Parti yıllarında, Osmanlı döneminden süreklilik gösteren bürokratik yönetim geleneğinde seçkinler, kendilerini toplumun üzerinde ve ondan özerk olan bir devletin gerçek hizmetkârları, kamu yararının tek koruyucusu ve modernleşmenin başlıca araçları olarak görmüşlerdir. Devrimci kadrolar kendilerine toplumun "kolektif düşünce"sini keşfetmek, ifade etmek ve halkı ilerleme yolunda aydınlatmak işlevini atfetmişler ve bu işlev tanımı uyarınca çalışmışlardır. Bu bakış açısına göre siyaset, sosyal grupların farklı talep ve menfaatlerini birleştirme ve uzlaştırma süreci değil, toplumun tümü için doğru olanı ortaya çıkarma süreci olarak görülmektedir (Özbudun, 1995). Bu yaklaşımın çoğulculuktan ne denli uzak olduğu açıktır. Ayrıca Özbudun, Gökalp'in "sınıflar yoktur, meslek grupları vardır" mottosunda temellenen dayanışmacılık ve korporatizm anlamındaki halkçılığın da çoğulcu demokrasiyle bağdaşmaz olduğunun altını çizer (1995).

Özbudun'un eleştirdiği bir diğer nokta Millî Mücadele yıllarında milliyetçi bir söylemden özenle kaçınılmış olmasına karşın, rejim konsolide oldukça, çoğulcu söylemin unutulması ve giderek Türk milliyetçiliğinin vurgulanmasıdır. Özbudun Tek Parti dönemindeki Türk milliyetçiliğinin şoven, hatta ırkçı unsurlardan tümüyle arınmış olmadığı yolundaki iddiaları da kayda değer bulur. Kemalist siyasî rejimde, Türk milletininin ana tanımlayıcı unsuru olarak kabul edilen kültür birliği hayli yekpare (monolitik) bir biçimde algılanmıştır. Devlete sadakat ve siyasal vatandaşlık kavramlarını aşan bu anlayış, ülke içinde çeşitli altkimliklerin tanınmasına ve hukukça himaye görmesine imkân vermemiştir (1997a). Özbudun'a göre seküler, cumhuriyetçi ulus-devlet bir kez kurulduktan sonra Kemalist amaçların daha rekabetçi bir ortamda daha iyi başarılıp başarılamayacağını sormak meşru hale gelmiştir ve Kemalist reformların başarısı Tek Parti sisteminin uzun vadede meşruiyetini azaltmıştır (1981). Özbudun bugün tartışılması gerekenin Kemalist yekpare kültür anlayışının aynen mi devam ettirileceği, yoksa şemsiye bir Türk kimliği altında altkimliklerin serbestçe ifadesine ve geliştirilmesine imkân verecek tarzda değişime mi uğrayacağı olduğunu vurgular (1997a) ve Türk demokrasisinin tam konsolidasyonunun İslâm-laiklik, ulus devlet-azınlık hakları, meselelerinin barışçıl çözümüne bağlı olduğunu belirtir (1998, 1997b).

BÜLENT TANÖR: "KURTULUŞ"UN DEMOKRATİK GELENEĞİ

Bülent Tanör'ün de Kemalizmin krizinin farkında olduğu ve Kemalizme yöneltilen eleştiriler üzerine düşündüğü açıktır. Tanör resmî tarihten ve anahat Kemalizmden farklılaşarak tarihi yeniden okur ve bu okuması sonucunda Kemalizmin yukarıdan aşağıya inşa edildiği görüşüne, Kemalizmin zannedildiğinden daha fazla halka dayanan bir hareket olduğu iddiasıyla karşı çıkar.

Tanör'e göre Türk Devrimi'nin iki bü-

Kemalizme demokrasi içinden bir yorum getirme çalışan Tanör, eleştirel duruşunu hep korudu. İşbu nedenle 2000'lerde İ.Ü. Rektörü Kemal Alemdaroğlu'nun Kemalist "otoritesinin" / baskıcılığının hışmına uğramaktan kurtulamadı.

yük aşaması vardır. Birincisi *Kurtuluş*, Kasım 1918'den Temmuz 1923'e kadar süren dönemdir; Mondoros'la başlar ve Lozan'la biter. İkincisi *Kuruluş* ise birincisiyle iç içe başlar, 1920'den 1940'lara kadar olan dönemi kapsar (Tanör, 2000). Tanör'ün özel odaklarından birisi *Kurtuluş*un ilk aşamasını oluşturan Kongre İktidarları dönemidir. Bu döneme ilişkin çalışmalarında, rejimin objektif bir tarihçiliği zorlaştıran hukukî ve psikolojik tabularını eleştirir; Kurtuluş Savaşı'nı salt Mustafa Kemal'in eylem ve düşünceleri ekseninde ele alan ve liderlik öncesi toplumsal canlılığı göz ardı eden yaklaşıma bir alternatif oluşturma çabasına girişir. Tanör'e göre önder odaklı resmî tarihin kaynağı *Nutuk*'tur. 1927'de, yeni iktidarın iç hesaplaşmasını büyük ölçüde sonuçlandırdığı, muhalefeti etkisizleştirdiği bir zamanda söylenen *Nutuk*'un ulusal direnişin başlangıcı olarak Mayıs 1919'u görmesi anlaşılır bir durumdur. Fakat Tanör, örneğin Fuat Köprülü'nün de yaptığı gibi, Atatürk'ün hadiselerin yarattığı bir şef değil, hadiseleri yaratan bir lider olarak gösterilmesine karşı çıkar. Ulusal kurtuluş savaşını ve bunun siyasal-hukuksal örgütlenişini, lider eksenli ve 19 Mayıs ya da 23 Nisan başlangıçlı olarak düşünmenin yanlışlığını vurgular. Çünkü mütareke döneminde sivil toplum canlılığını gösteren, çoğu yerel, 30 kongre toplanmıştır. Bu yerel kongrelerden bazıları hükümet ya da devlet karakteri göstermiş, örneğin silahlı güçler oluşturmuş; bir nevi kongre devletçikleri olarak siyasal iktidar durumuna gelmişlerdir. Tanör'e göre yerel kongre iktidarlarının önemi sadece düzenli orduya geçiş öncesi zaman kazandırma misyonuyla açıklanamaz. Bu kongreler Osmanlı geleneği içinde rastlanmayan bir "sivil toplum örgütlenmesi" modeli sunmaktadırlar ve Osmanlı'nın içine düştüğü derin bunalımın ancak demokrasi yoluyla çözülebileceğini göstermişlerdir (Tanör, 1992).

Bölgede yaşayan herkesi doğal üyesi saymak ve giderek genişleyen bir örgüt yapısına ulaşmak, aşağıdan yukarıya doğru yükselen bir seçim, temsil ve vekâlet ağı oluşturmak ve katılımcılığı esas almak, oluşturulan silahlı güçleri kesinlikle sivil otoriteye tâbi kılmak yerel kongre iktidarlarının temel özellikleridir ve Tanör'e göre bu özellikler sayesinde bir devletçik şeklinde organize olan kongreler meşruluk temellerini sağlamışlardır (Tanör, 1998).

Tanör, benzeri özellikleri direniş hareketinin yerellikten ülkeselliğe evrildiği ulusallaşma/merkezîleşme döneminde de gözler. İki esas bileşeni Erzurum ve Sivas olan bu dönemde de hareket kendini hukukî ilke ve kavramlarla açıklamakta, savunmakta ve meşrulaştırmaktadır. Tanör'e göre ulusal hareketin meşruluk temelinde dört unsur öne çıkar. Birincisi kendini hukuk fikriyle meşrulaştırmaktır ve bu ulusal hareketi uluslararası hukukun "kendi geleceğini belirle-

me" kavramıyla tanıtmak ve meşrulaştırmak olarak tezahür eder. İkincisi demokratik meşruluktur; bu "irade-i milliyeyi hâkim kılmak" ve egemenlik hakkının laikleştirilmesini kapsar. Üçüncü unsur seçimdir. Oluşum sürecunde çeşitli aksaklıklar gözlense de Sivas Kongresi'nin belirli bir ulusal temsil gücüne sahip olduğu söylenebilir. Dördüncü unsur ise sivilleşmedir. Sivilleşmenin bir yansıması Mustafa Kemal'in yetkilerini ve meşruluğunu artık sivil bir kurumdan almaya başlamasıysa diğeri ulusal kongrelerde İttihatçılıktan kalma yarı askerî, darbeci ve komplocu etkinlik anlayışına karşı, açıklık ilkesinin ve birlikte karar alma yöntemlerinin benimsenmesidir (Tanör, 1998).

Tanör bu resmi, 1921 Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nda belirleyici olan yaklaşımla da ilişkilendirir. Ona göre, Mustafa Kemal 19. yüzyıl anayasa hareketlerinde toplumdan gelen bir itme olmadığını düşünür; gelişmeler yöneticilerin istekleri ne bağlıdır ve onları bu yönde davranmaya iten etkenler, kimi zaman bir "taklitçilik" duygusu, kimi zaman da dış etkilere karşı koyma çabasıdır. Buna karşın Mustafa Kemal'e göre, Teşkilât-ı Esasiye Kanunu halkın temsilcileri aracılığıyla da olsa oluşumuna katıldığı bir anayasadır (Tanör, 1993).

Böylelikle *Kurtuluş* dönemi ve *Kuruluş* döneminin başlangıcına ilişkin, resmî tarihin sunduğundan farklı bir resim sunan Tanör'e göre; yerel kongre iktidarları, bunları birleştiren Kemalist önderlik ve daha sonra BMM yönetimi, "krizi demokrasi ile çözme" anlayışında birleşmişlerdir (Tanör, 1995: 239-40).

Ulaştığı sonuçla Tanör'ün eşanlı olarak iki nokta üzerinde durduğu söylenebilir: Birincisi Kemalizmin yukarıdan aşağıya doğru şekillendiği iddialarına özellikle *Kurtuluş* dönemini temel alarak cevap verir. İkinci olarak, anahat Kemalistlerin benimsemeye yanaşmadıkları, demokrasinin sadece normal zamanda seçilecek bir yol değil, aynı zamanda bir sorun çözme yolu olduğu fikrinin, aslında ulusal mücadelenin temel niteliklerinden biri olduğunu vurgular. Bunu Kemalizmi demokratik bir perspektif içinde yeniden üretme girişimi olarak değerlendirmek mümkündür.

Kurtuluş dönemine ilişkin demokrasi ağırlıklı bir tasvir sunan Tanör, *Kuruluş* dönemine yönelik olarak belirli bir eleştirelliği benimser. Ona göre Kemalist dönemin otoriter, seçkinci, vesayetçi olduğu açıktır (Tanör, 1994a: 306). Tanör, rejimin 1930'larda daha da otoriterleşme yoluna gittiğini belirtir. Devletin ve rejimin sivil görüntüsünün ardında "bir tür askerî paternalizm" saklıdır ve siyasal sistem de paternalist olup, karizmatik şef iktidara sahiptir. Parti-devlet kaynaşması, hükümet karşısındaki tek denetim organının da silinmesi olasılığını doğurmuştur (2000). Ve rejim, Millet-Devlet-Parti-Şef dörtlemesinin kurduğu özdeşlikler varsayımı üzerine oturmuştur (Tanör, 1995).

Tanör Tek Parti rejimini hak ve özgürlükler bağlamında da eleştirir, 1924 Anayasası'nın öngörmediği baskıcı bir tablo yaratıldığını söyler. Sıkıyönetim uygulamaları, Sıkıyönetim Mahkemeleri, İstiklal Mahkemeleri ve İskân Yasası bireysel hak ve özgürlükler açısından olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Militan laikliğin bazı camilerin ibadete kapatılması, hac izni verilmemesi gibi bazı uygulamalarının dinsel özgürlükleri kıstığı açıktır. Basın özgürlüğü ağır kayıt ve baskılar altındadır. Kolektif hak ve özgürlükler üzerindeki baskılar daha da ağırdır; sendikaların durumu bunun başlıca örneğidir.

Kemalist anahattan açıkça ayrıştığı bu değerlendirmesinde Tanör'ün tamamıyla eleştirel olduğu söylenemez. Kemalist rejimin otoriter olduğunu söylerken totaliter olarak nitelenemeyeceğini belirtme gereği duyar. Seçimler özgür olmasa bile, Kemalist reformların hepsi TBMM'

den yasa olarak çıkmıştır. Feodal, arkaik, dinsel kurum ve kültürlerle girişilen amansız hesaplaşmanın, sonuçta, bireyin ve aklın özgürleşmesini hedeflediği kanısındadır. Tanör'e göre bu açıdan Kemalist Devrim, Türk Aydınlanması'dır: "Ana projesi çağdaşlaşma olan Kemalizmin politik alandaki hedefi de, liberal demokrasi, bir başka deyişle insan haklarına dayalı (özgürlükçü) demokrasiden başkası değildir" (1994b: 308).

Askerî müdahalelere ve getirdikleri anayasal düzenlemelere açıkça ve sistematik biçimde karşı çıkan Tanör (1994b, 1997a); darbelerin Kemalist söyleme referansta bulunmaları üzerine de Kemalistlerin genellikle paylaştığı, "darbeciler Kemalizmi çarpıtıyor" savından farklı bir teze başvurur. Ona göre Atatürkçülüğe referansta bulunan darbeciler pek de haksız sayılmamalıdır. Bunun nedeni olarak Tanör, 1935 sonrası Kemalizmin, çatışmayı yadsıyan dayanışmacılığını, demokrasiyi öngören ama bunu güçlü bir devlete ve dayanışmacılığa tâbi kılan tavrını, halkın siyasal rüşt yaşına varıp varmadığını karar verme yetisini kendinde bulan vasilerin temsil ettiği "vesayet ideolojisini" görmektedir. Bu çerçevede, demokrasi ve özgürlük idealleri, ulusal-merkezî devletin güçlenmesi hedefinin kaşısında ikincil durumdadır (Tanör, 1994a).

Tanör'e göre Türkiye'nin siyasal kültüründeki en olumsuz öğe, Kemalizmin de katkısıyla, ideolojik mutlaklık ve birörnekleştirme/otomatlaştırma güdüleridir. Tek Parti döneminde baskıcı bir dinsel ideolojinin yerine baskıcı bir milliyetçi ideoloji ve eleştirelliğe yer bırakmayan bir pozitivizm yerleştirilmeye çalışılmıştır. Tanör'e göre bu "fundamentalist" bilim anlayışı ve beraberinde getirdiği katılıklar, zihnî altyapıların özgürleşebilmesine engel oluşturmuştur (Tanör, 1994a).

Türkiye'deki demokrasi sorununu ele alırken Kemalizmin sorumluluğunu, Kemalist anahatta hiç görülmemiş, gayet eleştirel bir şekilde ortaya koyan Tanör, TÜSİAD için hazırladığı raporlarla da demokrasi konusunda somut olarak yapılması gerekenlere ilişkin öneriler getirmiştir. Tanör demokratikleşmeyi siyasal boyutları olan, insan hakları ve hukuk devleti gibi unsurları da zorunlu olarak içeren, çok kapsamlı ve karmaşık bir süreç olarak görür ve yapılması gerekenleri de bu üç ana eksen etrafında sıralar. Raporda ayrılıkçı olmamak kaydıyla farklı etnik ve dinsel kimlikleri temsil etmeye çalışan partilere izin verilmesi, genel seçimlerde ülke barajının yüzde beşe indirilmesi, sivilleşme sorunu başlığı altında genelkurmay başkanlığının millî savunma bakanlığına bağlanması ve Millî Güvenlik Kurulu'nun kaldırılması, ölüm cezasının kaldırılması ve Kürt sorununa ilişkin olarak da herkese olanaklar ölçüsünde ana dilini okulda ve/veya okul dışında öğrenebilme ve geliştirebilme hakkı tanınması gibi öneriler getirilmektedir. Öneriler arasında Siyasal Partiler Kanunu'nda yer alan siyasal partilerin ülkenin çağdaş medeniyet seviyesine ulaşması amacı güden kuruluşlar olduğuna ilişkin ifadenin ve siyasî partilerin Atatürk ilke ve inkılâplarına bağlı çalışmaları zorunluğunu getiren maddenin kaldırılması; milletvekili andındaki Atatürk ilke ve inkılâplarına bağlılık ifadesinin çıkartılması da yer alır (Tanör, 1997b: 30-32, 62-63).

SAMİ SELÇUK: "SİVİL TOPLUMCU" KEMALİZM

Sami Selçuk da, yazılarında ve Yargıtay Başkanı olarak yaptığı, kamuoyunda hararetli tartışmalara yol açan üç adlî yıl açış konuşmasında Türkiye'nin demokratikleşmesi gereğine işaret ederken konuyu Kemalizmle de ilişkilendirerek tartışmıştır. Selçuk'a göre Türk toplumu özellikle elli yıllık demokratikleşme sürecinde hep meşruluk bunalımları yaşamıştır. Selçuk meşruluk kavramına iliş-

kin yaklaşımını da hukuk devleti çerçevesinde açıklar: "Az devlet, çok hukuk" formülüyle özetlenebilen hukuk devletinde hukuk çoğaldıkça, devletin meşruluk katsayısı artar, saygınlığı ve itaat edilirliği artar (1998: 17-28).

Özbudun ve Tanör gibi, Selçuk da Atatürkçülüğün otoriter olduğunu ama totaliter olmadığını belirtir (1999: 20), çoğulcu demokrasiyi hedeflediğini söyler. Çoğulcu, farklılaşmış ve çoksesli bir topluma ulaşmak için Atatürk, görünüşte tekilci, ama esnek, pratik ve pragmatik yöntemle demokrasiyi ve onun temeli olan çağcıl ve seçki insanı yaratmak istemiştir (Selçuk, 1998: 286). Selçuk Atatürkçülüğü bilimin yaşama uygulanması olarak görür ve bu özelliğin onu ucu açık, dolayısıyla da ideolojik katılıktan uzak hale getirdiğini vurgular. Ayrıca, Atatürk'ün kimi çağdaşları gibi, insan yaşamını bütünüyle biçim vermeye yönelik tümelci bir rejimi hiçbir zaman düşünmediğini, halkını demokrasiye hazırlamak için kimi özgürlükleri geçici olarak dondurduğunu ve disiplinci bir düzen uyguladığını belirtir; çok partili düzene iki başarısız geçiş denemesini, Atatürk'ün bu konudaki sabırsız içtenliği olarak görür. Atatürk devrimlerinin içinde yer alan katalizör öğe, yani eski öz ve değerlerin, devrimin amacına ters düşmemek koşuluyla ve seçicilikle kullanılması da Selçuk'a göre Kemalizmin totaliterlikten uzaklığını gösterir özelliklerdir.

Selçuk'a göre Kemalizmin uzak amacı sivil toplumu kurmaktır. Selçuk bununla halkın katılımıyla yönetilen devletin hukuk sınırları içine çekildiği, her türlü düşüncenin dikeylemesine ve yataylamasına örgütlenip serpildiği, teklik içinde çokluğun (*unitas multiplex*) yaşandığı, böylelikle de toplumsal ilerleme dinamizmin yakalandığı bir toplumu anlatır. Sivil toplumu gerçekleştirmek iddiasıyla ortaya çıkan bir devletin görevi, her türlü ve karşıt görüşlerin sergilenip örgütlenmelerini, hukuk kalıplarının saptandığı barış teknikleri içinde sağlamaktır (Selçuk, 1998: 335-6). Selçuk'un sivil toplum anlayışının, Hegel-Marx-Gramsci çizgisinde değil, esas kaynağını Locke'dan alan liberal anlayışın içinde yer aldığı söylenebilir.

Selçuk devletin bir ideolojiyle, Türkiye özelinde Kemalizmle olan ilişkisini de liberal sivil toplum anlayışıyla değerlendirir. 1961 ve 1982 anayasalarında devletin "resmî görüşü" net olarak belirlendiğinden, devletin demokratik ve hukukun üstünlüğünü savunan bir devlet olduğu iddia edilemez. Bu şartlarda devlet yansız ve demokrat değil, militandır. Selçuk devletin ve Anayasa'nın resmî görüşlerden arındırılması gereğini savunur. Asker-sivil bürokrat egemenliği gibi olumsuzlukların, 1930 Atatürkçülüğünün resmî görüş olmaktan çıkarılmasıyla yok edilebileceğini vurgular. Bu sayede Atatürkçülüğün resmî ideoloji etiketinden dolayı gevşeyen dinamizmine yeni bir ivme de kazandırılabilecektir (Selçuk, 1998).

Selçuk'un militan demokrasiyi reddi ve özgürlükçü demokrasiden yana tavrı, önerdiği "tam demokratikleşme"de de önemli bir yer tutar. Atatürkçülüğün yaratmayı hedeflediği çağcıl insan, bugünün doğrusunun yarının yanlışı olabileceğini, bu yanlışın bile geleceğin doğrusunu hazırladığını bilir; bu nedenle eleştirel, hoşgörülü ve demokrat bir bireydir. Demokrat bireylerin oluşturduğu toplum ise, sivil toplumdur (Selçuk, 2001: 48). Ayrıca demokrasinin uçları evcilleştirici özelliği söz konusudur ve demokrasinin biricik sigortası yine demokrasidir (1999: 27).

Sami Selçuk da Tanör gibi Kemalizmin "vesayet ideolojisi"ni benimsemesini eleştirir. Fakat Selçuk'un eleştirisi, vesayetçi tutumun Tek Parti dönemine özgü olmayıp halen benimsenmesinde odaklanır. Selçuk'a göre Atatürk devrimi, halkın demokrasiyi sürdürecek dü-

zeye gelip gelmediği, vesayetçi bir tutumla sınamış; sınamalar olumsuz sonuçlanınca, Tek Parti iktidarı devam etmiştir. Atatürk Devriminin demokratik ve sivil toplumu gerçekleştirme doğrultusundaki uzak amacıyla çelişen vesayetçilik, hazırlık devresine özgü sayılmalıdır. Selçuk eleştiri oklarını halka inanmayan ve kendilerini halkı elinden tutup 1930 Atatürkçülüğüne götürecek vasiler olarak gören "yanlış" Atatürkçülere yöneltir (1998: 301, 334-5).

Selçuk'un sivil toplum kavramsallaştırmasına bağlı yansız devlet vurgusu, din-devlet ilişkilerine ilişkin analiz ve önerilerinde de kendisini hissettirir. Selçuk laik devletin halka belli bir ideoloji aşılamaya kalkışmayacağını, bir devlet dini yaratmayacağını, dinsizliği de aşılamayacağını belirtir (2000: 78). Ancak Türkiye Cumhuriyeti, egemenlik kaynağı açısından laik, devlet örgütlenmesi açısından teokratik, dini yönlendirme açısından laikçi bir devlettir. Selçuk, devletin Diyanet İşleri Başkanlığı yoluyla dini denetleme ve yönlendirmesi de eleştirir; İslâm'ın Türk kültürünün en önemli parçası olduğunun kabul edilerek laikçilikten "gerçek laikliğe" dönülmesini önerir (1999: 57).

Selçuk'un Avrupa Birliği (AB) karşısındaki tavır alışı da belirgin biçimde Kemalizm çerçevesinde temellenen bir tutumdur. Selçuk AB'yi, farklılıkların korunduğu, küreselleşmenin olumsuzluklarına karşı bölgesel bir yönetişim olarak özetler. Bu yönetişim, devletlerin ulusal egemenliklerini yeniden tanımlarken, kişilere çok daha geniş haklar ve özgürlükler getiren ve sivil toplumu yaratmayı hedefleyen bir ulusüstü hukuk ile bütünlenmektedir (2001: 29-49). AB adaylığı Türkiye'yi Avrupa'ya demirlemede ve çağcıllaştırmada Atatürk Devrimi ölçeğinde bir öneme sahiptir.

Selçuk için iki Türkiye vardır: Birincisi Kurtuluş Savaşı'nı başaran, Cumhuriyet'i kuran, travmalara karşın demokratik sabır ve erginlik gösteren, ekonomik ve kültürel dinamikleriyle dışa doğru patlayan bir halk. Selçuk'a göre doğru, gerçek ve Atatürk'ün kafasındaki Türkiye budur. Buna karşın her şeyi geriden izleyen, kendisinin ürettiği hukuka göre halkıyla mahkemelerinde sürtüşen, halkına güvenmeyen ikinci bir Türkiye vardır. Bu yanlış, öykünmeci ve Atatürk'ün tasarladığının tersi bir Türkiye'dir (Selçuk, 1999:15). Selçuk, Atatürk'ü ve Atatürkçülüğü damıtarak bugünün demokratik konjonktürüne uyarlama zorunluluğuna işaret eder (Selçuk, 1998: 340). Böylelikle tam demokratikleşmenin temelini Atatürk'ün esas hedefinin eksiksiz demokrasi olduğu önermesine yaslarken, aynı anda Atatürkçülüğün meşruiyetini de onun demokratik bir bağlamdan okunabileceğine/yeniden üretilebileceğine dayandırır.

SONUÇ

Sonuç olarak Özbudun, Tanör ve Selçuk Kemalizmin otoriter olduğunu fakat totaliter olmadığını belirterek, esas hedefinin demokratikleşme olduğunu iddia ederler. Burada önemli olan Kemalizmin demokrasiyi mi hedeflediği, yoksa Ahmet Demirel'in ikna edici bir yetkinlikle belirttiği gibi Tek Parti döneminin kendisini kalıcı olarak mı kurumsallaştırdığı (1994: 608) değildir. Önemli olan bazılarının klasik Kemalizme artan oranda özlem duydukları bir dönemde sivillik, aşağıdan yukarıya doğru şekillenme gibi demokratik niteliklerin; geleneksel Kemalist kabullerle çelişmesine karşılık, Kemalizmle ilişkilendirilmesi gereğinin, farklı yönelimlerle de olsa Kemalist referanslarla savlar ortaya koyan düşünce insanları tarafından sahiplenilmesidir. Burada ele alınan yaklaşımları Kemalizm içinde bir revizyon denemesi olarak tanımlayabiliriz. Ancak belirtilmesi gerek bir nokta da, bu denemelerin anahat Kemalizm içinde bir yankı bulmadığıdır. Genel Kemalist söylem ölçülerinde Özbudun'un çalışmaları fazla akademik, Selçuk'un yaklaşımı ise, özellikle

piyasa ekonomisine yaptığı vurgu da hatırlandığında, fazla liberal kalmaktadır. Ayrıca Selçuk'un örneğin laiklik ya da AB konusundaki fazla radikal tutumları, Kemalist kesimce sert eleştirilere uğramasına neden olmuştur. Anahat Kemalizm burada ele alınan üç yazardan, göreli olarak, en fazla Tanör'ü benimser. Bunun nedeni büyük olasılıkla, Tanör'ün hem savını Kemalist kanonun ana kaynağı olan Millî Mücadele'ye dayandırması, hem de ölçülü bir eleştirelliği benimsemesidir. Öte yandan Tanör'ün, Kemalizmin bir nevi "kutsal kitabı" olan *Nutuk*'a yönelik eleştirisinin ne denli sert olduğu da gözden kaçmamalıdır. *

Özetle tekrarlamak gerekirse, bu üç yazarın yaklaşımlarında Kemalizmi 1990'larda/2000'lerde savunmanın gerekçesi onun demokrasiyi hedeflemiş olması ve bugünün Türkiye'sinde demokratikleşmenin bir ayağının Kemalizme dayandırılabileceği iddiasıdır. Tanör'ün TÜSİAD raporlarıyla ve Selçuk'un adlî yıl açış konuşmalarıyla, demokratikleşmeyi kamuoyunun gündemine taşıdıkları ve böylelikle demokratikleşmeye katkı sağladıkları da, özellikle Kemalist kesimin son dönem demokratikleşme tartışmalarındaki pasif ve kuşkucu tutumu da göz önünde bulundurularak, hatırlanmalıdır.

(*) Tanör'ün, mensup bulunduğu İstanbul Üniversitesi'nin, klasik Kemalist denebilecek çizginin sert uygulayıcısı olarak ünlenen Rektörü Kemal Alemdaroğlu tarafından, bu raporlar bağlamında, hasmane bir tutumla koğuşturulması da unutulmamalıdır.

DİPNOTLAR

1 Levent Köker, "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası", *Toplum ve Bilim*, sayı 71, 1996.

2 Etyen Mahçupyan, "Kemalizm: Bir Geçiş Dönemi", *Türkiye Günlüğü*, sayı 28, 1994.

3 İlter Turan, "Stability Versus Democracy: The Dilemma of Turkish Politics", *Toplum ve Ekonomi*, sayı 2, 1991.

Kaynakça'ya Dair

MUSTAFA KEMAL ATATÜRK'ÜN METİNLERİ

Kemalizmin kaynakçasında, şüphesiz ilk sırayı, Türkiye'de Cumhuriyet rejiminin kuruluş sürecindeki politik irade ve ideoloji oluşumuna öncülük eden Mustafa Kemal Atatürk'ün metinleri almalıdır. Mustafa Kemal'in özgün metinleri/söylevleri, kamusal alanda her vesileyle karşılaşılan ve her türlü söz bağlamına eklemlenen Atatürk alıntılarının/vecizelerinin işaret ettiğinden daha fazla şey gösterecektir. Bu çerçevede temel eser, elbette *Nutuk*'tur. *Nutuk* okuması, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yay., 1959-72) ile, ayrıca *Atatürk'ün Resmî Yayınlara Girmemiş Söylev, Demeç, Yazışma ve Söyleşileri Konuşmaları* (der. Sadi Borak, Ankara Halkevi Yay., 1980) ile bütünlenir. Afet İnan'ın *Atatürk'ten Yazdıklarım*'ını da (MEB Yay., 1971) bu silsileye ekleyebiliriz. M. Kemal'in düşünsel çizgisindeki sabiteleri ve aranışları, stratejik ve taktik söylem unsurlarını çözümleyebilmek için, bu metinleri dönemsel bağlamları içinde okumanın gerekli olduğunu söylemek gerekir. M. Kemal'e ait metinlerin referans kaynaklarını gözönünde bulundurmak açısından, Şerafettin Turan'ın *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*'ı (TTK, 1982) ile Gürbüz Tüfekçi'nin *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*'ı (Türkiye İş Bankası Yay., 1983) yol gösterici olacaktır. *Nutuk*'un bir resmî ideoloji ana metni olarak açımlamaları, tefsirleri açısından, Türk Tarih Kurumu'nun *Atatürk'ün Büyük Söylevinin 50. Yılı* (1980), özetleyici bir derlemedir. Türker Acaroğlu'nun *Açıklamalı Atatürk Kaynakçası* (Türkiye İş Bankası Yay., 1981), bu tür kaynakları taramada rehber olarak işlevseldir. Son yıllarda *Kaynak Yayınları*, Mustafa Kemal'in bütün eserlerini toplu olarak yayımlamaya girişmiştir.

Mustafa Kemal'in Çankaya Arşivi'nin araştırmacıların serbestçe çalışmasına açılmaması, birincil kaynakların tüketilmesinin önünde engel olarak dikilmektedir.

TANIKLIKLAR

Cumhuriyetin kuruluş döneminin düşünsel ortamını, ideolojik motivasyonunu ve M. Kemal'in bakışını anlamak bakımından, Cumhuriyet'in ilk dönemiyle ve Mustafa Kemal'le ilgili tanıklıklar ve biyografik çalışmalar önemlidir. Şevket Süreyya Aydemir'in resmî kanona dahil olmasa da çok okunan *Tek Adam*'ı, M. Kemal'in fikrî ve siyasî oluşumunu hikâye eder. M. Kemal'in silah ve siyaset arkadaşlarının, sürekli refakatinde bulunmasa da kapsamlı gözlemlerde bulunanların, yakınındaki gazetecilerin kitaplarından belli başlıları şöyle sayılabilir: Neşet Halil Atay: *Davamız* (Hakimiyet-i Milliye Matbaası, 1932) ve *Büyük Meclis ve İnkılâp* (TBMM Matbaası, 1933), *General Ali Fuat Cebesoy'un Siyasî Hatıraları* (Vatan Neşriyat, 1957), Kâzım Karabekir: *İstiklâl Harbimiz* (Türkiye İş Bankası Yay., 1960), *Fethi Okyar'ın Anıları* (haz. O. Okyar ve M. Seyitdanlıoğlu, Türkiye İş Bankası Yay., 1997), Kâzım Özalp: *Atatürk'ten Anılar* (Türkiye İş Bankası Yay., 1992), Avni Doğan: *Kurtuluş, Kuruluş ve Sonrası* (Dünya Yay., 1964), İbrahim Habib Sevük: (Cumhuriyet Matbaası,

1939), Asım Us: *Gördüklerim, Duyduklarım, Duygularım* (Vakit Matbaası, 1964), Mazhar Müfit Kansu: *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber* (TTK, 1986), Ruşen Eşref Ünaydın: *Atatürk'ü Özleyiş* (Cumhuriyet, 1998; ilk baskısı TTK, 1957), Ahmet Hamdi Başar: *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye* (Tan Matbaası, 1945), Yakup Kadri Karaosmanoğlu: *Atatürk* (1946) ve *Politikada 45 Yıl* (ilk baskısı Bilgi Yay., 1968), Falih Rıfkı Atay: *Çankaya* (ilk yayımlanışı: Dünya Gazetesi, 1952).

Nev-i şahsına münhasır bir kitap olarak, Vamık Volkan ile Norman Itzkowitz'in, *Ölümsüz Atatürk* (Bağlam Yay., 1998) başlıklı psiko-biyografisine dikkat çekmek gerekir. Kitap, Mustafa Kemal'in siyasal eylem ve söyleminin psikanaliz kuramına dayanan bir yorumunu denemektedir.

ATATÜRKÇÜLÜK HAMASETİ

Kemalizmin, fikrî ve ideolojik çerçevesi nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, olağanüstü bol miktarda hamasî metinle çoğaltıldığı, bir vakıadır. Çoğunlukla Mustafa Kemal'in şahsı etrafında mitik bir söylemle yazılan bu metinler de Kemalizmin, ya da daha çok tercih edilen ifadeyle Atatürkçülüğün yeniden üretiminde önemli işlev görmektedir. *İlmihâl* niteliği atfedilebilecek bu tür kitapların kalburüstü bazı örnekleri olarak, Enver Ziya Karal'ın *Atatürk'ten Düşünceler* (Türkiye İş Bankası Yay., 1969), Utkan Kocatürk'ün *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri* (Edebiyat Yay., 1971), Emin Arat'ın *Kemalizm*'i (1969) anılabilir. Behçet Kemal Çağlar'ın (*Atatürk Denizinden Damlalar*, 1967) ve Ceyhun Atuf Kansu'nun (*Atatürk'e Saygı*, TDK, 1969) –kendilerine ait metinlerin yanısıra birçok yazardan parçalar içeren- derlemeleri ise, Atatürkçülük hamasetinin örneklerini bir araya getirirler.

DOKTRİNLEŞTİRME ÇABALARI

Kemalizmi bir düşünce sistemi, bir ideoloji olarak doktrinleştirmeye dönük çabaları da, birincil kaynaklar arasında ya da birincil kaynakları çevreleyen ikinci halka olarak kabul edebiliriz. Kemalizmin bir "fikir sistemi" olup olmadığı, 1930'lardan beri tartışılmıştır. Bazı yorumcuları Kemalizmin pratik-pragmatik bir program ya da eylem çizgisi olduğunu, onu ideolojik bir katılığa kavuşturmanın ruhuna aykırı olacağını ileri sürerken; bazıları ise Kemalizmi bütünlüklü bir ideoloji olarak kurgulama, dahası yükümlendirici bir doktrin netliği kazandırma arayışında olmuşlardır.

Kemalizmi doktrinleştirme çabaları, Tek Parti iktidarının kurumlaşması ve rejimin acil bir mesele olarak halk nezdinde rıza üretimine eğilmesinden sonra yoğunlaşmıştır. Resmî bir hüviyet de taşıyan, Anayasal-yasal çerçeveden gündelik hayat ideolojisine kadar uzanan geniş bir zeminde etkili olan "Kemalizm" taslaklarının tamamına yakını, 1930'ların ikinci yarısında ortaya atılmıştır. Bu taslakların en ağırlıklı olan ikisi, Recep Peker'in *İnkılâp Dersleri* (1936) ile Mahmut Esat Bozkurt'un *Atatürk İhtilâli*'dir(1940). Bu otoriter-devletçi taslakların her ikisi de hükümette ve Tek Parti'de mevkii olan figürlerce geliştirilmiş, dönemin politik felsefesine damgasını vurmuştur. Bunlarla beraber, rejimin 'tanıdığı' iki ideologun görece "ilmî" bir dille yazılmış eserleri önemlidir: Tekin Alp'in *Kemalizm*'i (1936) ile Saffet Engin'in üç ciltlik *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri*'ni (3 cilt, Cumhuriyet Basımevi, 1939). Edirne mebusu Şeref Aykut'un *Kemâlizm*'i (Muallim Ahmet, Halit Kitabevi, 1936) de bu doktrinleştirme kampanyasının belli başlı metinlerindendir. Görece erken doktrinleştirme teşebbüslerini de anmak gerekir: Mediha Muzaffer'in *İnkılâbın Ruhu* (Devlet Matbaası, 1933) ile Halil Nimetullah Öztürk'un *Halkçılık ve Cumhuriyet ve Türk Halkçılığı ve Cumhuriyeti* (Orhaniye Matbaası, 1930).

Yine görece erken bir doktrinleştirme teşebbüsü olarak, *Kadro* dergisine bakılmalıdır. *Kadro*'nun yine yarı-resmî ama görece özerk düşünsel üretimi (1932-34), Kemalizmi anti-emperyalist ve –yine otoriterlik dozu yüksek- bir devletçi-sosyalizan eksene oturtmaya yönelmişti. Kadrocuların görüşleriyle Ahmet Ağaoğlu'nun liberal yönelimli *Devlet ve Fert* kitabı (Sanayii Nefise Matbaası, 1933) arasındaki ihtilaf, Kemalizmi doktrinleştirme denemelerinin, -erken bir evresinde-, düşünsel açıdan en zengin ve tartışmalı uğrağını temsil eder. Ağaoğlu, 1930'ların ikinci yarısında başlayan resmî doktrinleştirme furyasına da *İhtilâl mi İnkılâp mı?* (Alaeddin Kıral Basımevi, 1942) ile müdahil olmuştur.

Tek Parti döneminin doktrinleştirme çalışmalarında, kanaat önderi-gazetecilerin rolünü gözardı etmemek gerekir. Özellikle Falih Rıfkı

Atay'ın kitapları önemlidir. Atay Kemalizmi zamandaşı rejimlerle mukayese eden kitapların yanısıra (*Yeni Rusya*, Hakimiyet-i Milliye Matbaası, 1931; *Faşist Roma, Kemalist Tiran ve Kaybolmuş Makidonya*, Hakimiyet-i Milliye Matbaası, 1931), çok partili döneme geçildiğinde Kemalizmin yozlaştırılması/terk edilmesi tehlikesine dikkat çeken yazılar yazmıştır (*Niçin Kurtulmamalı?*, Varlık Yay., 1953).

1963'te *Varlık*'ın bastığı *Atatürkçülük Nedir?* derlemesi, 1960'larda dönemin ideolojik iklimi içinde sosyaldemokratik bir temelde yorumlanmaya başlayan Kemalizmi bu istikamette sistemleştirmeye çalışan yazarların kısa makalelerini bir araya getirerek, derli toplu bir resim çizer. Önde gelen *Cumhuriyet* yazarlarının 1980 sonrasında yayımladıkları kitaplar ise, 1960'lardaki bu görüş açısını otantik Kemalizm olarak kabul eden ve 12 Eylül askerî rejimi ile arkasından gelen liberal-muhafazakâr iktidarı bu otantizm açısından sorgulayan bir 'karşı-doktrin' literatürüdür (sözkonusu kitapların en etkilisi, Nadir Nadı'nın çok basılan *Ben Atatürkçü Değilim*'i olmuştur - 1. baskısı 1982).

ORDU VE KEMALİZM

Kendini rejimin ve Kemalizmin/Atatürkçülüğün otantik yorumcusu ve nihaî güvencesi olarak gören ordu, doğal olarak, Kemalizmin yeniden üretiminde ve resmî ideoloji olarak işlev görmesinde kilit bir role sahiptir. Ordunun bu konumunu çözümlemek açısından, Ümit Özdağ'ın *Ordu-Siyaset İlişkisi: Atatürk ve İnönü Dönemleri* (Gündoğan Yay., 1991) ve Hikmet Özdemir'in *Rejim ve Asker* (Afa Yay., 1989) çalışmaları önemlidir. Fahri Belen, *Ordu ve Politika*'da (İstanbul Yay., 1971) bu meseleye 'içerden' bir bakış sunar.

Orduda, bir Kemalizm yorumu geliştirme çabaları 27 Mayıs sonrasında yoğunlaşmıştır. Münferit girişimleri (tipik bir örnek: Tümgeneral Faruk Güventürk, *Gerçek Kemalizm* [Okat, 1964]), kurumsal yayınlar izlemiştir. Bunlar, esasen, Kemalizmin otoriter devletçi-milliyetçi standart yorumlarının derlenmesine dayanır. *Türk Tarihi, Silahlı Kuvvetler ve Atatürkçülük* (Genelkurmay Başkanlığı, 1973) ve *Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihimiz* (Kara Kuvvetleri Komutanlığı Yay., 1978), örnekleyici kitaplardır. 12 Eylül 1980 müdahalesinden sonra, ordu, Atatürkçülük doktrinini ilmihalleştirmeye dönük bir yayın faaliyetine girişmiştir. Bu çalışmanın en önemli ürünü, üç ciltlik *Atatürkçülük* serisidir (Genelkurmay Basımevi, 1982-83). Buna *Atatürk El Kitabı* (Kara Kuvvetleri Komutanlığı Yay., 1981) ve *Atatürk'ün Ekonomi Görüşü*'nü (Kara Kuvvetleri Komutanlığı Yay., 1982) ekleyebiliriz. Millî Güvenlik Kurulu genel sekreterliğinin yayımladığı *Devlet'in Kavram ve Kapsamı* kitabı da (1990), ordunun "güvenlik" ve "tehdit algılaması" kavramını esas alan dünya ve toplum görüşünü belirginleştirir.

ANALİTİK İNCELEMELER

Kemalizmi sosyal teorinin kavramlarıyla, tarihsel perspektif içinde yorumlayan çalışmalar, onun düşünsel açıdan değerlendirmesine analitik ve eleştirel bir yaklaşım getirirler. Bu analitik çalışmaların büyük çoğunluğunun modernleşme ve demokratikleşme kuramları ekseninde yapıldığını söyleyebiliriz. Böylesi analitik çalışmalar içinde Kemalizmi pozitif değerlendiren kitaplar arasında Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'sını (Doğu-Batı Yay., 1979[?]) ve Bülent Tanör'ün *Kuruluş ve Kurtuluş* (Der Yay., 1995) çalışmalarını öncelikle ele almak gerekir. Tarık Zafer Tunaya'nın *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük* (Baha Matbaası, 1964), Suna Kili'nin *Kemalizm* (Menteş Matbaası, 1969), Cavit Orhan Tütengil'in *Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak* (1975) kitapları da bu çerçevede ele alınabilir. Taner Timur, *Türk Devrimi: Tarihî Anlamı ve Felsefî Temeli* (Sevinç Yay., 1968) ve *Türk Devrimi ve Sonrası* (Doğan Yay., 1971) ile konuyu, sınıfsal analizi katarak incelemeye yönelmiştir. Ali Gevgilili'nin deneme üslubundaki *Yükseliş ve Düşüş*'ü (Altın Kitaplar Yay., 1981), modern Türkiye'nin 1970'lere uzanan siyasal tarihi içinde Kemalizmin 'iddiasının' izini sürer.

Kemalizmi bir siyasal ideoloji olarak pozitif değerlendirmeyen bakış açısından, Taha Parla'nın onu demokrasi kuramlarının ölçütleri açısından sorgulayan analizleri, ayrıntılandırılacak çalışmalar için yol gösterici mahiyettedir. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Kemalizmin dünya ve toplum görüşünü, büyük ölçüde faydalandığı/esinlendiği Ziya Gökalp'in fikriyatının aynasında değerlendirir. Beş kitap olarak tasarlanmasına karşılık ne yazık ki tamamlanmayan *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları* kitap dizisi, söz konusu eleştirel yaklaşımın temel kavramlarını geliştirmektedir: *Atatürk'ün Nutuk'u*

(1991), *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (1991), *Kemalist Tek-Parti Ideolojisi ve CHP'nin Altı Ok*'u (1992). Bu eleştirel bir yaklaşımı daha özgül bağlamlarda geliştiren çalışmalara, aşağıda ayrıca değinilecektir.

"YABANCI GÖZÜYLE"

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve Kemalizm, Türkiye dışında da küçümsenmeyecek bir ilgiye konu olmuştur. Özellikle kuruluş yıllarında bu ilgi hayli canlıdır ve Türkiye'nin özgün bir modernleşme tecrübesi olarak dikkate alındığına işaret eder. İkinci Dünya Savaşı'na kadar olan bu dönemde, "Yeni-" veya "Kemalist-Türkiye" hakkında, bir kısmı "jurnalistik" (gazeteci izlenimlerine dayanan), bir kısmı ise sosyal bilimsel nitelikli çok sayıda kitap yayımlanmış, bunların birçoğu Türkçe'ye çevrilmiştir. (Bu çevirilerin çoğu, Kemalizmin yeni bir ivme kazandığı 1990'lar sonlarında, *Cumhuriyet* Gazetesi tarafından yeniden basılarak okurlarına dağıtılmıştır.) Çeviri ve yayımlama saikinin, genellikle, Türkiye'nin ve Atatürk'ün "yabancılarca" (Batılılarca) nasıl görüldüğüne dair bir merak, bunun da ötesinde böyle bir ilginin varlığından duyulan gurur olduğu söylenebilir. Batılı görüşü ve literatürü ile böyle bir ilişkinin, bizatihî, Kemalist ideolojinin bir göstereni olduğunu ve onun yeniden üretiminde belirli bir rol oynadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

İkinci Dünya Savaşı öncesi dönemde yayımlanan jurnalistik çalışmaların çoğu, oryantalist kalıp-yargılarla dolu methiyeler niteliğindedir. "Kahraman" odaklı tarih görüşünü yansıtan, hayranlıkla yazılmış biyografiler bunlar arasında öncelikli yer tutar. Örneğin: D. von Mikusch'un *Avrupa ile Asya Arasındaki Adam: Gazi Mustafa Kemal*'i (Türkçe ilk baskısı 1929) ya da 1990'ların sonlarında yeniden çok-satar olan Armstrong'un *Bozkurt*'u (Arba Yay., 1997). Lord Kinross'un ünlü *Atatürk, Bir Milletin Yeniden Doğuşu* da (Sander Yay., 1972) bu çerçevede anılabilir. Aynı dönemde Kemalist rejimi ve ideolojisini değerlendirmek üzere yazılmış kitaplar içinde Georg Duhamel'in *Yeni Türkiye: Bir Batı Devleti*, yine methiyeci bir değerlendirmedir. Buna karşılık örneğin –Türkçeye çevrilmeyen- C. Carlo Sforza'nun *European Dictatorships* kitabı gibi (Brentano's Publishers, 1931), Kemalist rejimi "diktatörlük" bağlamında ele alan çalışmalar da vardır.

Dönemin önemli düşünce insanlarından Arnold Toynbee'nin *Türkiye: Bir Devletin Yeniden Doğuşu* (ilk baskısı 1926) kitabını yazmış olması, başlıbaşına önemlidir. Toynbee Türk Devrimini "pratik bir Batılılaşma" tecrübesi olarak değerlendirir. Keza Kurt Steinhaus'un, Türk Devrimini "tarihsel-toplumsal zaman tutarsızlığı" sorunları bağlamında yorumlayan *Atatürk Devrimi Sosyolojisi* (Türkçe ilk baskısı 1937), ciddi bir çalışmadır. Söz konusu dönemde, Türkiye'nin geç-modernleşme deneyimini mukayeseli bir çerçevede değerlendiren çalışmalar da yapılmış, ancak bunlar otarşik bir yönelim içindeki Türk düşünce dünyasında yankı bulmamıştır. Örneğin: K. Krüger, *Kemalist Turkey and the Middle East* (Allen and Unwin, 1932), John Dewey, *Impressions of Soviet Russia and The Revolutionary World: Mexico, China, Turkey* (New Republic P., 1932). Yine Donald Webster'ın, *The Turkey of Ataturk* (The American Academy of Political and Social Change, 1939) kitabı da referans olmakla birlikte hakkı verilmeyen kitaplar arasındadır. Daha sonraları, "hızlı kalkınma"nın Kemalist restorasyonun önemli bir motifi haline geldiği 1960'larda, M. Oka ve I. Perceval'in *Japon Kalkınması ve Türkiye* (Gerçek Yay., 1966) kitabı çevrilmiştir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise uluslararası literatürde Türkiye'nin siyasal modernleşmesine ve onun düşünsel arkaplanına yönelik ilgiler, "bürokratik devrim"leri ve "otoriter demokrasileri" Doğu dünyasının gerikalmışlıktan kurtulması, modernleşmesi için gerekli gören Amerikan sosyolojisinin egemenliğinde olmuştur. Tabii bunlar içinde keskin gözlemler, anlamlı mukayeseler, mesafeli, kritik yorumlar da vardır. Modernleşme literatürü bağlamında mukayeseli çalışmalar sürmüştür: Örneğin R. Ward ve D. Rustow'un *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton Univ. Press, 1964) kitabı ile ünlü muhafazakâr sosyalbilimci S. Eisenstadt'ın "The Kemalist Revolution in Comparative Perspective" makalesi (*Atatürk: Founder of a Modern State*, der. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun, Hurst&Com. 1981), önemlidir. En azından zımnen Kemalizmle ilgili değerlendirmeleri içeren ve yaygın kullanılan –ya da kullanılmış- çalışmalar arasında, Geoffrey Lewis'in *Turkey* (Praeger, 1960; TTK, 1970), Roderic Davison'ın *Turkey* (Hrentice-Hall 1968), Frederic Frey'in *The Turkish Political Elite* (M.I.T. Press, 1965), Richard Robinson'ın *The First Turkish Republic: A Case Study*

in *National Development* (Harvard University Press, 1963), Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw'un *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Cambridge University Press, 1977) ve tabii Türkiye'de standart kaynak haline gelmiş Bernard Lewis'in *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (Oxford University Press, 1961), Erik Jan Zürcher'in *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (İletişim Yay., 1995), Feroz Ahmad'ın *Modern Türkiye'nin Oluşumu* (Sarmal Yay., 1995) ve Jean Deny'ın *Yeni Türkiye*'si (Türkiye İş Bankası Yay., 1960) anılabilir.

Johannes Glasneck'in *Kemal Atatürk ve Çağdaş Türkiye* (Onur Yay., 1976), Kemalizmi gelişmeci-modernleştiricilik yanında anti-emperyalist misyon açısından ilgiye değerdir. Feroz Ahmad'ın *İttihatçılıktan Kemalizme* (Kaynak Yay., 1986) kitabı, Kemalist ideolojinin sürekliliğine dikkat çeker. Erik Jan Zürcher'in *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (İletişim Yay., 1995), siyasal tarih perspektifi içinde zımnî itibarıyla önemli bir Kemalizm değerlendirmesi içerir.

KEMALİZM ELEŞTİRİLERİ- REDDİYELERİ

Kemalizme 'içerden' veya cepheden karşı çıkan politik metinler, bir yandan bu ideolojinin eleştirel bir yorumuna katkıda bulunurlar, diğer yandan bizzat, Kemalizmin kendini onlarla karşıtlık içinde açıklaması için malzeme niteliğindedirler. Kemalist ideolojinin devamlılığı içinde, bu karşı çıkışlarla hesaplaşmanın, onlara önlem almanın veya onları aşikâr bir gayrımeşruluk/kötülük kutbu olarak tanımlayarak 'kendini kanıtlamanın' kurucu bir rolü vardır.

Halide Edip'in 1929'da İngilizce yayımlanan *Dictatorship and Reforms in Turkey* (Yale Review) kitabı, Kemalizmin erken dönemde yapılmış liberal bir eleştirisi olarak önem taşır. Yukarda bahsedilen Ahmet Ağaoğlu'nun *Devlet ve Fert*'inde de zımnen böyle bir eleştiri bulunabilir.

Liberal eleştiriler 'içerdendir', buna karşılık İslâmcı anti-Kemalizm, -referansları itibarıyladışardan ve cephedendir. İslâmcı düşüncenin politikleşmesinde, Kemalizmin özellikle laisist niteliğini odak alan bir reddiyesi, temel izlek olmuştur. 1950'lerde bu konuda en etkili yazar olan Eşref Edip'in son kitabı *Kara Kitap – Milleti Nasıl Aldattılar, Mukaddesatına Nasıl Saldırdılar?* (1967), bu reddiyeyi özetleyici niteliktedir. *Tanrıkulundan Dinlediklerim* (1968) ve *Son Devrin Din Mazlumları* (1969) kitapları, Necip Fazıl Kısakürek'in aynı doğrultudaki söylemini örnekler. 1970'li yıllarda Kadri Mısırlıoğlu'nun *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahitler* (Sebil Yay., 1972 – 3. baskı), Sadık Albayrak'ın *Şeriattan Laikliğe* (Sebil Yay., 1977)

kitapları, aynı çizgiyi sürdürürler. Bu çizgi üzerinde, 1980'lerin İslâmcı politik yükseliş ve göreli entelektüel heyecan dönemindeki düşünsel üretimi vulgerize eden iki kitabı daha anabiliriz: Abdurrahman Dilipak, *Bir Başka Açıdan Kemalizm* (Beyan, 1988), D. Mehmet Doğan, *Kemalizm* (Ağaç, 1993). Ahmet Kabaklı'nın büyük ilgi gören *Temellerin Duruşması* kitabı (Türk Edebiyat Vakfı Yay., 1989), aynı çizginin milliyetçi-muhafazakâr versiyonudur. İslâmcı anti-Kemalizmin kuramsal bir derinliğe, bütünlüklülüğe ve paradigmatik bir radikalizme erişmesi ise, 1970'lerin sonlarından itibaren İsmet Özel'in yazılarıyla olmuştur, denebilir. Özel'in bu düşünsel üretimini güncel politik sorunlara 'uyguladığı' *Cuma Mektupları* (1989), bu bağlamda temsilî sayılabilir.

Kürt Meselesine bakışı bu alandaki politikası, Kemalizme cephe alan politik duruşların bir başka zeminidir. Emir Süreyya Bedirhan'ın *The Case of Kurdistan Against Turkey* (Philadelphia, The Kurdish Independence League, 1929), bu karşı çıkışın erken dönemdeki önemli belgesidir. 1970'lerden itibaren İsmail Beşikçi'nin kitaplarında, Kürt Meselesi temelinde bir anti-Kemalizmin sistemleştirildiğini görürüz; özellikle: *CHP'nin 1927 Tüzüğü ve Kürt Sorunu* (Komal Yay. 1978) ve *Bilim-Resmi İdeoloji, Devlet-Demokrasi ve Kürt Sorunu Kürt Sorunu* (Alan Yay. 1990). Beşikçi bu ve başka kitaplarından dolayı yıllarca hapis yatmıştır.

Mesut Yeğen'in *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu* (İletişim Yay., 1999), Kemalizmi, Kürt Sorununu tanımlama biçimi üzerinden anlamaya dönük güçlü bir kuramsal girişimdir. 1980'lerden 2000'lere uzanan kesitte PKK lideri Abdullah Öcalan'ın yazdıklarında, Kemalizmle, 'anti'cilikten eklemlenme/'bağlaşma' arayışına yönelen bir hesaplaşma izlenebilir.

Türkiye'de devrimci-sosyalist politik hareketin Marksist-Leninist referanslı kaynakları, (anti-emperyalist) tarihsel işleviyle olumladıkları Kemalizme, onu aşmaya dönük bir eleştirel tutumla yaklaşmışlardır. Mahir Çayan'ın *Kesintisiz Devrim* (1971) risalesi, bu eleştirinin tipik örneğidir. Sosyalist akımın özgün düşünürlerinden Hikmet Kıvılcımlı'nın 1930-33 dönemi yazıları ise (*Yol* adıyla top-

lanmıştır), komünist gelenek içinde "anti-emperyalist ulusal devrim" olarak tanımlanagelen Kemalizme görece mesafeli bir bakışı yansıtması bakımından ilginçtir.

1960'ların sonunda, yine solda ama ortodoks Marksizmin dışında, Kemalizmi temelde seçkinci ve anti-demokratik bir politik karakter atfederek eleştiren iki kitabı kaydetmek gerekir. Bunlardan Emin Türk Eliçin'in 'içerden eleştiri' niteliğindeki *Kemalist Devrim Ideolojisi* (Ant Yay., 1970) unutulmuş, İdris Küçükömer'in *Düzenin Yabancılaşması* (Ant Yay., 1969) ise sol düşüncede "sivil toplum" kavramını önemseyen yaklaşımların ve soldan anti-Kemalizmin miladı sayılmıştır.

Yakın dönemin sol neşriyatında, Fikret Başkaya'nın *Paradigmanın İflası* (Doz Yay., 1991), "orijinal bir Bonapartizm" olarak tanımladığı Kemalizme bütünlüklü bir cephe almıştır. Ahmet İnsel'in *Türkiye Toplumunun Bunalımı* kitabında birçok makale, Kemalizmin demokrasi kuramı açısından bütünlüklü bir eleştirisini içerir.

REJİM VE DEVLET ANLAYIŞI, DEMOKRASİ GÖRÜŞÜ

Kemalist rejimi tanımlamak için başvurulacak birincil kaynaklar, 1921 ve 1924 Anayasaları (ve bunlarda yapılan değişiklikler), Bahir Mazhar Erüreten'in derlediği *Türkiye Cumhuriyeti Devrim Yasaları* (Cumhuriyet) gibi belgeler yanında, Afet İnan'ın *Medenî Bilgiler*, Vasfi Reşit Sevig'in *Teşkilatı Esasiye Kanunu* (Ulus Basımevi, 1938), Orhan Arsal'ın *Devletin Tarifi* (CHP Halkevleri Konferansları, 1938) gibi açımlayıcı resmî veya yarı-resmî metinlerdir. Daha geç tarihlerde, yine resmî yorumu destekleyen bir "Devrim Tarihi" literatürü oluşmuştur. Örneğin: Enver Kartekin, *Devrim Tarihi ve Türkiye Cumhuriyeti Rejimi* (Sinan Yay., 1973), Metin Heper, *İsmet İnönü, Yeni Bir Yorum Denemesi* (Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999), Ahmet Mumcu, *Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi* (TTK, 1971). Faruk Alpkaya'nın *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*, Cumhuriyetin kurulması edimine ve bununla ilgili fikrî tartışma ortamına ışık tutan önemli bir kaynaktır.

Kemalist rejimi, totaliter yönsemeleri de olan otoriter bir rejim olarak analiz eden çalışmalar arasında, Taha Parla'nın ve Ahmet İnsel'in yukarda değinilen çalışmaları öne çıkar. Taha Parla'nın *Türkiye'de Anayasalar*'ı (İletişim Yay., 1991), yine bu doğrultuda 'teknik' bir incelemedir. Levent Köker'in, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*'si (İletişim Yay., 1990), rejimin demokrasi anlayışına eleştirel yaklaşım getiren önemli bir çalışmadır. Ahmet Demirel'in *Birinci Mecliste Muhalefet* (İletişim Yay., 1994), Mete Tunçay'ın *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması [1923-1931]* (Cem Yay., 1989) ve Cemil Koçak'ın *Türkiye'de Millî Şef Dönemi [1938-1945]* (İletişim Yay., 1996) kitapları, Kemalist rejimin tarihsel ve siyasal-ideolojik bağlamı içinde oluşum ve 'oturma' sürecini irdeleyen bir silsiledirler. (Tek Parti rejimiyle ilgili Koçak'ınkinden daha küçük hacimli bir çalışma, Çetin Yetkin'in *Türkiye'de Tek Parti Yönetimi*'dir [Altın Kitaplar, 1983].). Ahmet Ağaoğlu'nun *Serbest Fırka Hatıraları* ile yukarda "Tanıklıklar" başlığı altında anılan *Fethi Okyar'ın Anıları*, rejimin demokrasi anlayışını yorumlamaya katkıda bulunacak tanıklıklar ve gözlemler içerir.

MİLLİYETÇİLİK ANLAYIŞI

Kemalist milliyetçiliğin yurttaşlık temelli ve hümanist-evrenselci bir anlayışa mı yoksa ırkçı-etnisist yorumlara açık mı olduğu (ya da bu iki yaklaşım arasındaki denge ve ilişkinin nasıl olduğu) sorusuna verilmiş farklı cevaplar vardır. (Bu konu, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*'nin 4. cildinde de etraflıca ele alınacaktır.) Kemalist milliyetçiliğin demokratik eğilimini vurgulayan pro-Kemalist bir klasik yorum, Yavuz Abadan'ın *Hukukçu Gözüyle Milliyetçilik ve Halkçılık* (CHP, 1938) kitabında bulunabilir. Sabahattin Eyüboğlu'nun *Mavi ve Kara* yazıları (Çan Yay., 1973), Kemalist milliyetçiliği halkçı-demokratik bir zemine oturtmanın örneğidir. Turhan Feyzioğlu, *Atatürk ve Milliyetçilik* ile (Atatürk Araştırma Merkezi, 1987), elitist-vesayetçi bir görüş açısından, modernist-Batılılaşmacı çizgiyi örnekler. Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği – Resmi Ideoloji Dışı Bir İnceleme*'de (Dost Yay., 1988), Atatürk milliyetçiliğinin iç çelişkilerine ve muğlâklıklarına dikkat çekerken, bağımsızlaşma ve modernleşme/Batılılaşma açısından olumlu işlevini vurgular.

Hikmet Tanyu'nun *Atatürk ve Türk Milliyetçiliği* (Orkun Yay., 1969), resmî milliyetçiliği, Turancı "uzak hedefe" de duyarlı bir Türkçü çerçeveye oturtma girişimidir.

Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*

(İletişim Yay., 2001) kitabında, Kemalist milliyetçiliğin zımnî etnik ve dinî angajmanlarına dikkat çekmiştir. Etienne Copeaux'nün *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine* çalışması (Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998), Kemalist milliyetçilikle etnisist-dinsel bir millî kimlik tarifi arasındaki geçişliliği göstermesi bakımından önemlidir.

MODERNLEŞME VE BATI

Kemalizm, özellikle pozitivist sosyoloji okullarının etkisiyle, baştan itibaren bir modernleşme (ve çok kere eşanlamlı olmak üzere Batılılaşma) programı olarak düşünülmüştür. Yukarda "Analitik İncelemeler" başlığı altında aktarılan çalışmaların bir kısmı da bu çizgide görülebilir. Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (Doğu-Batı Yay., 1979[?]) ile *Atatürk ve Devrimler* adlı kitapları, pro-Batıcı/modernleşmeci yaklaşımın temel yapıtları olarak anılabilir. (Analitik 'şüpheciliğe' daha uzak bir örnek: Suna Kili'nin *Atatürk Devrimi- Bir Çağdaşlaşma Modeli)* Son yıllarda, modernizme eleştirel yaklaşımlar ekseninde de Türk modernizmini ve Kemalizmi yorumlamaya dönük çalışmalar çoğalmaktadır. Sibel Bozdoğan ile Reşat Kasaba'nın derlediği *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998), bu yorumlarla ilgili yol gösterici bir toplamadır.

Batılılaşma ve uygarlaşma hedefini Kemalizmin aslî misyonu olarak yorumlayan, Aydınlanmacı-hümanist bir Kemalizm yorumu yapan yaklaşımın örnekleri olarak şu kitaplar sayılabilir: Hasan Ali Yücel, *Pazartesi Konuşmaları* (Remzi Kitabevi, 1937), Halikarnas Balıkçısı, *Düşün Yazıları* (Bilgi Yay., 1993), Azra Erhat, *En Hakiki Mürşit* (Cem Yay., 1996), Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi* (TTK, 1988), Macit Gökberk *Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk* (Yenigün Haber Ajansı, 1997).

KADIN VE FEMİNİZM

Kadın hakları modernleşme ideolojisi açısından, 'misyonlu' kadın imgeleri ise milliyetçilik açısından, Kemalizmin gözde izleklerindendir. Kemalizmin feminist kuramın olanaklarıyla irdelenmesi, zengin bir analiz penceresi açacaktır. Bu bakımdan yol gösterici bir makale: Deniz Kandiyoti, "Kurtulmuş Ama Özgürleşmiş mi? Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler" (orj. 1987, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar* içinde, Metis Yay., 1997). Bernard Caporal'in *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını* kitabı ise (Türkiye İş Bankası Yay., 1982), Kemalist 'kadın inkılâbının' soğukkanlı bir muhasebesi niteliğindedir.

İKTİSADÎ GÖRÜŞ

Korkut Boratav'ın *Türkiye'de Devletçilik* (Savaş Yay., 1982) ve Bilsay Kuruç'un *Mustafa Kemal Döneminde Ekonomi* (Bilgi Yay., Ankara 1987) kitapları, Kemalizmin iktisadî görüşü hakkındaki arayış ve tartışmalar hakkında bütünlüklü bir çerçeve sunar. Çağlar Keyder'in *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*'ı (İletişim Yay., 1989) Cumhuriyetin iktisat politikaları ve ideolojilerinin tarihsel-toplumsal arkaplanını yorumlamak için, bunun yanında tümüyle Cumhuriyeti yorumlamaya dönük kapsamlı bir değerlendirmedir.

İNKILÂPLAR VE KÜLTÜR

Kemalist devrim ideolojisinde yeni bir kültürün ve kültür yapılarının inşası, modernleşmenin ve uluslaşmanın araçları olarak çok önemsenmiştir. (Hatta bu nedenle Kemalist devrimler uzun bir süre "üstyapı devrimleri" olmakla eleştirilmiştir.)

Harf ve bilhassa dil devrimlerine yüklenen büyük devrimci rolle ilgili örnekler: M. Şakir Ülkütaşır, *Atatürk ve Harf Devrimi* (TDK, 1973), Sami N. Özerdim, *Harf Devriminin Öyküsü* (TDK, 1962) ve *Yazı Devriminin Öyküsü* (TDK, 1978), Şerafettin Turan, *Atatürk ve Ulusal Dil,* Tahsin Yücel, *Türkçenin Kurtuluş Savaşı.* Muhafazakâr açıdan bir yaklaşım: Zeynep Korkmaz, *Türk Dilinin Tarihî Akışı İçinde Atatürk ve Dil Devrimi* (DTCF, 1973).

Müzik kültürünün yenileştirilmesi örneğinde Kemalist devrim ideolojisinin tartışıldığı aydınlatıcı bir örnek: *Atatürk Devrimleri İdeolojisinin Türk Müzik Kültürüne Doğrudan ve Dolaylı Etkileri* (Boğaziçi Üniversitesi Türk Müziği Kulübü, 1980).

Büşra Ersanlı Behar'ın *İktidar ve Tarih- Türkiye'de Resmî Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937)* kitabı (Afa Yay., 1992), millî tarihin (ve "insanlık", "uygarlık" anlayışının) inşasıyla ilgili toparlayıcı bir kaynaktır. Bu kitap, aynı zamanda Kemalist milliyetçilik anlayışına dair zengin bir malzeme sunar. Şu kitaplar da kültürün yeniden-kurumlaştırılmasının millî kimliği yaratma süreciyle üstüste bindiği pratikleri

irdelerler: Arzu Öztürkmen, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik* (İletişim Yay., 1998), Füsun Üstel, *Türk Ocakları* (İletişim Yay., 1997), Neşe Yeşilkaya, *Halkevleri: İdeoloji ve Mimarlık* (İletişim Yay., 1999).

LAİKLİK

Laiklik, Kemalist ideoloji açısından kurucu önemdedir; 1950'lerden itibaren geniş bir Kemalist çevrede 'eşitler arasında birinci' ilke konumuna yerleşmiştir. Laikliğin Mustafa Kemal tarafından vaz'edilişinin metinleri, *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*'nin Özel Yayını *Atatürk, Din ve Laiklik*'te (1968) biraraya getirilir. Laikliği Cumhuriyet'in ve Kemalizmin aslî ilkesi sayan yaklaşımı yansıtan geniş literatür içinde, dönemsel süreklilik ve farklılıklar gözetilerek şu kitaplar örnek verilebilir: Bülent Daver, *Türkiye Cumhuriyetinde Laiklik* (A.Ü. SBF, 1955). Fehmi Yavuz, *Din Eğitimi ve Toplumumuz* (1969), İlhan Arsel, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına* (A.Ü. Hukuk Fakültesi, 1975), Neşet Çağatay, *Laiklik Nedir; Şeriat Nedir?* (TTK, 1978), Özer Ozankaya, *Türkiye'de Laiklik – Atatürk Devrimlerinin Temeli* (Cem Yay., 1981), Bahriye Üçok, *Atatürk'ün İzinde Bir Arpa Boyu*, (Cem Yayınevi, 2000).

İslâmcı anti-Kemalizmin temel referansı da, Kemalizmin laikliğidir; zaten bu ikisi özdeş düşünülür. Hasan Hüseyin Ceylan, üç ciltlik *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*'nde (Rehber Yay., 1989) Kemalist-laikliği İslâmcı açıdan "teşhir eden" literatürün bir derlemesini yapmıştır. İsmail Kara'nın üç ciltlik *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*'nde (Pınar Matbaacılık, 1986-1987) bir araya getirdiği seçme metinler arasında da bu hesaplaşmayı yansıtan temel birincil kaynaklar bulunabilir.

Bu eserler dışında, Nuray Mert'in *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce* (Bağlam Yay., 1994) kitabı ise, laiklik konusunda yukarıda anılan eserlerin "yana-karşı" ikileminin dışına çıkarak daha eleştirel/akademik bir yaklaşımı barındırması açısından vurguyu hak eder.

Gotthard Jaeschke'nin *Yeni Türkiye'de İslâmlık* kitabı (çev. Hayrullah Örs, Bilgi Yay., 1972), "Türk laikliğinin" ve bunun İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemdeki değişiminin erken bir dönemde yapılmış (1951) güçlü bir değerlendirmesidir.

SOL KEMALİZM

Türkiye'nin politik ortamında sağ-sol şemasının oluşmasından itibaren, Kemalizm çoğunlukla solda veya "sola açık" olarak düşünülmüş, sol düşüncelerle Kemalizm arasında canlı bir alışveriş gözlenmiştir. Kemalizmi sol/sosyalizan bir toplum projesiyle bağdaştıran ya da onun saiklerini ve ereğini bu yönde tanımlayan girişimlerin ilk örneği, *Kadro* Dergisidir (1932-34). 1978-80 döneminde Ankara İktisadî ve Ticarî İlimler Akademisi, *Kadro*'nun Cem Alpar tarafından hazırlanan tıpkıbasımını yapmıştır. Şevket Süreyya Aydemir'in *İnkılâp ve Kadro* kitabı da, Kadrocu sol Kemalizmin belgelerindendir. Mustafa Türkeş'in *Kadro – Ulusçu Bir Sol Akım* kitabı (İmge Yay., 2000), *Kadro*'nun düşünsel evreni hakkında doyurucu bir incelemedir.

Kemalizmin sol yorumları, 1960'lı yıllarda çoğalarak ağırlık kazanmıştır. Bu eğilimin odağı durumundaki *Yön* Dergisi hakkında Hikmet Özdemir'in bir incelemesi vardır: *Kalkınmada Bir Strateji Arayışı – Yön Hareketi* (Bilgi Yay., 1986). Sözkonusu akımın ve dönemin 'kült' kitabının, Doğan Avcıoğlu'nun iki ciltlik *Türkiye'nin Düzeni* olduğu söylenebilir. Yazarın 4 ciltlik *Millî Kurtuluş Tarihi* de (İstanbul Matbaası, 1974) buna refakat eder. Fethi Naci'nin *100 Soruda Atatürk'ün Temel Görüşleri* (Gerçek Yay., 1968), o dönemin sol Kemalizminin görüş açısını özetler.

Sol Kemalizmi kurumlaştıran *Cumhuriyet* Gazetesi yazarları İlhan Selçuk ve Uğur Mumcu'nun kitapları, 1970'lerden itibaren çok okunan bir literatür oluşturmuştur: İlhan Selçuk, *Ağlamak ve Gülmek* (Çağdaş Yay., 1994), *Japon Gülü* (Çağdaş Yay., 1997), *Ziverbey Köşkü* (Çağdaş Yay., 1997) vd.; Uğur Mumcu, *Devrimci ve Demokrat* (um:ag, 1998), *Rabıta* (um:ag, 1998), *Sakıncalı Piyade* (um:ag, 1997), *12 Eylül Adaleti* (um:ag, 1997) vd. Bu çizgiye 1990'larda Toktamış Ateş'in *Biz Devrimi Çok Seviyoruz – Atatürkçülük ve Sosyal Demokrasi Üstüne Düşünceler* (Der Yay., 1992), Bedri Baykam, *Mustafa Kemaller Görev Başına* (Ümit Yay., 1994) kitaplarını ekleyebiliriz.

Hangi Atatürk (1981) kitabında toparlanan yaklaşımıyla Attilâ İlhan ve *Atatürk ve Halkçılık*, (Türkiye İş Bankası Yay., 1981), *Sosyolojik Açıdan Din Ahlâk Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar* (Okat Yay., 1970) gibi kitaplarıyla Cahit Tanyol, özgün sol Kemalist görüşler geliştirmişlerdir.

Sol Kemalizmin gözde izleği, anti-emperyalizmdir. Muammer Aksoy'un *Atatürk ve Tam Bağımsızlık*, Orhan Koloğlu'nun *Mazlum Milletler Devrimleri ve Türk Devrimi* (Çaba Matbaası, tarih yok) gibi kitaplar, bu anti-emperyalist misyonun Kemalist açıdan yüceltilmesini örneklerler. Kemalist mirası olumlu değerlendiren Marksist yaklaşımlarda da anti-emperyalizm izleği merkezî yer işgal eder.

Marksist sosyalistlerin Kemalizme olumlu bir miras olarak yaklaşmasının hatta kimi zaman Kemalizmi 'içerden eleştirmeye' yönelmelerinin en canlı örnekleri de 1960'larda görülür. Bu konuda Hikmet Kıvılcımlı'nın 1970'de kitaplaşan *27 Mayıs – Yön'ün Yönü – Devletçiliğimiz* yazıları dikkate değerdir. Yalçın Küçük'ün *Türkiye Üzerine Tezler* ve *Aydın Üzerine Tezler* kitap dizilerinde, Kemalizmin radikal eleştirilerinin yanı sıra böyle motifler de bulunabilir.

1970'lerde Marksizmin Maocu yorumunu uyarlayan Türkiye İhtilalci İşçi Köylü Partisi/*Aydınlık* Grubu, -en geç- 1990'ların ortalarında Kemalizmi sahiplenmeye yönelmiştir. *Aydınlık* Dergisi, başyazarı Doğu Perinçek'in kitapları ve *Kaynak Yayınları* neşriyatı, laisist-milliyetçi temelde 'öze-dönüşçü' (fundamentalist) bir Kemalizm yorumu ortaya koymaktadır.

1980'li yıllarda solda Kemalizmle ilgili tartışmalar yaygınlaşmış, Kürt Sorunu ve demokratikleşme bağlamında Kemalizme mesafe alma eğilimi belirginleşmiştir. Levent Cinemre ile Ruşen Çakır'ın *Sol Kemalizme Bakıyor* kitabında (Metis Yay., 1991) topladıkları söyleşiler, bu dönemin tartışmalarını yansıtır.

SAĞ KEMALİZM

Türkiye'de siyasal düşünce tartışmalarında ve gündelik politik söylemde solda konumlandırılagelmesine karşılık, Kemalizmi sağdan anlamlandırmaya dönük bir fikrî mesai de yok değildir. Nazım İrem'in "Kemalizm ve gelenekçi-muhafazakârlık" başlıklı uzun makalesi (*Toplum ve Bilim* 74/Güz 1997), bu yönelimin erken Cumhuriyet dönemindeki felsefî temellerini ortaya koyar. Mümtaz Turhan'ın *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma* kitabı (Şehir Matbaası, 1965), iddialı bir sağ-Kemalizm yorumudur. Celâl Bayar'ın *Atatürk Gibi Düşünmek - Atatürk'ün Metodolojisi* (der. İsmet Bozdağ, Tekin Yayınevi 1978), hem Kemalist rejimin hem sağ siyasal şecerenin önemli kurucularından birinin Kemalizm yorumunu sistemleştirir.

***

Şüphesiz ki, Kemalizmi imleyen, ona soluk veren başka eserlerden de bahsedilebilir. Nitekim, bu metinde tüketici olmak kaygısından ziyade, genel bir taslak sunmak hedeflenmiştir.

Kaynakça

BİRİNCİL KAYNAKLAR

KURUCU KADRONUN ESERLERİ

Atatürk'ün Tamim, Telegraf ve Beyannameleri, Ankara, 1965.

Atatürk, Mustafa Kemal, 1989, *Nutuk I-II*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1989.

Atatürk, Mustafa Kemal, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (3 cilt)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1989.

Atay, Falih Rıfkı, *Faşist Roma, Kemalist Tiran ve Kaybolmuş Makidonya*, Hakimiyeti Milliye Matbaası, 1931.

Atay, Falih Rıfkı, *Moskova Roma*, Muallim Ahmet Kitaphanesi, 1932.

Atay, Falih Rıfkı, *Zeytindağı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1938.

Atay, Falih Rıfkı, *Niçin Kurtulmamak?*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1953.

Atay, Falih Rıfkı, *Çankaya*, (2 cilt), Dünya Yayınları, İstanbul, 1961.

Atay, Falih Rıfkı, *Batış Yılları*, Dünya Yayınları, İstanbul, 1963.

Atay, Falih Rıfkı, *Inanç*, Tifdruk Matbaacılık, İstanbul, 1965.

Atay, Falih Rıfkı, *Atatürkçülük Nedir?*, Ak Yayınları, İstanbul, 1966.

Atay, Falih Rıfkı, *Bayrak*, Baha Matbaası, İstanbul, 1970.

Bayar, Celâl, *Bir Darbenin Anatomisi – 27 Mayıs İhtilâli* (yay. haz. İsmet Bozdağ), Emre Yayınları, İstanbul, 1991 [1. baskısı 1986].

Bayar, Celâl, *Atatürk Gibi Düşünmek- Atatürk'ün Metodolojisi* (der. İsmet Bozdağ), Tekin Yayınevi, İstanbul 1998 [1. baskısı 1978].

Bayar, Celâl, *Celâl Bayar'ın Söylev ve Demeçleri, 1920-1953*, Türkiye İş Bankası, İstanbul, 1999 *(a)*.

Bayar, Celâl, *Celâl Bayar'ın Söylev ve Demeçleri, DP'nin Kuruluşundan iktidara kadar politik konuşmaları*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1999 *(b)*.

Bayar, Celâl, *Celâl Bayar'ın Söylev ve Demeçleri, Seçim Kampanyalarındaki Söylev ve Demeçleri, 1946-1950-1954*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1999 *(c)*.

Bayar, Celâl, *Celâl Bayar'ın Söylev ve Demeçleri, Dış Politika, 1933-1955*, Türkiye İş Bankası, İstanbul, 1999 *(d)*.

Bayar, Celâl, *Şark Raporu*, (1936 tarihli metinden tıpkıbasım), Demokrat Türkiye Yayını, Ankara, 2000.

Bozkurt, M. Esat, *Atatürk İhtilâli*, İstanbul Üniversitesi İnkılâp Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1940 (Kaynak Yayınları 1995).

CHP Halkevlerinin 1933 Senesi Faaliyet Raporları Hulâsaları, Ankara, 1933.

CHP Programı, Ulus Basımevi, Ankara1935.

CHP Halkevleri 1932-1935: 103 Halkevi Geçen Yıllarda Nasıl Çalıştı, Ankara, 1935.

CHP Halkevleri Öğreneği, Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara 1938.

CHP, *1939'da Halkevleri*, Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara 1939.

CHP Halkevleri ve Halkodaları 1932 - 1942, Ankara 1942.

CHP, *Halkevleri ve Halkodalarının Yurd İçinde Dağılışları*, Doğuş Matbaası, Ankara, 1945.

CHP, *Zor Günleri Halkımızla Birlikte Aşıyoruz*, Ajans-Türk Matbaacılık, Ankara, 1979.

CHP, *Akgünlere. CHP Seçim Bildirgesi*, Ajans-Türk Matbaacılık, Ankara, 1973.

CHP, *1976 Demokratik Sol Düşünce Forumu* (3 cilt), CHP, Ankara, 1976.

Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), *Cumhuriyetin Onuncu Yılı*, İstanbul, 1933.

Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), *On Beşinci Yıl Kitabı*, İstanbul, 1938.

Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) Fatih Halkevi, *O'nun İçin Yazılanlar Söylenenler*, İstanbul, 1939.

İnan, Afet, *L'Anatolie le Pays de la 'Race' Turquie, Recherches sur les Caractères Anthropologiques des Populations de la Turquie (Enquête sur 64,000 Individus)*, Georg & Cie S. A. Librairie de l'Université, Cenevre, 1941.

İnan, Afet, "Türk Tarih Kurumu'nun Arkeoloji Faaliyeti", *İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul, 20-25 Eylül 1937, Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Türk Tarih Kurumu Yayını, İstanbul, 1943.

İnan, Afet , *Türk Halkının Antropolojik Karakterleri ve Türkiye Tarihi, Türk Irkının Vatanı Anadolu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1947.

İnan, Afet, "Türkiye Tarihi ve Antropolojisi Üzerine", *A.Ü. DTCF Dergisi*, Sayı: VII/1, Ankara, 1949.

İnan, Afet, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1968.

İnan, Afet (der.), *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1969.

İnan, Afet, *M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1971.

İnan, Afet, "DTCF'de İlk Ders", *Cumhuriyetin 50, Yıldönümü Anma Kitabı*, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayını, Ankara, 1974.

İnan, Afet, *Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri*, Ankara, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1975.

İnan, Afet, *Tarihten Bugüne*, Türkiye, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1979.

İnan, Afet [Atatürk ve Recep Peker], *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, TTK, Ankara, 1988 (1929).

İnönü, İsmet, "İnkılâp Kürsüsünde İsmet Paşanın Dersi", *Ülkü* 3, sayı 14 (Nisan), Ankara, 1934.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Atatürk*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983 (1946).

Peker, Recep, "İnkılap Enstitüsünde Recep Beyin Konferansları", *Yeni Türk Mecmuası*, cilt 1, sayı: 9, 1933.

Peker, Recep, *CHP Genel Sekreteri R, Peker'in Söylevleri*, Ankara, 1935.

Peker, Recep, *İnkılâb Dersleri Notları*, Ulus Basımevi, Ankara, 1935.

Peker, Recep, *İnkılap Dersleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1984.

Sadak, Necmettin, *Sosyoloji, Lise 3 Ders Kitabı*, İstanbul, 1938.

Sadak, Necmettin, *Sosyoloji*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1939.

Yücel, Hasan Âli, *Pazartesi Konuşmaları*, Ankara, 1937.

Yücel, Hasan Âli, *Hürriyet Gene Hürriyet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1966.

DİĞER

Abadan-Unat, Nermin, *Kum Saatini İzlerken*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Acun, Niyazi, *Ziraat Tarihimize bir Bakış, Toprak Mahsulleri Ofisi ve Kuruluş Gayeleri*, Sinan Matbaası, İstanbul, 1947.

Adıvar, Halide Edip, *Türkün Ateşle İmtihanı*, İstanbul, Atlas Kitabevi, 1992.

Ağaoğlu, Ahmet, *Üç Medeniyet*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul, 1972.

Akdik, Sara, "Genetik Bilgisinin Biyolojik, Ekonomik ve Ulusal Balımdan Ehemmiyeti", *Ankara Halkevi Konferansları, Konferanslar Seri 1, Kitap 11*, CHP Yayınları, Ankara, 1938.

Alpar, Cem (yay. haz.), *Kadro, Aylık Fikir Mecmuası* (tıpkı basım), 3 Cilt, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara, 1978, 1979, 1980.

Anadolu Kültür Mozayiği, Bildiri ve Tartışmalar, Halkevleri Yayınları/Sam Yayınları, Ankara, 14-15 Kasım 1992.

Armstrong, H. C., *Bozkurt*, Çev: G. Ç. Güven, Arba Yayınları, İstanbul, 1997(1932).

Ataç, Nurullah, *Günlerin Getirdiği*, Can Yayınları, İstanbul, 1997.

Ataç, Nurullah, *Diyelim–Söz Arasında*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

Ataç, Nurullah, *Söyleşiler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.

Atasagun, Yusuf Saim, *Das Landwirtschaftliche Kreditwesen in der Türkei*, Berlin 1934.

Atasagun, Yusuf Saim, *Türkiye'de Zirai Kredi Kooperatifleri, 1929-1939*, Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası, İstanbul, 1940.

Atasagun, Yusuf Saim, *Türkiye'de Ziraî Borçlanma ve Zirai Kredi Politikası*, Kenan Matbaası, İstanbul, 1943.

Atatürk'ün Ekonomi Görüşü, KKK Yayınları (Sayı: 3), Ankara, 1982.

Atatürk El Kitabı, KKK Yayınları, Ankara, 1981.

Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihimiz, KKK Yayınları, Ankara, 1978 (2. baskı).

Atatürkçülük (Birinci Kitap), Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1982.

Atatürkçülük (İkinci Kitap), Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1983.

Atatürkçülük (Üçüncü Kitap), Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1983.

Atsız, Nihal, *Makaleler 3*, Baysan Basım ve Yayın, İstanbul, 1992.

Avcı, Sabit Osman, *Dinlediklerim, Öğrendiklerim, Söylediklerim ve Yaptıklarım*, İstanbul 1999.

Avcıoğlu, Doğan. *Türklerin Tarihi*, 1. cilt, Tekin Yayınları, İstanbul, 1978

Avcıoğlu, Doğan. *Türkiye'nin Düzeni*, 2. cilt, Tekin Yayınları, İstanbul, 1984.

Aydemir, Ş.Süreyya, *İhtilalin Mantığı ve 27 Mayıs İhtilali*, İstanbul, 1973.

Aydemir, Şevket Süreyya, *İnkılap ve Kadro*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990 (4.basım).

Aydemir, Şevket Süreyya, *Suyu Arayan Adam*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995 (9. basım).

Aydemir, Talat, *Talat Aydemir'in Hatıraları*, Kitapçılık Tic.Ltd.Şti. Yayınları, İstanbul, 1968.

Aykut, Şeref (Edirne Saylavı), *Kamalizm, C.H.Partisi Programının İzahı*, Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, İstanbul, 1936.

Batur, Muhsin, *Anılar ve Görüşler*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1985.

Başgil. Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, İstanbul, 1985 (İlk baskı 1954).

Baur, Ervin, *Bioloji Işığı Altında Kültür Sahibi Milletlerin İnkırazları* (çev. E. Hayri Üstündağ), İzmir, Marifet Matbaası, İzmir, 1943.

Bayar, Turgut, *La Türkiye İş Bankası et l'économie de la Turquie*, İmprimerie nouvelle Ch. Corbaz, Montreux, 1939.

Bekata, Hıfzı Oğuz, "Vatanımız, Hür Vatandaşların Diyarı Olarak Kalacaktır", *Çığır*, cilt. 13 sayı: 22, 1943.

Bekata, Hıfzı Oğuz, *Birinci Cumhuriyet Biterken*, Çığır Yayınları, Ankara, 1960.

Bekata, Hıfzı Oğuz, *Dağların Ardı*, Kurtuluş Yayınları, Ankara, 1965.

Bekata, Hıfzı Oğuz, *Türkiye'nin Bugünkü Görünüşü*, Çığır Yayınları, Ankara, 1969.

Belen, Fahri, *Ordu ve Politika*, Bakış Matbaası, İstanbul, 1971.

Berkes, Niyazi, *Unutulan Yıllar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1984.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Siyasî ve Edebi Portreler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1986.

Bezirci, Asım, *2. Yeni Olayı*, Tel Yayınları, İstanbul, 1974.

Bilge, Nalan, *Türkiye'de Beden Eğitimi Öğretmeninin Yetiştirilmesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları Kültür Eserleri Dizisi 137, Ankara, 1985.

Bilgiç, Sadettin, *Dr. Sadettin Bilgiç'in Hatıraları*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1998.

Brandenstein, W., "Etrüsk Meselesinin şimdiki Durumu". *İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul, 20-25 Eylül 1937. Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Türk Tarih Kurumu Yayını, İstanbul, 1943(a).

Brandenstein, W., "Limni'de Bulunan Kitabe. Etrüsklerin Anadolu'dan Neşet Ettiklerine Dair Dil Bakımından En Ehemmiyetli Delil". *İkinci Türk Tarih Kongresi. İstanbul, 20-25 Eylül 1937. Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Türk Tarih Kurumu Yayını, İstanbul, 1943(b).

[Büyük]Ataman, Macide, "Yabancıdan Türk'e Eş Olur Mu?". *Çorumlu*, 45 (1 Şubat 1944), 1944(a).

[Büyük]Ataman, Macide, "Yabancı Eşin Seciyeye Tesiri". *Çorumlu*, 46 (1 Mart 1944), 1944(b) .

Celal Nuri, *Türk İnkılâbı*, Ahmet Kemal Matbaası, İstanbul, 1926.

Çambel, Hasan Cemil, "Ege Medeniyetinin Menşeine Umumî Bir Bakış". *Birinci Türk Tarih Kongresi. Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Matbaacılık ve Neşriyet T.A.Ş., İstanbul, 1932.

Çeçen, Anıl, *Kemalizm ve Yeni Dünya Düzeni*, ADD Yayını, , Ankara, (tarihsiz).

Çığ, Muazzez İlmiye, "Atatürk ve Türkiye'de Çiviyazıları Biliminin Başlaması", *Uluslararası I. Hititoloji Kongresi Bildirileri (19-21 Temmuz 1990)*, Uluslararası Çorum Hitit Festivali Komitesi Yayını, Çorum, 1990.

Darendelioğlu, İlhan, *Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri*, Toker Yayınları, İstanbul, 1968.

Dilâçar, Agop, "Alpin Irk, Türk Etnisi, ve Hatay Halkı", *CHP Konferansları Serisi, Kitap 19*, 1940.

Duru, Kazım Nami, *Kemalist Rejimde Öğretim ve Eğitim*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1938.

Dümer, Tarık T., *Türkiye İş Bankası: La Banque d'Affaires de Turquie S. A. et Son Role Economique en Turquie*, Imprimerie Nouvelle, Lozan, 1933.

Ecevit, Bülent, *Ortanın Solu*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1975 (ilk baskı, 1968)

Ecevit, Bülent, *Atatürk ve Devrimcilik*, Tekin Yayınevi, Ankara, 1976 (ilk baskı : 1970)

Ecevit, Bülent, *Perdeyi Kaldırıyorum*, yayınevi belli değil, Ankara, 1972.

Ecevit, Bülent, *Toplum, Siyaset, Yönetim*, Ajans-Türk Matbaacılık, Ankara, tarihsiz.

Ecevit, Bülent, *Umut Yılı 1977*, Ajans-Türk Matbaacılık, Ankara, 1977.

Ecevit, Bülent, *Değişen Dünya ve Türkiye*, DSP, Ankara, 1996.

Emre, Ahmed Cevad, *İktisatta İnkılâb: İstihlâk Teavün Şirketleri*, Matbaa-i Şems (İbrahim Hilmi Kitabevi), İstanbul, 1329 [1912].

Engin, Arın, *Ulusal Eğitim ve Atatürkçülük*, Atatürkçülük Kültür Yayınları, İstanbul, 1970.

Engin, Arın, *Kuran'da Atatürkçülük ve Kızıl Elma*, Atatürkçülük Kültür Yayınları, İstanbul, 1971(a)

Engin, Arın, *Uranüs, Etrüsk Türkleri ve Avrupa Düşüncesi ve Kültür Tarihi*, Ataturkçülük Kültür Yayınları, Istanbul, 1971(b).

Engin, Arın, *Ko Vadis?*, Atatürkçülük Kültür Yayınları, Istanbul, 1972(a).

Engin, Arın, *Atatürkçülük Bildirisi*, Atatürkçülük Kültür Yayınları, Istanbul, 1972(b).

Engin, M. Saffet, "Türk İnkılabının Karakterleri", *Yeni Türk Mecmuası*, cilt 1 sayı: 6, 1933.

Engin, M. Saffet, *Kemalizm Inkılabının Prensipleri*, (2 Cilt), Cumhuriyet Matbaası, Istanbul, 1938.

Engin, M. Saffet, "Eti ve Grek Dini Sistemlerinin Mukayesesi", *Ikinci Türk Tarih Kongresi, 20-25 Eylül 1937*, Kenan Matbaası, Istanbul, 1943.

Engin, M. Saffet, *Atatürkçülük'te Din Ve Dil*, Atatürkçülük Kültür Yayınları, Istanbul, 1955.

Engin, Arın, *Sümer Türkleri*, Atatürkçülük Kültür Yayınları, Istanbul, 1968.

Erhat, Azra, *Mektuplarıyla Halikarnas Balıkçısı*, Adam Yayınları, Istanbul, 1979.

Erhat, Azra, *Mavi Yolculuk*, Inkılap Yayınevi, Istanbul, 1997.

Erkanlı, Orhan, *Anılar Sorunlar Sorumlular*, Baha Matbaası, Istanbul, 1972.

Ertem, Sadri, *Fikir ve Sanat*, Semih Lütfi Kitabevi, Istanbul, 1939.

Esendal, Memduh Şevket, *Kızıma Mektuplar*, Bilgi Yayınevi, 2001.

Evren Kenan, *Kenan Evren'in Anıları*, (4 cilt) , Milliyet Yayınları, Istanbul, 1990-1991.

Eyuboğlu, Sabahattin, *Mavi ve Kara*, Çağdaş Yayınları, Istanbul, 1994 (Çan Yayınları, Istanbul, 1973).

Feyzioğlu, Turhan, *Millet Yolunda*, Dergâh Yayınları, Istanbul, 1975.

Feyzioğlu, Turhan, *Atatürk ve Milliyetçilik*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1987.

Fındıkoğlu, Ziyaettin F., "Kültür Buhranı". *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, sayı: 1, 1985.

Genziton, Paul, *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, Ankara, 1983.

Gologlu, Mahmut, *Erzurum Kongresi*, Gologlu Yayınları, Ankara, 1968.

Gologlu, Mahmut, *Sivas Kongresi*, Gologlu Yayınları, Ankara, 1969.

Gologlu, Mahmut, *Tek Partili Cumhuriyet (1931-1938)*, Gologlu Yayınları, Ankara, 1974.

Gökalp, Ziya, "Hars ile Medeniyetin Münâsebetleri", *Yeni Mecmua*, 3/61, 1918.

Gökalp, Ziya, "Aile Ahlâkı, Asrî Aile ve Millî Aile", *Yeni Mecmua*, 1/20, 1917.

Gökalp, Ziya, "Bir Kavmin Tetkikinde Tâkip Olunacak Usûl", *Millî Tetebbular Mecmuası*, 1/2, 1915.

Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, (yay. haz. Mehmet Kaplan), Kültür Bakanlığı Yayınları, Istanbul, 1976.

Gökalp, Ziya, *Türk Medeniyet Tarihi* (yayına haz, I. Aka ve K. Y. Kopraman), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976.

Gökalp, Ziya, *Makaleler* IX, Kültür Bakanlığı Yayınları, Istanbul, 1980.

Gökalp, Ziya, *Hars ve Medeniyet*, Toker Yayınları, Istanbul, 1995.

Günaltay, Şemsettin ve Tankut, H. R., *Dil ve Tarih Tezlerimiz Üzerine Gerekli Bazı Izahlar*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Istanbul, 1938.

Güventürk, Faruk, *Gerçek Kemalizm*, Okat Yayınları, Istanbul, 1964.

Habil Adem, *Inkılab Zihniyeti: Mustafa Kemallerin Kitabı*, Cihan Kütüphanesi. Istanbul, 1925.

Halikarnas Balıkçısı, *Hey Koca Yurt*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1994.

Halikarnas Balıkçısı, *Arşipel*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1995.

Iacopi, G. , "Etrüsk Meselesi ve Bunun şarktaki Vaziyeti", *Ikinci Türk Tarih Kongresi, Istanbul, 20-25 Eylül 1937, Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Türk Tarih Kurumu Yayını, Istanbul, 1943.

Irmak, Sadi, *Verasetin Biyolojisi*, Ankara Halkevi Konferansları, Seri 1 Kitap 1, Cumhuriyet Halk Partisi Yayını, Ankara, 1938.

Irmak, Sadi, "Alman Spor Teşkilâtı Üzerine Bir Tetkik", *CHP Konferansları Serisi, Kitap 7*, Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara, 1939.

İgdemir, Uluğ (yay.haz.), *Sivas Kongresi Tutanakları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1969.

İgdemir, Uluğ, *Yılların Içinden*, Ankara, 1976.

Ikinci Türk Tarih Kongresi, Istanbul, 20-25 Eylül 1937, Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler, Türk Tarih Kurumu Yayını, Istanbul, 1937.

Ileri, Subhi Nuri, *Kooperatifçilik*, Sühulet Kütüphanesi, Istanbul, 1931.

Ileri, Rasih Nuri, *Atatürk ve Komünizm*, Anadolu Yayınları, Istanbul, 1970.

Ilhan, Suat, *Jeopolitik Duyarlılık*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989.

Ilhan, Suat, *Avrupa Birliği'ne Neden Hayır?*, Ötüken Yayınları, Istanbul, 2000.

Kansu, Mazhar Müfit, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber* (2 Cilt), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1986.

Kansu, Nâfi Atıf, "Yeni Fakültemiz", *Ülkü*, Sayı:6/36, Ankara, 1936.

Kansu, Şevket Aziz, *Türk Antropoloji Enstitüsü Tarihçesi*, Maarif Matbaası, Istanbul, 1940.

Kansu, Şevket Aziz, "Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinin Açılışı ile İlgili Bir Anı", *Cumhuriyetin 50, Yıldönümü Anma Kitabı*, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayını, Ankara, 1974.

Kansu, Şevket Aziz, "Atatürk ve Cumhuriyet Döne-

minde Türk Antropolojisi", *AtatürkKonferansları VIII, 1975-1976*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1983.

Karakurt, Esat Mahmut, *Ankara Ekspresi*, İnkılâp ve Aka Yayınları, 1981.

Kırca, Coşkun *CHP Sosyalist Bir Parti midir*", Balkanoğlu Matbaası, Ankara, 1967.

Kışlalı, Ahmet Taner, *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.

Kışlalı, Ahmet Taner, *Ben Demokrat Değilim*, İmge Kitabevi, Ankara, 1999.

Komünizmle Mücadele (El Kitabı), Genelkurmay Yayınları, Ankara,1966.

Kozanoğlu, Aptullah Ziya, *Kızıltuğ*, Atlas Kitapevi, 1981.

Mumcu, Uğur, *12 Eylül Adaleti*, um:ag Yayınları, 1997.

Mumcu, Uğur, *Kürt Dosyası*, um:ag Yayınları, 1998.

Mumcu, Uğur, *Rabıta*, um:ag Yayınları, 1998.

Mumcu, Uğur, *Sakıncalı Piyade*, um:ag Yayınları, 1998.

Nadi, Nadir, Ben Atatürkçü Değilim, Çağdaş Yayınları, 1996.

Osten, H. H. von der, "Anadoluda Milâttan Önce Üçüncü Binyıl", *Ikinci Türk Tarih Kongresi, Istanbul, 20-25 Eylül 1937, Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Türk Tarih Kurumu Yayını, Istanbul, 1943.

Özbek, Sait Emin, *La Sümerbank et l'industrialisation de la Turquie sous la Republique* Imprimerie du Salut Public, Lyon, 1938.

Öztürk, Halil Nimetullah, "İnkılabın Felsefesi -1, Osmanlı Cemiyetinden Türk Cemiyetine Geçiş", *Milli Mecmua*, cilt 7, no, 80, 1927.

Öztürk,Halil Nimetullah, "İnkılaba Dair", *Türk Yurdu*, cilt 5, no, 31, 1927.

Öztürk, Halil Nimetullah, *Halkçılık ve Cumhuriyetçilik ve Türk Halkçılığı ve Cumhuriyeti*, Orhaniye Matbaası, Istanbul, 1930.

Öztürk,Halil Nimetullah, "'Halil Nimetullah Beyin Konuşması", *Birinci Türk Tarih Kongresi, Konferanslar, Münakaşalar*, Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, Istanbul, 1932.

Öztürk,Halil Nimetullah, "Milli Onur", *Yeni Türk Mecmuası*, sayı 88, 1940.

Öztürk,Halil Nimetullah, *Dilde Osmanlıcadan Türkçeye*, Marifet Basımevi, Istanbul, 1944.

Öztürk,Halil Nimetullah, *Türkleşmek, Layıklaşmak, Çağdaşlaşmak*, M, Sıralar Matbaası, Istanbul, 1953.

Pittard, Eugene, "Neolitik Devirde Küçük Asya ile Avrupa Arasında Antropolojik Münasebetler", *Ikinci Türk Tarih Kongresi, Istanbul, 20-25 Eylül 1937, Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Türk Tarih Kurumu Yayını, Istanbul, 1943.

Reşit Galip, "Türk Irk ve Medeniyet Tarihine Umumi bir Bakış", *Birinci Türk Tarih Kongresi Konferanslar Müzakere Zabıtları*, T.C. Maarif Vekaleti, Ankara, 1932.

Safa, Peyami, *Doğu-Batı Sentezi*, Yağmur Yayınları, Istanbul, 1963.

Safa, Peyami, *Türk Inkılâbına Bakışlar*, Ötüken Yayınları, Istanbul, 1990 (1993) (ilk baskısı 1938).

Sait Halim Paşa, *Buhranlarımız*, Tercüman 1001 Temel Eser Yayınları, Istanbul, Tarihsiz.

Savaş, Vural, *Irtica ve Bölücülüğe Karşı Militan Demokrasi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2000.

Saylan, Türkan, *Cumhuriyet'in Bireyi Olmak*, Cumhuriyet Kitapları, Istanbul, 1998.

Selçuk, Ilhan, *Ağlamak ve Gülmek*, Çağdaş Yayınları, Istanbul, 1994.

Selçuk, Ilhan, *Iskele Sancak*, Çağdaş Yayınları, Istanbul, 1996.

Selçuk, Ilhan, *Japon Gülü*, Çağdaş Yayınları, Istanbul, 1997.

Selçuk, Ilhan, *Ziverbey Köşkü*, Çağdaş Yayınları, Istanbul, 1997.

Sertel Sabiha, *Roman Gibi*, Belge Yayınları, Istanbul, 1987.

Sertel Zekeriya, *Hatırladıklarım*, Gözlem Yayınları, Istanbul, 1977.

Sümer, Nurullah Esat, *Muasır Iktisat Nizamı*, Ankara, 1945.

Süreya, Cemal, *Toplu Yazılar* 1, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul, 2000.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yaşadığım Gibi*, Dergah Yayınları, Istanbul, 1996.

Tanyol, Cahit, "Dün ve Bugün Irticâ-Inkilâp", *Türk Düşüncesi*, Sayı 5, 1959.

Tanyol, Cahit, "Ordu-Gençlik ve Üniversite", *Cumhuriyet*, 25 Haziran 1960.

Tanyol, Cahit, "Gerçekçi ve Osmanlı Mustafa Kemal", *Yön*, Sayı 47, 1962(a).

Tanyol, Cahit, "Atatürk İlkeleri", *Cumhuriyet*, 10 Kasım 1962(b).

Tanyol, Cahit, "Tehlike Çanı III, Çıkar Yol Niçin Sosyalizm?", *Yön*, Sayı 124, 1965(a).

Tanyol, Cahit, "Tehlike Çanı IV, Çıkar Yol Niçin Sosyalizm?", *Yön*, Sayı 129, 1965(b).

Tanyol, Cahit, "Tehlike Çanı V, Islamın Cenneti Sosyalizmdir", *Yön*, Sayı 130, 1965(c).

Tanyol, Cahit, "Türkiye'de Mülkiyet Yapısı ve Sosyalizmi Zorunlu Kılan Nedenler", *Yön*, Sayı 134, 1965(d).

Tanyol, Cahit, "Görünmeyen İşgal", *Yön*, Sayı 172, 1966.

Tanyol, Cahit, *Sosyolojik Açıdan Din Ahlâk Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar*, Okat Yayınevi, Istanbul, 1970.

Tanyol, Cahit, *Atatürk ve Halkçılık*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1981.

Tanyol, Cahit, *Çankaya Dramı*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1990.

Tanyol, Cahit, *Türkler ile Kürtler*, Era Yayıncılık, İstanbul, 1993.

Tanyol, Cahit, *Laiklik ve Irtica*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1994.

Tanyol, Cahit, *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, Gendaş, İstanbul, 1998.

Tanyol, Cahit, "Hayinliğin Böylesi", *Cumhuriyet*, 15 Mayıs 1999.

Tarcan, Selim Sırrı, *Bugünkü Almanya*, Maarif Vekaleti, İstanbul, 1930.

Tarcan, Selim Sırrı, *Garpta Hayat*, Maarif Vekaleti, İstanbul, 1929.

Tonguç, İ. Hakkı, , *Canlandırılacak Köy*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1947.

Turan, Osman, *Türkiye'de Manevi Buhran Din ve Laiklik*, İstanbul, 1993.

Turan, Şerafettin, *Atatürk ve Ulusal Dil*, TDK Yayınları, 1981.

Turhan, Mümtaz, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*, Şehir Matbaası, İstanbul, 1965 (1980 baskısı Yağmur Yayınevi).

Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti (Türk Tarih Kurumu) (TTTC), *Tarih 2, Ortazamanlar*, Maarif Vekaleti, İstanbul, 1931.

Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti (Türk Tarih Kurumu) (TTTC), *Tarih 4, Türkiye Cümhuriyeti*, Maarif Vekaleti, İstanbul, 1934.

Uluslararası 1, Hititoloji Kongresi Bildirileri (19-21 Temmuz 1990), Uluslararası Çorum Hitit Festivali Komitesi Yayını, Çorum, 1990.

Ünaydın, Ruşen E., *Atatürk, Tarih ve Dil Kurumları, Hatıralar*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1954.

Yalman, Ahmet Emin, *Gerçekleşen Rüya*, İstanbul, 1938.

Yalman, Ahmet Emin, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim* (yay. haz. Erol Şadi Erdinç), Pera Turizm ve Ticaret, İstanbul, 1997.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Acar, Feride, "Türkiye Üniversitelerinde Kadın Öğretim Üyeleri", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, der. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Ağaoğlu, Samet, *Demokrat Parti'nin Doğuş ve Yükseliş Sebepleri*, Baha Matbaası, İstanbul, 1972.

Ahmad, Feroz, *İttihatçılıktan Kemalizme*, çev: Fatmagül Berktay, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1985.

Ahmad, Feroz, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993 (Türkçesi: Modern Türkiye'nin Oluşumu, Sarmal Yayınları, 1995).

Aksoy, Muammer, *Sosyalist Enternasyonal ve CHP*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1977.

Akşin, Sina (der), *Türkiye Tarihi 4, Çağdaş Türkiye Tarihi , 1908-1980*, Cem Yayınları, İstanbul, 1989.

Akşin, Sina, *Türkiye'nin Önünde Üç Model*, Telos Yayınları, İstanbul, 1997.

Alangu, Tahir, *Cumhuriyetten Sonra Hikaye ve Roman I*, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1968.

Arat, Yeşim, "Türkiye'de Kadın Milletvekillerinin Değişen Siyasal Rolleri, 1934-1980", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, der. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Arat, Zehra, "Kemalizm ve Türk Kadını", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, der. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Ayda, Adile, *Les Étrusques étaient-ils des Turcs?* Paris, 1971.

Ayda, Adile, *Les Étrusques étaient des Turcs (Preuves)*, Ankara, 1985.

Aydemir, Şevket Süreyya, *İkinci Adam*, 3 cilt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1968.

Aydemir, Şevket Süreyya, *Menderes'in Dramı*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1969.

Aydemir, Şevket Süreyya, *Tek Adam*, (3 cilt), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.

Ayvazoğlu, Beşir, *İslâm Estetiği ve İnsan*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.

Baykan, Ayşegül ve Ötüş-Baskett, Belma (derleyenler), *Nezihe Muhittin ve Türk Kadını*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Behar, Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih*, Afa Yayınları, İstanbul, 1996.

Belge, Murat, *Edebiyat Üstüne Yazılar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Berkes, Niyazi, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 1979[?].

Bila, Hikmet, *CHP 1919-1999*, Şefik Matbaası, İstanbul, 1999.

Bilâ, Fikret, *Phoenix: Ecevit'in Yeniden Doğuşu*, Doğan Kitap, İstanbul, 2001.

Birand, M.Ali, *Emret Komutanım*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1986.

Bora, T. ve Kıvanç, Ü., "Yeni Atatürkçülük", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 13, 1996.

Bora, Tanıl, "Milli Kimliğim Kuruluş Döneminde Resmi Metinlerde 'Yunan Düşmalığı' Neden Eksikti, Nereye Gitmişti?", *Defter*, sayı: 32, 1998.

Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, Islâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Boratav, Korkut, *100 Soruda Türkiye'de Devletçilik*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1974.

Boratav, Korkut, "Kemalist Economic Policies and Etatism," Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (Der.), *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, Archon Books, Hamden, 1981.

Boratav, Korkut, *Türkiye'de Devletçilik*, Savaş Yayınları, Ankara, 1982.

Boratav, Korkut, *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-1985*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1988.

Bozdağ, İsmet, Atatürk'ün Fikir Kaynakları (yazı dizisi), *Milliyet*, 15 Kasım 1974.

Bölügiray, Nevzat, *Sokaktaki Askerin Dönüşü*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1991.

Cizre, Ümit, *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez-Sağ-Ordu-Islâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Copeaux, Etienne, *Türk Tarih Tezinden Türk-Islâm Sentezine*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Çoşkun, A., *Cumhuriyet Halk Partisi ve Demokratik Sol*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1978.

Çağatay, Nilüfer ve Nuhoğlu Soysal, Yasemin, "Uluslaşma Süreci ve Feminizm Üzerine Karşılaştırmalı Düşünceler", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, der. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Çakır, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

Çavdar, Tevfik, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950* , Kırali Matbaası, Ankara,1999.

Çeçen, Anıl, Halkevleri, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990.

Çıkar, Mustafa, *Hasan Âli Yücel*, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1997.

Çulhaoğlu, Metin, "Şevket Süreyya Aydemir, Suyu Ararken Yolunu Yitiren Adam," *Toplum ve Bilim*, sayı: 78, Güz 1998.

Demircioğlu, Halil, "Antropoloji ve Tarih". *A.Ü. DTCF Dergisi*, VI/1-2, 1948.

Demirdirek, Aynur, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışlarının Bir Hikayesi*, İmge Yayınevi, Ankara, 1993.

Demirdirek, Aynur, *Halide Edib, Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Demirel, Ahmet, *Birinci Meclis'te Muhalefet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Demirel, Ahmet, *Ali Şükrü Bey'in Tan Gazetesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Durukan, Hüseyin (haz.), *Türkiye Nasıl Laikleştirildi*, Çıdam Yayınları, İstanbul, 1991.

Eliçin, Emin Türk, *Kemalist Devrim Ideolojisi*, Ant Yayınları, İstanbul, 1970.

Erdentuğ, Aygen ve Burçak, Berrak, "Political Tunning in Ankara, a Capital, as Reflected in its Urban Symbols and Images", *International Journal of Urban and Regional Research*, sayı: 22(4), 1998.

Erdoğan, Necmi, " 'Kalpaksız Kuvvacılar', Kemalist Sivil Toplum Kuruluşları", S, Yerasimos, G, Seufert, K, Vorhoff (der,), *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Erişirgil, Mehmet Emin, *Ziya Gökalp, Bir Fikir Adamının Romanı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Erer, Tekin, *Yassıada ve Sonrası*, 2 Cilt, Yeni Matbaa, İstanbul.

Eroğul, Cem, *Demokrat Parti Tarihi ve Ideolojisi*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1970 (yeni baskısı İmge Kitabevi, Ankara, 1990.)

Ertan, Temuçin Faik, *Kadrocular ve Kadro Hareketi*, TC Kültür Bakanlığı, Ankara, 1994.

Evin A. ve Heper M. (derleyenler), *State, Democracy and the Military in Turkey in the 1980's*, Walter de Gruyter, Berlin & New York, 1988.

Frey, Frederick, *The Turkish Political Elite*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1965

Gevgilili, Ali, *Yükseliş ve Düşüş*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1987.

Giritli, İsmet, *Kemalizm*, İstanbul, 1970.

Gök, Fatma "Türkiye'de Eğitim ve Kadınlar", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, der. Şirin Tekeli, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

Göktürk, Halil İbrahim, *Bilinmeyen Yönleriyle Şevket Süreyya Aydemir, Yaşamı, Görüşleri, Eserleri* içinde *"Melih Cevdet'in Olaylar ve Görüşler'inden Aydemir'i Değerlendirme,"* Arı Matbaası, Ankara, 1977.

Göle, Nilüfer, "Liberal Yanılgı", *Türkiye Günlüğü*, sayı 23, 1993.

Gülalp, Haldun, "Nationalism, Statism and the Turkish Revolution, An Early Dependency Theory", *Review of Middle Eastern Studies*, Sayı: 4, 1984.

Gürbilek, Nurdan, *Vitrinde Yaşamak*, Metis Yayınları, İstanbul, 1992.

Gürkan, Celil, *12 Mart'a Beş Kala*,Tekin Yayınları, İstanbul, 1986.

Güvenç, Bozkurt, *Türk Kimliği, Kültür Tarihinin Ana Kaynakları*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

Hanioğlu, Şükrü, "Osmanlı Aydını ve Bilim," *Toplum ve Bilim*, Sayı, sayı:27, Güz, 1984.

Hughes, Preston, *Atatürkçülük ve Türkiye'nin Demok-*

ratikleşme Süreci, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1994.

İlhan, Atillâ, *Hangi Atatürk*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1999.

İnsel, Ahmet, *Solu Yeniden Tanımlamak*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

İnsel, Ahmet, *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye Kalkınma Sürecinde Devletin Rolü*, Ayrıntı Yayınları, 1996.

İnsel, Ahmet, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yayınları, 1995.

İrem, Nazım, "Kemalizm ve gelenekçi-muhafazakârlık", *Toplum ve Bilim*, sayı 74, Güz 1997.

İrem, Nazım, "Muhafazakâr modernlik ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim* sayı: 82, Güz 1999.

Jordan, S. R., *Report on Economic and Commercial Conditions in Turkey*, H. M. S. O., Londra, 1939.

Kadıoğlu, Ayşe, "Devletini Arayan Millet, Almanya Örneği", *Toplum ve Bilim*, sayı: 62, 1993.

Kandiyoti, Deniz, "Slave girls, temptresses and comrades, images of women in the Turkish novel", *Feminist Issues*, sayı: 8(1), 1988.

Kandiyoti, Deniz, "Women in the Turkish State, Political Actors or Symbolic Pawns?", *Women-Nation-State*, N. Yuval Davis ve F. Anthias (derleyenler), MacMillan, Londra, 1989.

Kansu, Aykut, "Kemalist 'Yeni Düzen' Projesine Direniş, 1920-1923," Cemil Koçak (Der.), *Birinci Meclis* içinde, Sabancı Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1998.

Kansu, Aykut, "Prens Sabahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı-Muhafazakâr Düşüncenin İthali," Mehmet Ö. Alkan (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, 1: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası—Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Kaplan, Mehmet vd. (yayına hazırlayanlar), *Atatürk Devri Fikir Hayatı*, (2 cilt), Kültür Bakanlığı, Ankara, 1992(a).

Kaplan, Mehmet vd (yay. haz.), *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal*, (2 cilt), Kültür Bakanlığı, Ankara, 1992(b).Karaömerlioğlu, M. Asım, "Köy Enstitüleri Üzerine Düşünceler," *Toplum ve Bilim*, No: 76, İstanbul, 1998.

Karaömerlioğlu, M. Asım, "Tek-Parti Döneminde Halkevleri ve Köycülük, " *Toplum ve Bilim*, no, 88, 2001.

Kardam, Ahmet, *CHP Nedir ? Ne Değildir?*, Ülke Yayınları, Ankara, 1976.

Karpat, Kemal, *Türk Demokrasi Tarihi, Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, İstanbul, 1967.

Karpat, Kemal, "The Military and Politics in Turkey,1960-64, A Socio-Cultural Analysis of a Revolution," *American Historical Review*, sayı: 65, October 1970.

Kaynardağ, Arslan, "Türkiye'de Humanizm Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi", *Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni*, sayı: 9, Ocak 1998.

Kepenek, Yakup ve Yentürk, Nurhan, *Türkiye Ekonomisi*, Sekizinci Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

Keser, İlhan, *Türkiye'de Siyaset ve Devletçilik*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993.

Keyder, Çağlar, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, çev: Sabri Tekay, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

Keyder, Çağlar, *Dünya Ekonomisi İçinde Türkiye, 1923-1929*, İkinci Basım, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1993.

Kili, Suna, *Kemalism*, Robert College Publication, İstanbul, 1969.

Kili, Suna, "Tarih Açısından Kemalizmin Özü ve Oluşumu", *Atatürk Devrimleri 1, Milletlerarası Sempozyumu Bildirileri* içinde, İ.Ü. Atatürk Devrimleri Araştırma Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1975.

Kili, Suna, *1960-1975 Dönemlerinde Cumhuriyet Halk Partisi'nde Gelişmeler -Siyaset Bilimi Açısından Bir İnceleme-*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1976.

Kirby, Fay, *Türkiye'de Köy Enstitüleri*, İmece Yayınları, Ankara, 1962.

Köker, Levent, "Yokolmanın Eşiğinde Bir Fikir, İlerleme," *Toplum ve* Bilim, Sayı: 27, 1984.

Köker, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Köker, Levent, "Kimlik krizinden meşruluk krizine: Kemalizm ve sonrası", *Toplum ve Bilim*, sayı 71, 1996.

Köker, Levent, *İki Farklı Siyaset*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

Kuruç, Bilsay, *Mustafa Kemal Döneminde Ekonomi*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1987.

Kuruç, Bilsay, *Belgelerle Türkiye İktisat Politikası, 2 Cilt (1933-1935)*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayın No: 580, Ankara, 1993.

Kutay, Celâl, *100, Yaşında Celâl Bayar'a Armağan*, Tercüman Gazetesi Yayını, İstanbul 1982.

Kuyaş, Ahmet, *The Ideology of the Revolution, An Inquiry into Şevket Süreyya Aydemir's Interpretation of the Turkish Revolution*, McGill University, 1996.

Küçük, Yalçın, *Türkiye Üzerine Tezler*, 3. cilt, Tekin Yayınları, İstanbul, 1984-1986.

Küçükömer, İdris, *Düzenin Yabancılaşması/Batılılaşma*, Ant Yayınları, İstanbul, 1968.

Lerner, D. ve Robinson, Richard, "Swords and Ploughshares-The Turkish Army as a Modernizing Force," *World Politics*, sayı: 13, 1960-61.

Lewis, Bernard, *Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Londra, 1961 (Türkçesi: Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu, Ankara. 1996)

Mahçupyan, Etyen, "Kemalizm: Bir Geçiş Dönemi", *Türkiye Günlüğü*, sayı 28, 1994.

Mardin, Şerif, "Center-periphery relations, a key to Turkish politics," *Daedalus*, (Winter), 1973.

Mardin, Şerif, *Ideoloji*, Ankara, Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1976 (yeni baskısı İletişim Yayınları, 1995)

Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991 (1995).

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995 (1992) (İngilizcesi: Mardin, Şerif, "Religion and Politics in Modern Turkey," *Islam in the Political Process*, der., John L, Piscatory, Cambridge University Press, Cambridge, 1984).

Mardin, Şerif; Abel, Olivier; Arkoun Mohammed, *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Metis Yayınları, İstanbul, 1995.

Mardin, Şerif, "Projects as Methodology, Some Thoughts on Modern Turkish Social Science", Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (derleyenler) içinde, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle, London, University of Washington Press, 1997.

Mazıcı, Nurşen, *Türkiye'de Askeri Darbeler ve Sivil Rejime Etkileri*, Gür Yayınları, İstanbul, 1989.

Meriç, Cemil, "Batılaşma," *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 1, 1983

Oktay, Ahmet, *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*, Tüm Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2000.

Oy, Aydın, *Şiir Dünyamızda Atatürk*, TDK, Ankara, 1989.

Okyar, Osman ve Nalbantoğlu, H. Ünal (derleyenler), *Türkiye İktisat Tarihi Semineri; Metinler/Tartışmalar, 8-10 Haziran 1973*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1973.

Onaran, Mustafa Şerif, *Esendal*, Türk Dili Dergisi, Sayı: 286, 1975.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995.

Öğün, Süleyman Seyfi, Türk Muhafazakarlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Kültür Yanılgısı, *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, 1997.

Ökçün, A. Gündüz, *Türkiye İktisat Kongresi, 1923-İzmir: Haberler, Belgeler, Yorumlar*, İkinci Baskı, A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, Ankara, 1971.

Ökçün, A. Gündüz, *1920-1930 Yılları Arasında Kurulan Türk Anonim şirketlerinde Yabancı Sermaye*, İkinci Baskı, Sermaye Piyasası Kurulu Yayını, Ankara, 1997.

Öncü, Ayşe, "Uzman Mesleklerde Türk Kadınları", Nermin Abadan-Unat, (der.) içinde, *Türk Toplumunda Kadın*, Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1979.

Öymen, Örsan, *Bir İhtilal Daha Var 1908-1980*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1987.

Özbudun, Ergun, "The nature of the Kemalist political regime", derleyenler Kazancıgil, Ali; Özbudun, Ergun, *Atatürk Founder of a Modern State*, C. Hurst & Company, Londra, 1981.

Özbudun, Ergun, *1921 Anayasası*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara, 1992

Özbudun, Ergun, "Türkiye'de Devlet Seçkinleri ve Demokratik Siyasal Kültür", Özbudun, Ergun; Kalaycıoğlu, Ersin; Köker, Levent, *Türkiye'de Demokratik Siyasal Kültür*, Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, 1995.

Özbudun, Ergun, "Millî Mücadelede ve Cumhuriyetin Resmî Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu", yayına hazırlayan Bilgin, Nuri, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1997(a).

Özbudun, Ergun, "Constitution Making and Demokratic Consolidation in Turkey", editörler Heper, Metin; Kazancıgil, Ali; Rockman, Bert, A., *Institutions and Demokratic Statecraft*, Westview Press, Colorado, 1997(b).

Özbudun, Ergun, "Turkey: Crises, Interruptions, and Reequilibrations", editör Özbudun, Ergun, *Perspectives on Democracy in Turkey*, Turkish Political Science Association, Ankara, 1998.

Özdağ, Ümit, *Menderes Döneminde Ordu-Siyaset İlişkileri ve 27 Mayıs İhtilali*, Boyut Yayınları, İstanbul, 1997.

Özdağ, Ümit, *Ordu-Siyaset İlişkileri*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1991.

Özdemir, Hikmet, *Yön Hareketi*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1986.

Özdemir, Hikmet, *Rejim ve Asker*, Afa Yayınları, İstanbul, 1989.

Özdoğan, Günay Göksu, *"Turan"dan "Bozkurt"a*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Öztürkmen, Arzu, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Özveren, Eyüp, "The Intellectual Legacy of the *Kadro* Movement in Retrospect,"*METU Studies in Development*, sayı: 23 (4), 1996.

Paklar, Selahaddin, *Die Sümerbank und ihr Einfluss auf die Entwicklung der türhischen Industrie*, Photodruck und Buchbinderarbeit der Photocopie, Stutgart, 1961.

Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İkinci Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul. 1993.

Parla, Taha, Türkiye'de Anayasalar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: Atatürk'ün Nutuk'u*, cilt 1, İletişim Yayınevi, İstanbul, 1994.

Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: Kemalist Tek Parti Ideolojisi ve CHP'nin Altı Oku*, cilt 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Parla, Taha, *Türkiye'nin Siyasal Rejimi 1980-1989*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Perinçek, Doğu, *Kemalist Devrim 2: Din ve Allah*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1994.

Rabelais, François, *Gargantua*, Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat, Vedat Günyol (çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2000.

Rustow, Dankwart A., "The Army and the Founding of the Turkish Republic," *World Politics*, sayı: 4, 1959.

Rustow, Dankwart A, *The Founding of A Nation-State, Atatürk's Historic Achievement*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1981.

Sağlamer, K., *Ecevit Olayı. Bir Başbakanının Doğuşu*, Tekin Yayınevi, 3 cilt, İstanbul, 1974-1977.

Savran, Sungur, *Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri*, Kardelen Yayınları, İstanbul, 1992.

Schick, Irvin ve Tonak, Ahmet (derleyenler), *Turkey in Transition, New Perspectives*, Oxford University Press, New York & Oxford, 1987.

Selçuk, Sami, *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1998.

Selçuk, Sami, *Demokrasiye Doğru*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999.

Selçuk, Sami, *Özlenen Demokratik Türkiye*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2000.

Selçuk, Sami, *Türkiye'nin Demokratik Dönüşümü*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2001.

Sirman, Nükhet, "Feminism in Turkey, A Short History", *New Perspectives on Turkey*, no: 3(1), 1989.

Simav, Akın, *Turan Güneş'in Siyasal Kavgaları*, İstiklal Matbaası, İzmir, 1975.

Steinhaus, Kurt, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, Sander Yayınları, İstanbul, 1973.

Sümer, Rıza, *Sporda Demokrasi*, Ankara, 1990.

Şenşekerci, Erkan, *Türk Devriminde Celâl Bayar*, Afa Basım Yayın, İstanbul, 2000.

Tanör, Bülent, *Türkiye'de Yerel Kongre İktidarları*, Afa Yayınları, İstanbul, 1992.

Tanör, Bülent, "Atatürk'ün Anayasal Tezi", *Geçmişten Geleceğe Atatürk*, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Yayınları, 1993.

Tanör, Bülent, *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, BDS Yayınları, İstanbul, 1994(a).

Tanör, Bülent, *İki Anayasa 1961-1982*, Beta Basım Dağıtım, İstanbul, 1994(b).

Tanör, Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, Der Yayınları, İstanbul, 1995.

Tanör, Bülent, "Siyasal Tarih (1980-1995)", yayın yönetmeni Akşin, Sina, *Türkiye Tarihi 5 -Bugünkü Türkiye 1980-1995-*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997(a).

Tanör, Bülent, *Türkiye'de Demokratikleşme Perspektifleri*, Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği, İstanbul, 1997(b).

Tanör, Bülent, *Türkiye'de Kongre İktidarları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

Tanör, Bülent, *Kurtuluş Kuruluş*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2000.

Tekeli, İlhan ve İlkin, Selim, *1929 Dünya Buhranında Türkiye'nin İktisadi Politika Arayışları*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayını, Ankara, 1977.

Tekeli, İlhan ve Şaylan, Gencay, "Türkiye'de Halkçılık İdeolojisinin Evrimi," *Toplum ve Bilim*, sayı: 6-7, 1978.

Tekeli, İlhan ve Selim İlkin, *Uygulamaya Geçerken Türkiye'de Devletçiliğin Oluşumu*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayını, Ankara, 1982.

Tekeli, İlhan ve İlkin, Selim, "Türkiye'de Bir Aydın Hareketi, Kadro", *Toplum ve Bilim*, sayı: 24, 1984.

Tekeli, Şirin, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1982.

Tekeli, Şirin, "The Meaning and Limits of Feminist Ideology in Turkey", Ferhunde Özbay (der.) içinde, *Women, Family and Social Change in Turkey*, UNESCO, Bangkok, 1990.

Tezel, Yahya S., *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi, 1923-1950*, Üçüncü Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1994.

Timur, Taner, *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*, İmge Kitabevi, Ankara, 2000.

Timur, Taner, *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Kitabevi, Ankara, 1993.

Timur, Taner, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum, Kimlik*, Afa Yayınları, İstanbul, 1991.

Timur, Taner, *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Tonguç, Engin, *Devrim Açısından Köy Enstitüleri ve Tonguç*, Ant Yayınları, İstanbul, 1970.

Toprak, Zafer "Halkçılık İdeolojisinin Oluşumu," *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Tarihiyle İlgili Sorunlar Sempozyumu* içinde, İstanbul Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi Mezunları Derneği, İstanbul, 1977.

Toprak, Zafer, "Osmanlı Narodnikleri, 'Halka Doğru' Gidenler," *Toplum ve Bilim*, sayı: 24, 1984.

Toprak, Zafer, "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti, Kadın Askerler ve Millî Aile", *Tarih ve Toplum*, sayı: 51, 1988(a).

Toprak, Zafer "Halk Fırkasından Önce Kurulan Parti, Kadınlar Halk Fırkası" *Tarih ve Toplum*, sayı: 51, 1988(b).

Toprak, Zafer, "Popülizm ve Türkiye'deki Boyutları", *Tarih ve Demokrasi, Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan* içinde, İstanbul Öğretim Üyeleri Derneği, İstanbul, 1992.

Toprak, Zafer, *Bir Yurttaş Yaratmak: Muasır Medeniyet için Seferberlik Bilgileri, 1923-1950* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

Tunaya, Tarık Zafer, *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1981.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, C. III, *İttihat ve Terakki/Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989 (yeni baskısı, İletişim Yayınları, 2000.

Tunçay, Mete, *T. C.'de Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Cem Yayınları, İstanbul, 1992 (1989).

Turan, İlter, "Stability Versus Democracy: The Dilemma of Turkish Politics", *Toplum ve Ekonomi*, sayı 2, 1991.

Türkeş, Mustafa, *Ulusçu Sol Bir Akım, Kadro Hareketi (1932-1934)*, İmge Kitabevi, Ankara 1999.

Türkoğlu, Pakize, *Tonguç ve Enstitüleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

Tutel, Eser, *Seyr-i Sefain: Öncesi ve Sonrası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Ulutan, Burhan, "Celâl Bayar'ın Ekonomik Politikası ve Uygulamaları", *100, Yaşında Celâl Bayar'a Armağan*, Tercüman Gazetesi Yayını, İstanbul 1982.

Uygun, Hamza, "Cahit Tanyol", derleyen Kongar, Emre, *Türk Toplumbilimcileri*, Cilt 1, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.

Ünder, H, "Kemalizm ya da Türk Devriminin Felsefesi Nedir?", *Mürekkep*, Kış-Bahar 1996.

Üstel, Füsun, "Tek Parti Döneminde Köycülük İdeolojisi ya da Nusret Kemal Köymen," *Tarih ve Toplum*, sayı: 74, 1990.

Üstel, Füsun, "Eritme Potasından Çok Kültürcülüğe, Amerika Birleşik Devletlerinde Etnik Topluluklar", *Toplum ve Bilim*, sayı: 67, 1993.

Wâlstedt, Bertil, *State Manufacturing Enterprise in a Mixed Economy: The Turkish Case*, The Johns Hopkins University Press, The World Bank/Baltimore ve Londra, Washington, D. C., 1980.

Weiker, Walter F., *Political Tutelage and Democracy in Turkey*, 1966.

Weiker, Walter F., *1960 Türk İhtilali*, çev: Mete Engin, Cem Yayınları, İstanbul, 1967.

Yalçın, Alemdar, *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı*, Günce Yayınları, 1998.

Yazar, M. Behçet, *Edebiyatçılar Alemi* , 21. Yüzyıl Yayınları, 1999.

Yeşilkaya, Neşe G., *Halkevleri, Ideoloji ve Mimarlık*, İletişim Yayınevi, İstanbul. 1999.

Yıldız, Ahmet, *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene!" Türk Ulusal Kimliğinin Etno-selüler Sınırları(1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Zürcher, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

TEORİK KAYNAKLAR

Anderson, B., *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 1993.

Apter, David, *The Politics of Modernization*, University of Chicago Press, Chicago, 1969.

Arrighi, Giovanni, *Uzun Yirminci Yüzyıl*, çev. Recep Boztemur, İmge Yayınları, Ankara, 2000.

Barck, Karlheinz, "Walter Benjamin and Erich Auerbach, Fragments of a Correpondence", *Diacritics*, Güz-Kış, sayı: 22, 1992.

Baudin, Louis, *Le Corporatisme: Italie, Portugal, Allemagne, Espagne, France*, Librairie generale de droit et de jurisprudence, Paris, (Yeni Baskı) 1942.

Bendix, Reinhard, "Tradition and Modernity Reconsidered," *Embattled Reason, Essays on Social Knowledge*, Oxford University Press, New York, 1970.

Binder, Leonard vd. (derleyenler), *Crises and Sequences in Political Development*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1971.

Bowen, Ralph H., *German Theories of the Corporative State with Special Reference to the Period 1870-1919*, Russell and Russell, New York, 1971 [1947].

Boyer, John W., *Political Radicalism in Late Imperial Vienna: Origins of the Christian Social Movement, 1848-1897*, University of Chicago Press, Şikago, 1981.

Boyer, John W., *Culture and Political Crisis in Vienna: Christian Socialism in Power, 1897-1918*, University of Chicago Press, Şikago, 1995.

Braudel, Fernand *Tarih Üzerine Yazılar*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 1992.

Breuilly, John, "The Sources of Nationalist Ideology", *Nationalism*, John Hutchinson ve Anthony D. Smith (derleyenler) içinde, Oxford University Press, Oxford, 1994.

Burrows, Mathew, " 'Mission Civilisatrice', French

Cultural Policy in the Middle East, 1860-1914", *The Historical Journal*, sayı: 29/1, 1986.

Carlyle, Thomas, *Kahramanlar*, Kutluğ Yayınları, İstanbul, 1976(1841).

Carr, Edward Hallett, *Conditions of Peace*, MacMillan, Londra, 1945.

Carr, Edward Hallett, *The Twenty Years' Crisis 1919-1939*, MacMillan, Londra, 1949.

Chatterjee, P., *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Coker, Francis William, *Organismic Theories of the State: Nineteenth Century Interpretations of the State as Organism or as Person*, AMS Press. Inc., New York, 1967[1910].

D'encausse, Hélène Carrere ve Schramm, Stuart, *Le marxisme et l'Asie 1853-1964*, Paris, 1965.

Díaz-Andreu, Margarita, "Constructing Identities through Culture, The Past in the Forging of Europe", *Cultural Identitiy and Archaeology, The Construction of European Communities* içinde(derleyenler: P. Graves-Brown, S. Jones ve C. Gamble), Routledge, Londra ve New York, 1996.

Elbow, Matthew H., *French Corporative Theory, 1789-1948: A Chapter in the History of Ideas*, Octagon Books Inc., New York, 1966 [1953].

Elwitt, Sanford, *The Making of the Third Republic: Class and Politics in France, 1868-1884* Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1974.

Elwitt, Sanford, *The Third Republic Defended: Bourgeois Reform in France, 1880-1914*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1986.

Finer, Samuel, *The Man on Horseback, The Role of the Military in Politics*, Pall Mall, Londra, 1962.

Frantz, Constantin, *Kritik aller Parteien*, Ferdinand Schneider, Berlin, 1862.

Janowitz, Morris, *The Professional Soldier; A Social and Political Portrait*, Free Press, New York, 1971.

Jayyusi, Selma Khadra (der.), *Modern Arabic Poetry, An Anthology*, Columbia Univ. Press, New York, 1987.

Johnson, John (der.), *The Role of the Military in Underdeveloped Countries*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1962.

Johnston, William M., *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History, 1848-1938*, Berkeley, University of California Press, Los Angeles ve Londra, 1972.

Jusdanis, G., *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Gellner, Ernest, *Thought and Change*, Weidenfeld and Nicholson, Londra, 1964.

Giddens, Anthony, "Pozitivizm ve Eleştiricileri," (çev. Levent Köker), Tom Bottomore ve Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (der. Mete Tunçay) içinde, Verso Yayınları, Ankara, 1990.

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, (derleyenler) Quantin Hoare ve Geoffrey Novel – Smith, International Publishers, New York, 1971.

Grimm, Dieter, *Solidarität als Rechtsprinzip: Die Rechts- und Staatslehre Léon Duguits in ihrer Zeit*, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main, 1973.

Härke, Heinrich, " 'The Hun is a Methodical Gap', Reflections on the German Tradition of Pre- and Proto-history", *Theory in Archaeology, A World Perspective* (derleyenler: Peter J. Ucko), Londra ve New York, Routledge, 1995.

Hauser, Arnold, *The Social History of Art*, Routledge, Londra, 1951.

Hobsbawm, Eric J., *Devrim Çağı 1789-1848*, çev. Jüliide Ergüder, Alaeddin Şenel, (V Yayınları, Ankara, 1989.

Hopkins, Terence K. ve Wallerstein, Immanuel, *Geçiş Çağı*, çev. Nuri Ersoy, Ender Abadoğlu, Orhan Akalın, Yücel Kaya, Avesta Yayınları, İstanbul, 1999.

Howarth, David ve Yannis Stavrakakis, "Introducing discourse theory and political analysis," *Discourse Theory and Political Analysis, Identities, Hegemonies and Social Change* içinde, David Howarth, Aletta J. Norval ve Yannis Stavrakakis (derleyenler), Manchester University Press, Manchester, 2000.

Huntington, Samuel, *The Soldier and the State, The Theory and Politics of Civil- Military Relations*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass, 1957.

Huntington, Samuel, "Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma" (çev. Ergun Özbudun), *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt XXII-XXIII, Sayı: 1-4, 1965-66.

Huntington, Samuel, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1968.

Kaldor, Mary ve Vashee, Basker (derleyenler), *Restructuring the Global Military Sector, Volume 1, New Wars*, Pinter, Londra ve New York, 1997.

Kaldor, Mary, Albrecht, Ulrich ve Schmeder, Genevieve (derleyenler), *Restructruning the Global Military Sector, Vol 2 , The End of Military Fordism*, Pinter, Londra ve New York, 1998.

Kaldor, Mary (der.), *Restructuring the Global Military Sector, Vol 3, Global Insecurity*, Pinter, Londra ve New York, 2000.

Kannengiesser, A., "Sind die Etrusker Indogermanen?", *Politisch- Anthropologische Revue*, sayı: 4/12, 1905.

Keane, John (der.), *Sivil Toplum ve Devlet*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.

Kiberd, Declan, *Inventing Ireland*, Jonathan Cape, Londra, 1995.

Kossinna, Gustaf, *Die Deutsche Vorgeschichte, Eine hervorragend nationale Wissenschaft*, Johann Umbrosius Barth Verlag, Leipzig, 1941.

Krause, Werner, *Werner Sombarts Weg vom Kathedersozialismus zum Faschismus*, Rütten & Loening, Berlin, 1962.

Kuçuradi, Ionna, *Etik*, Ankara, Meteksan Yayınları, 1988.

Laclau, Ernesto, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, Londra, 1990.

Laclau, Ernesto, *Evrenselcilik, Kimlik ve Özgürleşme*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000 (orijinal metin: Laclau, Ernesto, *Emancipation(s)*, Verso, Londra, 1996).

Landauer, Carl, *Corporate State Ideologies: Historical Roots and Philosophical Origins*, University of California, Institute of International Studies, Berkeley, 1983.

Lefort, C., *The Political Forms of Modern Society, Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Polity, Cambridge, 1986.

Lefort, C., *Democracy and Political Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.

Lerner, R. E., Meacham, S. ve Burns, E. M., *Western Civilizations, Their History and Their Culture*, W. W. Norton & Company. Inc., New York ve Londra, 1993.

Locke, John, *Two Trea Tises of Government*, Oxford University Press, Oxford, 1960.

Lukes, Steven, *Emile Durkheim, His Life and Work*, Penguin, Harmondsworth, 1975.

Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1962.

Macpherson, C. B., *Demokrasinin Gerçek Dünyası* (çev. Levent Köker), Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984.

Magnarella, P. J. ve Türkdoğan, O., "The Development of Turkish Social Anthropology", *Current Anthropology*, Sayı: 17/2, 1976.

Mandel, Ernest, *Kapitalist Gelişmenin Uzun Dalgaları*, çev. Doğan Işık, Yazın Yayınları, İstanbul, 1991.

Manoilescu, Mihail, *Theorie du protectionisme et de l'echange international*, Marcel Giard, Paris, 1929.

Manoilescu, Mihail, *Le Siecle du corporatisme*, Felix Alcan, Paris, 1934.

Manoilescu, Mihail, *Le Parti unique*, Les Oeuvres Françaises, Paris, 1936.

Manoilescu, Mihail, *Die einzige Partei als politische Institution der neuen Regime* [çeviren Walther Reichold], Verlaganstalt Otto Stollberg, Berlin, 1941.

Miliband, Ralph *The State in Capitalist Society*, Quartet Books, Londra, 1973.

Miliband, R., Poulantzas, N., Laclau E., *Kapitalist Devlet Sorunu*, Birikim, İstanbul, 1977.

Mises, Ludwig von, *Socialism: An Economic and Sociological Analysis* [çeviren J. Kahane], Liberty Classics, Indianapolis, 1981.

Moskos, Charles vd. (derleyenler), *The Postmodern Military*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Mosse, George L., *The Nationalization of the Masses, Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 1991.

Nehru, Jawaharlal, *Toward Freedom: The Autobiography of Jawaharlal Nehru*, New York, 1941.

Poggi, Gianfranco, *Çağdaş Devletin Oluşumu, Sosyolojik Bir Yaklaşım* (çev. Şule Kut-Binnaz Toprak), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.

Polanyi, Karl, *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Sarıbrahimoğlu, "New Horizons", *Jane's Defence Weekly*, 28 Şubat 2001.

Sartori, Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş* (çev. Tunçer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan), Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, 1993.

Serres, M., "Knowledge in the Classical Age, La Fontaine and Descartes", *Hermes, Literature, Science, Philosophy* içinde, The Johns Hopkins University, Baltimore, 1982.

Smith, Anthony D., *Millî Kimlik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994 (Orijinal metin: Smith, Anthony D., *National Identity*, Londra, Penguin, 1991).

Sombart, Werner, *The Jews and Modern Capitalism* [çeviren M. Epstein], Colier Books, New York, 1962.

Spivak, G.C., "Can the Subaltern Speak?", C. Nelson and L. Grossberg (derleyenler), *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, University of Illinois Press, Urbana ve Şikago, 1988.

Stepan, Alfred (der.), *Authoritarian Brazil, Origins, Policies and Future*, Yale University, New Haven, 1973.

Stocking, Jr. George W., *Bones, Bodies, Behavior, Essays on Biological Anthropology*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988.

Sugar, Peter F., "The Rise of Nationalism in the Habsburg Empire", *Austrian History Yearbook* III, 1967.

Taylor, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

Trigger, Bruce G., *A History of Archaeological Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Urry, James, *Before Social Anthropology, Essays on the History of British Anthropology*, Harwood Academic Publishers, Chur, İsviçre, 1993.

Waldeyer, W., "Eröffnungsrede", *Correspondenzblatt der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft*, sayı: 34, 1903.

Wallerstein, Immanuel, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, çev. Taylan Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul, 1997.

Weber, Eugen, *Peasants into Frenchman, The Modernization of Rural France 1870-1914*, Stanford Univ.

Press, Stanford, 1976.

Weber, Max, *Economy and Society*, University of California Press, Berkeley, 1978.

Weindling, Paul, *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism, 1870-1945*, Cambridge Uiversity Press, Cambridge, 1989.

Wikander, Ulla, *Kreuger's Match Monopolies, 1925-1930: Case Studies in Market Control Through Public Monopolies*, LiberFörlag, Stockholm, 1979.

Zizek, S., *The Spectre is Still Roaming Around!, An Introduction ti the 150th Anniversary Edition of the Communist Manifesto*, Arkzin D. O. O., Zagrep, 1998.

Zizek, S., *The Tichlish Subject, The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, Londra, 1999.

YAZARLAR HAKKINDA

DR. DOĞAN AKYAZ
Kuleli Askerî Lisesi Tarih Öğretmeni

DR. FARUK ALPKAYA
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Öğretim Üyesi

CUMHUR ASLAN
Erzurum Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

PROF. DR. TOKTAMIŞ ATEŞ
Bilgi Üniversitesi, Istanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. SUAVİ AYDIN
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. MURAT BELGE
Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Öğretim Üyesi

TANIL BORAL
Yazar, Editör

DR. HAMİT BOZARSLAN
EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. ÜMİT CİZRE
Bilkent Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyasal Bilimler ve Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. NUR BETÜL ÇELİK
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi, Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. AHMET DEMİREL
Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

MUSTAFA GÖRKEM DOĞAN
Istanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü

TARHAN ERDEM
KONDA Kamuoyu Araştırma Kuruluşu, Araştırmacı, Yazar

YRD. DOÇ. DR. NECMİ ERDOĞAN
ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

NURAY KARACA ERE REM
Erzurum Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

BAĞIŞ ERTEN
İletişim Yayınları, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Editör

ALİ GEVGİLİLİ
Gazeteci, Yazar

ÖZGÜR SEVGİ GÖRAL
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü

ASENA GÜNAL
İletişim Yayınları, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Editör

ATTİLÂ İLHAN
Şair, Yazar

PROF. DR. AHMET İNSEL
Galatasaray Üniversitesi İktisat Fakültesi, Panthéon Sorbonne Üniversitesi

DOÇ. DR. AYKUT KANSU
Ortadoğu Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi

BARIŞ KARACASU
Araştırmacı

YRD. DOÇ. DR. M. ASIM KARAÖMERLİOĞLU
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. KURTULUŞ KAYALI
Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. ALİ KAZANCIGİL
UNESCO Araştırma Bölümü Müdürü

DOÇ. DR. CEMİL KOÇAK
Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Öğretim Üyesi

ORHAN KOÇAK
Eleştirmen, Yazar

PROF. DR. LEVENT KÖKER
Doğu Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. DUYGU KÖKSAL
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. BİLSAY KURUÇ
Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Yönetim Kurulu Üyesi, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İktisat Bölümü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. AHMET KUYAŞ
Galatasaray Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü, Öğretim Üyesi

ATİLLA LÖK
Yıldız Teknik Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Avukat

YRD. DOÇ. DR. ELÇİN MACAR
Yıldız Teknik Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. NURŞEN MAZICI
Akdeniz Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. NURAY MERT
Siyaset Bilimci, Yazar

HANDE ÖZKAN
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü

PROF. DR. TAHA PARLA
Boğaziçi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Bilimi Bölümü, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. AYŞE SAKTANBER
ODTÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

MEHMET SOYDAŞ
İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi

BİRSEN TALAY
Tarih ve Toplum Dergisi Yayın Yönetmeni

DR. YÜKSEL TAŞKIN
Boğaziçi Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü

PROF. DR. METE TUNÇAY
İstanbul Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Fakültesi Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi

ÖMER TURAN
ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

DOÇ. DR. MUSTAFA TÜRKEŞ
ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

ÖMER TÜRKEŞ
Yazar

DR. HAKKI UYAR
Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Öğretim Görevlisi

YRD. DOÇ. HASAN ÜNDER
Ankara Üniyersitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, Öğretim Üyesi

CENNET ÜNVER
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü

BÜLENT VARLIK
İktisatçı, Araştırmacı

NEŞE G. YEŞİLKAYA
Gazi Üniversitesi Mimarlık Fakültesi

DOÇ. DR. MESUT YEĞEN
ODTÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

DR. AHMET YILDIZ
TBMM Kütüphanesi, Uzman

PROF. DR. ERIK JAN ZURCHER
Leiden Universitesi, Türk Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Öğretim Üyesi

Dizin*

12 Eylül 1980 darbesi 40, 91, 97, 117, 118, 154, 156, 157, 170, 187, 188, 189, 191, 233, 331, 423, 462, 479, 484, 485, 486, 498, 501, 510, 513, 516, 537, 538, 540, 541, 544, 551, 554, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 577, 579, 580, 582, 590, 680
12 Mart 1971 muhtırası 125, 133, 154, 156, 157, 161, 169, 183, 441, 449, 455, 457, 458, 462, 479, 482, 485, 498, 509, 513, 537, 540, 541, 544, 545, 570, 571, 573, 574
14 Mayıs 1950 seçimleri 124, 449, 551, 556
17. yüzyıl 103, 377, 390
18. yüzyıl 253, 324, 480, 514
1848 İhtilali, 488
19 Mayıs 1919 150, 595
19. yüzyıl 94, 114, 165, 193, 227, 235, 247, 250, 253, 254, 255, 257, 258, 260, 265, 272, 273, 274, 298, 300, 317, 324, 344, 347, 371, 375, 481, 482, 499, 556
1908 Devrimi 35, 160, 195, 257, 273, 274
1913 darbesi (ayr. bkz. Babıâli Vakası) 50
1929 Büyük Bunalımı 264, 438, 472, 493, 494, 548
1930 Belediye Meclisi seçimleri 323
1934 Millet Meclisi seçimleri 323
1946 Devalüasyonu 305
1991 DYP-SHP Koalisyon Hükümeti 331
20. yüzyıl 14, 29, 31, 93, 94, 165, 195, 241, 247, 255, 258, 284, 285, 310, 312, 318, 342, 347, 354, 372, 419, 436, 477, 480, 499, 514, 518, 556
21 Temmuz 1946 seçimi 305
21. yüzyıl 72, 178, 235, 457
23 Nisan 1923 595
24 Ocak 1980 Kararları 571, 576
27 Mayıs 1960 darbesi 125, 132, 154, 156, 157, 162, 167, 180, 182, 184, 190, 316, 386, 449, 450, 453, 454, 455, 460, 497, 502, 507, 508, 509, 511, 512, 516, 531, 533, 534, 535, 536, 540, 551, 552, 553, 554, 555, 561, 562, 563, 564, 565, 567, 568, 569, 570, 573, 575, 676
27 Mayısçılar 557
28 Şubat 1998 (MGK kararları) 70, 71, 154, 156, 157, 159, 163, 171, 172, 234, 332, 459, 462, 498, 512, 516, 538, 539, 572, 575, 582, 584, 584, 588
31 Mart Ayaklanması 126, 389
9 Mart 1971 (darbe girişimi) 169, 571

A

AB (ayr. bkz. Avrupa Birliği) 175, 580, 599, 600
Abasıyanık, Sait Faik 444
Abbas, Cevat 524
ABD Bağımsızlık Bildirisi 317
ABD (Amerika Birleşik Devletleri) 105, 106, 171, 174, 245, 272, 322, 338, 357, 468, 496, 497, 498, 499, 502, 553
Abdullah Cevdet 44, 45, 47, 49, 50, 53, 148, 150, 200, 201, 203, 248
Abdülaziz (Padişah) 30
Abdülhamit Dönemi 225
Abdülhamit II (Padişah) 30, 31, 42, 95, 197, 248, 502
Abdülhamit Rejimi 160, 273
Abdülmecit (Padişah) 30
Action Française 468
Acuner, Ekrem 565
Adalet Partisi (ayr. bkz. AP) 161, 554
ADD (Atatürkçü Düşünce Derneği) 585
Adem-i merkeziyetçilik 57
Adımlar 339
Adıvar, Adnan 555
Adıvar, Halide Edib 140, 142, 327, 427, 438
Aferizm 548
Affolunmayan Günah 427
Afganistan 243, 245, 483
Afrika 193, 240, 245, 346
Afyonkarahisar (veya Afyon) 113, 321
Ağaoğlu, Ahmet 45, 47, 49, 50, 52, 53, 65, 203, 219, 380, 440, 464, 474, 524, 555
Ağca, Mehmet Ali 486
Ağlamak ve Gülmek 513
Ağrı İsyanı (1930) 231
Ahıska, Meltem 398, 399
Ahmad, Feroz 101, 507
Ahmet Haşim 210, 405
Ahmet İzzet Paşa 36
Ahmet Mithat Efendi 399
Ahmet Rasim 447
Ahmet Rıza Bey 30, 34, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 54, 248
Ahmet Vefik paşa 379
Akademik Pozitivizm 100, 101
Akbal, Oktay 511, 574
Akçura, Yusuf 45, 47, 49, 50, 52, 53, 200, 274, 285, 434, 526
Akdeniz kültürü 342
Akdeniz 71, 321, 342
Akdik, Sara 364
AKDTYK 541, 542, 573, 578, 579
Akılcılık 118
Akis 162
Aklı Selim 148
Aksak Demir'in Devlet Politikaları 215
Akses, Necil Kazım 406
Aksoy, Muammer 487
Aksoylu, Rafet 565
Akşam 64, 104, 105, 482, 504, 512, 562
Akşin, Sina 479, 480
Akurgal, Ekrem 423, 579
Alaeddin (Delege) 145
Alangu, Tahir 427
Alat ve Edevat-ı Ziraiye Mukavelenamesi 216
Alatini köşkü (Selânik) 31
Alaturka kapitalizmi 484
Alaturka müzik 393, 405, 406
Aldıkaçtı, Orhan 484
Alevîler 356
Alevîlik 515
Ali Fuat Paşa (ayr. bkz. Cebesoy) 38
Ali Kemal 525
Ali, Sabahattin 444
Alkılıç, Hikmet 509
Alkılıç, Şadi 509
Alman Birliği 348
Alman tarihselciliği 350

(*) "Kemalizm" ve "Atatürkçülük" terimlerine yer verilmemiştir.

Almanca 468
Almanlar 241, 346, 348, 504, 505
Almanya 13, 38, 60, 80, 113, 135, 145, 223, 254, 257, 261, 262, 279, 284, 304, 347, 357, 364, 387, 390, 485, 492, 501, 504, 505, 512
Alnar, Ferit 406
Alpin ırkı 359, 363
Alpin 362
Alpkaya, Faruk 477
Alsan, Zeki Mesut 430
Altan, Ahmet 431
Altan, Çetin 513, 514, 562
Altan, Mehmet 588
Altay, Fahrettin 527, 528
Altı Ok 20, 38, 44, 51, 56, 58, 92, 113, 114, 128, 129, 131, 132, 133, 137, 144, 185, 213, 235, 236, 272, 454, 460, 462, 479, 591
Altıntaş, Günel 409
Alus, Sermet Muhtar 447
Amasya Tamimi (1919) 141, 142, 519
Amazonlar 340
Amerika Birleşik Devletleri (ayr. bkz. ABD) 13, 272, 458
Amerika 81, 304, 346, 540, 556
Amerikan Harp Doktrinleri 166
Ami De People (Gazete) 215
Anadolu Ajansı 441, 502
Anadolu hümanizmi / hümanistleri 334, 335, 342
Anadolu İhtilali 528
Anadolu sermayesi 40
Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti 218, 486
Anadolu 17, 36, 50, 52, 77, 80, 114, 140, 218, 219, 220, 221, 225, 226, 228, 232, 236, 239, 243, 268, 274, 289, 321, 335, 337, 338, 339, 340, 352, 359, 361, 362, 363, 365, 375, 391, 403, 404, 419, 428, 435, 436, 440, 445, 447, 448, 468, 485, 491, 514, 522, 523, 526, 547
Anadolucular 337
Anadoluculuk 294, 334, 336, 343, 506
ANAP (Anavatan Partisi) 159, 161, 164, 166, 169, 171, 459, 510, 511, 516, 572
ANAP hükümeti 331
Anarşi 533
Anarşizm 62
Ana-Sol 459
Anavatan Partisi (ayr. bkz. ANAP) 161
Anayasa (1924) (ayr. bkz. Teşkilat-ı Esasiye ...) 119, 120, 122, 210, 441, 552, 564
Anayasa (1961) 89, 90, 132, 161, 162, 310, 311, 454, 485, 513, 535, 552, 573, 574, 581
Anayasa (1982) 170, 189, 543, 570
Anayasa Mahkemesi 97, 497, 559, 569
Anayasa 19, 44, 76, 89, 90, 91, 119, 154, 162, 167, 171, 172, 177, 225, 235, 275, 449, 451, 454, 484, 538, 541, 569, 574, 576, 578, 580, 598
Anayasal Türklük 225
Anday, Melih Cevdet 409
Anglosakson 208, 243, 346, 351, 358
Anıtkabir 26, 153, 332
Anka Ajansı 482
Ankara (Yakup Kadri Karaosmanoğlu) 149, 432, 433
Ankara Devlet Konservatuarı 397
Ankara Ekspresi 443
Ankara Halkevi 114
Ankara İstiklal Mahkemesi 136
Ankara Musiki Muallim Mektebi 225
Ankara radyosu 114
Ankara Türk Ocağı 471
Ankara Üniversitesi 214, 352, 366, 482, 564, 565, 574
Ankara 34, 65, 113, 126, 127, 133, 137, 143, 220, 239, 240, 241, 242, 243, 249, 250, 251, 258, 303, 321, 360, 391, 409, 433, 435, 436, 443, 444, 447, 501, 502, 503, 511, 519, 522, 524, 547, 558, 564
Anschluss 504
Ant 482
Antagonistik 586
Antagonizma 584, 588
Antalya 241
Anti-demokratik 283, 568, 569
Anti-elitizm 275
Anti-emperyalist 23, 90, 200, 235, 236, 237, 242, 247, 248, 252, 320, 322, 483, 489, 492, 513, 518, 527, 528, 531, 590, 592
Anti-emperyalizm 162, 247, 249, 251, 252, 493, 514, 515, 527, 586
Anti-entelektüalizm 287, 572
Anti-feodal 163
Anti-globalist 489, 590
Anti-kapitalist 201
Anti-kemalist 531
Anti-kemalizm 531, 544
Anti-klerikalizm 316
Anti-komünist 174, 293, 338, 534, 540, 553, 571, 572, 592
Anti-komünizm 161, 536, 537, 552, 553, 576
Anti-laik 587, 591
Anti-liberal 277, 282, 283, 511
Anti-marksist 201
Anti-neoliberal 590
Anti-osmanlıcı 200, 205, 357
Anti-revizyonist 504
Anti-semitik 348
Anti-siyasal 171
Anti-sosyalist (ler) 223, 277
Antik tarih yazıcılığı 346
Antropoloji Enstitüsü 356, 360, 362
Antropoloji 221, 344, 345, 346, 347, 350, 355, 357, 358, 359, 361, 365, 366
AP (Adalet Partisi) 132, 513, 540, 579
Apolojetik 529
Ar Şubesi 116
Ara rejim 125
Arabesk liberalizmi 484
Arabesk 196
Aralov 275
Arap sosyalizmi 497, 499
Arap 206, 226, 227
Arapça 229, 336, 364, 546
Araplar 31, 32, 210, 485
Araplaşmak 390
Aras, Tevfik Rüştü 81, 82, 105, 506
Arel, Bülent 407
Aren, Sadun 162, 537
Arıburnu, Murat 409
Arıburun, Tekin 556
Arık, Remzi Oğuz 294
Arıkan, Saffet 526
Arıkanlı, Oğuz 409
Arif, Ahmet 409
Aristokrasi 488
Arjantin 24, 318
Arkeoloji 220, 347, 348, 353, 360
Armstrong 140
Arnavutlar 31, 32, 35
Arnavutluk 13
Arslan, Cumhur 200, 350
Arşipel 339
Arusi tarikatı 147
Asaf, Leman (Karaosmanoğlu) 437
Asimilasyon 228, 229, 231, 232, 460
Askeri bürokrasi 156, 158, 159, 160, 170, 216, 497
Askeri rejim 91, 165
Assuroloji 353
Asurlular 340
Asya Üretim Tarzı 165
Asya 178, 193, 228, 240, 241, 245, 474
Asya'da Marksizm ve Milliyetçilik 166
Aşar 446
Aşar'ın Kaldırılması (1926) 299
Ataç, Nurullah 149, 399, 400, 405, 406, 527
Ataklı, Mucip 565
Atatürk (Yakup Kadri Karaosmanoğlu) 35, 437
Atatürk / Mustafa Kemal Paşa 18, 19, 26, 30, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 43, 58, 60, 61, 63, 80, 81, 82, 83, 84, 89, 96, 113, 114, 119, 123, 124, 128, 129, 130, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 145, 146, 147, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 160, 167, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 194, 211, 220, 221, 222, 225, 227, 244, 245, 275, 281, 282, 288, 318, 319, 320, 321, 325, 326, 331, 332, 340, 353, 355, 357, 358, 360, 361, 364, 365, 384, 386, 387, 419, 420, 421, 422, 438, 443, 451, 452, 471, 473, 476, 477, 478, 480, 483, 485, 487, 489, 492, 495, 496, 503, 508, 514, 515, 516, 521, 525, 531, 544, 549, 550, 551, 553, 556, 560, 561, 562, 578, 582, 598, 641, 647
Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Kanunu 153
Atatürk El Kitabı 189
Atatürk Enstitüsü 117, 118
Atatürk Gibi Düşünmek – Atatürk'ün Metodolojisi 532, 550
Atatürk günü 150
Atatürk İhtilali (Mahmut Esat Bozkurt) 215
Atatürk İhtilali 222, 455, 456
Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihimiz 97, 185, 187
Atatürk İlkeleri ve Kalkınma 543
Atatürk imgesi 138, 139, 143, 146, 147, 154
Atatürk kültü 202

Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (ayr. bkz. AKDTYK) 97, 538, 541, 573
Atatürk sembolizmi 69, 70
Atatürk ve Devrimcilik 460
Atatürk ve Halkçılık 385
Atatürk ve Milliyetçilik (Feyzioğlu) 538
Atatürk yılı 188
Atatürk'e suikast 528
Atatürk'ün Gençliğe Hitabesi 187
Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri 188, 327, 328, 647
Atatürkçü Düşünce Derneği (ADD) 585
Atatürkçü söylem 312
Atatürkçüler Cemiyeti 181
Atatürkçülük / Birinci Kitap 188, 189
Atatürkçülük / İkinci Kitap 189
Atatürkçülük / Üçüncü Kitap 190
Atatürkçülük 13, 14, 15, 25, 30, 27, 37, 38, 40, 41, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 91, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 117, 118, 154, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 232, 382, 398, 450, 455, 460, 479, 482, 485, 486, 498, 510, 512, 516, 522, 529, 530, 537, 540, 544, 550, 551, 565, 567, 570, 571, 572, 574, 577, 579, 590, 597, 598, 599
Atavist 529
Atay, Falih Rıfkı 21, 34, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 104, 144, 226, 249, 303, 390, 421, 426, 427, 525, 526, 533, 658
Ateş ve Güneş 64
Ateş, Toktamış 317
Ateşten Gömlek 427
Atlantik Paktı 105
Atomistler 342
Atsız, Nihal 442, 530
Auerbach, Erich 393
Avcıoğlu, Doğan 162, 163, 164, 167, 168, 169, 343, 461, 478, 482, 563, 565, 677
Avcıoğlu, Hamdi 478
Avrupa Birliği (AB) 98, 158, 234, 352, 357, 459, 479, 506, 599
Avrupa hümanizmi 342
Avrupa Konseyi 455
Avrupa Mektupları 408
Avrupalı Düşünürler Tarihi 30
Avrupalılaşma 176
Avrupalılaşmak 248
Avustralya 346
Avusturya 257, 356, 501
Ayaklanmalar 481
Ayaşlı İle Kiracıları 238, 240, 432
Aybar, Mehmet Ali 485
Aydemir Olayları 183
Aydemir 472
Aydemir, Şevket Süreyya 25, 33, 147, 162, 165, 250, 252, 264, 464, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 477, 546, 556, 664
Aydemir, Talat 181, 183, 456, 566, 568
Aydın (İl) 113, 502, 512
Aydın sosyalizmi 165
Aydın 30, 38, 41, 68, 76, 116, 162, 165, 171, 189, 195, 199, 200, 201, 202, 219, 245, 247, 250, 272, 273, 282, 293, 297, 356, 357, 386, 428, 429, 437, 444, 460, 462, 476, 477, 479, 488, 497, 507, 513, 522, 523, 525, 533, 534, 537, 551, 555, 556, 559, 561, 562, 564, 567, 576, 577
Aydın, Suavi 344
Aydınlanma 1923 (Dergi) 590
Aydınlanma Okulu 309, 311
Aydınlanma 18, 104, 199, 257, 287, 300, 314, 315, 317, 334, 335, 428, 444, 447, 479, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 588
Aydınlar Ocağı 542, 579
Aydınlık 251, 467, 477, 510, 560
Aygen, Reşat 444
Ayhan, Ece 407
Ayvazoğlu, Beşir 396
Azerbaycan 465, 466
Azgelişmişlik 165, 166
Azınlık (lar) 63, 231, 232, 357, 476
Aziz Hieronymus 93

B

BAAS hareketi 497
Baban, Hikmet 441
Babıâli Vakıası 50
Babıâli 501, 508
Babilliler 340
Bağımlılık Okulu 165, 472
Bağımsızlaştırma 569
Bağımsızlık 41, 81, 162, 168, 182, 185, 235, 239, 243, 244, 245, 246, 249, 469, 482, 485, 494, 495, 496, 514, 559, 571, 587
Bağımsızlıkçı 517, 547
Bağımsızlıkçılık 13, 23, 483, 484, 486, 515
Bağlantısızlar hareketi 239, 245, 497
Bahattin Şakir 41
Bâkî 372, 399, 400
Bakü Doğu Ulusları Kongresi (1920) (Şark Milletleri Kurultayı) 238, 466, 468
Bakü 93, 238, 239, 465, 466
Balıkesir 522
Balkan faciası 484
Balkan Savaşı (... Savaşları / Harbi) 32, 45, 50, 59, 126, 140, 211, 257, 371, 434
Balkanlar 178, 245, 461
Bandung Konferansı (1955) 239, 245, 497
Barışçılık 118
Başar, Ahmet Hamdi 473, 474
Başgil, Ali Fuad 207, 208
Başkut, Cevat Fehmi 505, 507, 509
Başoğlu, Muzaffer Şerif 339, 560
Başörtüsü yasağı 588
Batı Avrupa 247, 248, 273, 288, 305, 334
Batı Aydınlanması 313
Batı cephesi 127, 319
Batı dünyası 249
Batı hayranı 436
Batı klasikleri 335, 336
Batı Türkleri 63
Batı 21, 34, 40, 72, 76, 81, 92, 94, 104, 106, 108, 150, 164, 165, 176, 177, 199, 200, 202, 223, 229, 240, 245, 257, 258, 260, 274, 281, 313, 314, 317, 318, 320, 331, 335, 337, 345, 353, 355, 356, 374, 380, 383, 389, 393, 395, 396, 400, 405, 406, 407, 419, 427, 446, 463, 485, 491, 502, 505, 514, 521, 526, 527, 531, 534, 544, 549, 550, 560, 570, 574
Batı'nın Deli Gömleği 489
Batıcı 76, 138, 141, 150
Batıcılık 72, 166, 197, 198, 223, 339, 351, 436, 489, 490, 526, 550
Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler 166
Batılılaşma 23, 30, 40, 42, 56, 57, 66, 68, 69, 76, 78, 84, 142, 147, 150, 153, 154, 156, 162, 206, 207, 209, 281, 330, 334, 335, 337, 339, 344, 351, 383, 384, 408, 433, 436, 446, 448, 470, 478, 491, 494, 514, 555, 560, 581
Batılılaşmacı 494
Batılılık 86
Battal Gazi Ordusu 556
Batur, Muhsin 183, 567
Baudelaire 394, 410
Bayar, Celâl 26, 59, 61, 81, 82, 119, 123, 124, 126, 129, 131, 149, 152, 274, 295, 297, 301, 306, 307, 308, 309, 476, 478, 495, 496, 506, 531, 532, 535, 544, 546, 547, 548, 549, 551, 552, 556, 560, 567, 568, 573, 667
Bayar, Zühtü 409
Baykurt, Cami 506
Baykurt, Fakir 507
Bayur, Yusuf Hikmet 130, 214
BBC 41
Beden Terbiyesi: Oyun-Jimnastik-Spor 281
Beethoven 392
Behram, Nihat 409
Bekata, Hıfzı Oğuz 558, 559, 560, 561
Bekçi (lik) 156, 162, 168, 588
Bekirağa bölüğü 80
Bektaşî tarikatı 147
Bektaşî tekkesi 431
Bektaşi 398
Belçika 322
Bele, Refet 236
Belen, Fahri 556
Belge, Burhan Asaf 426, 437, 440, 464, 469, 477
Belge, Mehmet Asaf 437
Belge, Murat 29, 343, 409
Belli, Mihri 568
Benice, Ethem İzzet 428
Benjamin, Walter 393
Berau, Henri 82
Bergsonculuk 530
Berk, İlhan 409
Berkand, Muazzez Tahsin 438, 439
Berkes, Niyazi 92, 162, 165, 166, 293, 338, 339, 340, 341, 366, 428, 506, 560
Berlin Üniversitesi 347
Bern 441
Beş Şehir 406
Beyatlı, Yahya Kemal 395, 397, 399, 400, 405, 409, 410
Beyaz İhtilal 124
Beyaz Kitap 178
Beyazıt Devlet Kütüphanesi 83
Beynelmilel Bozkurt-Lotus Davasında Türk-Fransız Müdafaaları 214

Beynelmilelcilik 62
Beyoğlu (Istanbul) 430
Bezirci, Asım 409
Bilâ, Fikret 463
Bilgi yayınevi 166, 167
Bilim Kurulu 189
Bilimcilik 54, 344
Bilimsellik 86
Bir Darbenin Anatomisi 552
Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi 45
Bir Şoförün Gizli Defteri 427
Bireyleşme 515
Bireysel leşme 254, 255
Birgen, Muhiddin 258, 261, 265
Birinci Cumhuriyet Biterken 561
Birinci Dünya Savaşı 32, 36, 45, 49, 50, 51, 59, 64, 76, 82, 93, 126, 128, 140, 147, 198, 231, 239, 248, 249, 253, 254, 257, 258, 261, 265, 274, 278, 285, 299, 371, 427, 436, 446, 466, 468, 471, 492, 499, 546, 547, 568
Birinci TBMM 50, 52, 141, 275, 502
Birleşmiş Milletler (BM) 246, 331
Birsel, Salah 409
Bismarck (Otto Von) 390
Bitmeyen Kavga 83
Bizanslılar 338, 403
Bizim Köy 507
Boer Savaşı 247
Bolivar (Simon) 13
Bolşevik Nazariyesi 223
Bolşevikler 239, 248, 249, 250, 527
Bolu 65, 113
Bonaparte, Napoleon 30
Bonapartist 25, 540
Bonapartizm 169, 192, 193, 194, 195, 196
Bora, Tanıl 529, 546
Boran, Behice 339, 366, 485, 560
Boratav (Pertev Naili) 366, 560
Bouuny, Emile 53, 54
Boykot 382, 384
Bozarslan, Hamit 458
Bozbeyli, Ferruh 554
Bozdağ, İsmet 83
Bozkurt figürü 211
Bozkurt, Mahmut Esat 34, 82, 146, 201, 203, 204, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 258, 259, 264, 673
Böl ve Yönet 516
Bölücülük 98, 174, 586
Bölükbaşı, Rıza Tevfik 528
Brakisefal ırkı 360
Braudel (Fernand) 481
Browny usulü 357
Bu Düzen Değişmeli 460
Buca Sultanisi 80
Budapeşte 278
Bugünkü Almanya: Yardımcı Kıraat 281
Bukley 82
Bulgar meselesi 580
Bulgaristan 38
Bulgarlar 210
Burgiba, Habib 244
Burjuva (zi) 52, 53, 68, 71, 101, 162, 164, 165, 168, 193, 251, 252, 282, 288, 385, 406, 470, 475, 477, 484, 485, 487, 488, 490, 491, 492, 494, 496, 497, 522, 548, 551, 553, 563
Burjuva devrimi 481
Burjuva diktatörlüğü 241
Burjuvalaşma 494
Bursa Amerikan Kız Koleji 380
Bursa Kız Öğretmen Okulu 220
Bursa 113, 162, 321, 387, 546, 547, 553
Buyrukçu, Muzaffer 409
Bürokrasi 58, 59, 156, 163, 192, 193, 216, 240, 447, 463, 490, 497, 569, 571, 576, 584
Bütün Millî Menabii Kuvva (Kuvvet Kaynakları) İlkesi 307
Bütünleştirici 62
Büyük Britanya 458, 468
Büyük Mecmua 64
Büyük Menderes (Nehir) 342
Büyük Petro (Çar / Deli) 95
Büyük Taarruz 127, 527
Büyük Türk Jenisi 350
Büyükanıt, Yaşar 27

C

Cami kapatma 596
Cansever, Edip 407
Carlyle, Thomas 139, 145, 149
Carr 493
Castro, Fidel 460
Caudillo 135
Cavit Bey (Maliyeci) 528
Cebesoy, Ali Fuat 127, 236, 555, 556
CEDAW 331
Celalettin, F. 447
Cem, İsmail 461
Cemal Paşa 64, 525
Cemal, Hasan 510, 511, 513
Cenap Şahabettin 408
Cenevre Silahsızlanma Konferansı (1932) 105
Cenevre Üniversitesi 220, 361
Cenevre 505
Cerrahi tarikatı 147
Cezayir 246
CGP (Cumhuriyetçi Güven Partisi) 534, 535, 540
Chatterjee, Partha 334
Chester grubu 216
CHF (Cumhuriyet Halk Fırkası) 56, 58, 62, 355, 437, 470, 471, 472
CHP (Cumhuriyet Halk Partisi) 24, 35, 40, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 69, 80, 81, 82, 83, 104, 105, 114, 115, 117, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 143, 144, 146, 149, 150, 153, 162, 168, 19, 20, 201, 207, 214, 218, 232, 233, 238, 242, 275, 288, 289, 292, 297, 306, 320, 331, 332, 370, 402, 406, 407, 419, 420, 421, 438, 440, 449, 450, 452, 453, 454, 456, 457, 460, 461, 465, 476, 479, 495, 506, 523, 531, 533, 534, 535, 537, 538, 544, 551, 558, 559, 560, 561, 562, 565, 567, 572, 574, 575, 576, 593, 594
CHP Halk Hatipleri Teşkilatı 114
Cihat 248
Cizre, Ümit 156, 463
Clausewitz 33
Coca Cola Zehirdir İçmeyin! 162
College De France 53
Comte, Auguste 31, 34, 52, 54, 104, 203, 314, 351, 352, 392
Condorcet 524
Copeaux, Etienne 404
Coppee, François 394, 410
Corneille 372
Coubertin, Baron Pierre De 277, 278
Cumhurilik 221
Cumhuriyet 82, 104, 199, 206, 351, 440, 479, 482, 485, 487, 490, 501, 502, 503, 504, 505, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 516, 562, 590
Cumhuriyet Halk Fırkası (ayr. bkz. CHF) 60, 76, 80, 113, 252, 318
Cumhuriyet Halk Partisi (ayr. bkz. CHP) 36, 117, 118, 120, 127, 128, 129, 213, 241, 258, 260, 272, 318, 478, 488, 492, 561
Cumhuriyet Kadınları Derneği 332
Cumhuriyet Konseyi 576
Cumhuriyet reformları 324
Cumhuriyet Senatosu 125, 133
Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) 534, 537, 572
Cumhuriyetçilik 44, 76, 77, 118, 184, 275, 485
Cumhuriyeti Koruma Kanunu 504
Cumhuriyetin İlanı (29 Ekim 1923) 320
Cunta 510, 573, 577
Cündioğlu, Dücane 94

Ç

Çağcıllaşma 478
Çağdaş Uygarlık Düzeyi 521, 522
Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği (ayr.bkz. ÇYDD) 332, 585
Çağdaşlaşma 92, 94, 118, 353, 560
Çağdaşlık 585, 586
Çakmak, Fevzi 82, 126, 127, 147, 160, 161, 556
Çakmakoğlu, Sabahattin 178
Çalapala, Rakım 438
Çambel, Halit 221
Çamlıca 431
Çankaya (Falih Rıfkı Atay) 390
Çankaya Dramı 386, 387
Çankaya Hatıraları 527
Çankaya 65, 129, 149, 240, 528
Çarkçı mektebi 64
Çarlık Rusyası 52
Çatlı, Abdullah 487
Çehov (Anton) 242, 243
Çelebi, Emanullah 566
Çelik, Nur Betül 75
Çelimiz ve Anormal Çocuklar: İtalya'da "Çocuklar Evi", Belçika'da "Çifte Evler", Almanya'da "Kinderheim'lar 281
Çerkes Ethem Hareketi 547
Çerkes Ethem 127, 547
Çerkesler (veya Çerkez) 31, 65, 220, 224
Çerman, Osman Nuri 159
Çetinkaya, Ali 34
Çığır *Mecmuası* 558
Çığıraçan, İbrahim Hilmi 150, 248
Çıladır, Ahmet Naim 444
Çınar, Vasıf 524
Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu 266, 303, 304
Çiller, Tansu 171
Çin Halk Cumhuriyeti 13, 410

Çin 241, 242, 375, 397, 465, 481, 483
Çinliler 443
Çocuklara Sağlık Öğütleri 281
Çoğulculuk 593
Çok kadınla evlilik 223
Çok partili rejim 40
Çorlu Rüştiyesi 238
Çorlu 238, 239
Çörçilizm 13
Çu En Lay 245, 410
Çulcu, Saadettin 442
ÇYDD (Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği) 585, 586, 590

D

Dada 410
Danışma Meclisi 578
Darbe 20, 67, 91, 125, 167, 169, 183, 193, 213, 398, 423, 450, 455, 479, 484, 491, 497, 509, 510, 538, 540, 541, 562, 563, 564, 567, 568, 569, 571, 572, 573, 576
Darülfünun 38, 64, 95, 102, 202, 214, 356, 371, 373, 383
Darwinist 154, 346
Darwinizm 53, 54
Das Kapital 216
Davaz, Suad 105
Davos 434, 435
Dayanışmacılık 254
De Foe, Daniel 82
De Gaulle, Charles 13
De Gaullecülük 13
Debus, Esther 45
Debussy 392
Dede Korkut 433
Defne, Zeki Ömer 409
Demiray, T. 442, 443
Demirel, Ahmet 124, 599
Demirel, Süleyman 156, 171, 458, 463, 483, 487, 573
Demiryolu / Demiryolları 299, 494, 524
Demokrasi 23, 31, 68, 69, 89, 91, 97, 99, 101, 106, 110, 139, 142, 143, 153, 154, 158, 160, 163, 164, 169, 171, 172, 173, 217, 223, 272, 356, 357, 384, 385, 386, 389, 439, 450, 460, 461, 462, 476, 492, 493, 497, 498, 505, 508, 514, 519, 520, 521, 525, 533, 536, 538, 552, 558, 562, 566, 570, 575, 586, 588, 589, 595, 596, 597, 598, 600
Demokrat 510
Demokrat Parti (ayr. bkz. DP) 20, 59, 60, 89, 94, 117, 137, 180, 208, 242, 266, 283, 289, 305, 306, 308, 309, 312, 406, 440, 449, 497, 507, 508, 549, 551
Demokratik Sol Parti (DSP) 459
Demokratikleşme 98, 101, 109, 111, 193, 463, 476, 502, 535, 551, 560, 592, 593, 597, 598, 599
Deniz, Ümit 443
Dependencia (Bağımlılık) Okulu 470
Depolitizasyon 591
Deren, Sabiha 441
Derin Devlet 512
Dersan, Kazım Şinasi 64, 104
Dersim İsyanı / Olayı / Harekatı (1937) 225, 231, 552
Derviş, Kemal 296
Derviş, Suat 444
Descartes (Rene) 42
Deutsche Orient Bank 546
Devlet feminizmi 332
Devlet konservatuarı 334
Devlet Opera ve Balesi 334
Devlet sosyalizmi 254
Devlet tiyatrosu 334
Devlet 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 31, 34, 42, 45, 48, 50, 56, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 67, 68, 76, 80, 83, 84, 85, 88, 89, 91, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 107, 108, 122, 126, 127, 128, 133, 145, 147, 150, 151, 157, 161, 163, 172, 173, 175, 176, 188, 189, 191, 192, 195, 200, 202, 205, 208, 209, 211, 212, 215, 220, 222, 223, 232, 233, 234, 236, 237, 243, 246, 247, 251, 263, 265, 266, 273, 275, 282, 283, 286, 288, 291, 295, 296, 297, 299, 301, 334, 336, 344, 345, 346, 356, 357, 363, 365, 386, 387, 389, 406, 434, 443, 447, 461, 464, 470, 473, 474, 475, 476, 481, 482, 483, 484, 487, 490, 493, 494, 502, 504, 510, 532, 534, 537, 540, 541, 542, 544, 558, 559, 560, 561, 566, 567, 569, 570, 571, 573, 574, 579, 584, 585, 587, 588, 590, 598, 599
Devletçilik 20, 38, 44, 59, 76, 88, 103, 104, 109, 110, 129, 130, 132, 133, 217, 223, 253, 262, 263, 282, 299, 305, 316, 331, 384, 385, 430, 439, 444, 449, 463, 466, 473, 474, 478, 479, 480, 484, 494, 499, 531, 548, 556, 592, 649
Devletetaparlık 588
Devletlerarası Hak 215
Devletlileştirilmesi 570
Devrim 166, 167, 478, 482, 497
Devrim Üzerine 167
Devrim 22, 38, 51, 114, 129, 139, 142, 145, 164, 165, 167, 197, 198, 206, 208, 209, 217, 219, 240, 245, 249, 250, 252, 253, 285, 288, 319, 320, 321, 322, 342, 342, 345, 352, 390, 427, 432, 438, 440, 442, 446, 449, 450, 451, 453, 454, 456, 467, 476, 483, 486, 488, 491, 493, 509, 515, 517, 518, 520, 521, 559, 561, 568, 586, 590, 594, 597, 598, 599
Devrimci Kemalizm Grubu 183
Devrimcilik 118, 480
Dış Türkler 228
Dikmen Yıldızı 427
Diktatörlük 139, 193, 536
Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi (DTCF) 353, 560
Dilâçar, Agop 363, 364, 365
Dilin Türkleştirilmesi 228, 229
Din ve Devlet 208
Din Yok Milliyet Var: Benim Dinim Benim Türklüğümdür 148
Din Yolu (Dergi) 205
Dinamo, Hasan İzzettin 409
Dinselleşme 208
Divan edebiyatı 398, 439, 491
Divan şiiri 407
Diyarbakır 34, 113
Dogmatikleştirilme 592
Doğan, Görkem 501
Doğru Yol Partisi (ayr. bkz. DYP) 171
Doğru Yol 34
Doğu Afrika 360
Doğu Avrupa 158, 285, 304
Doğu Bloku 524
Doğu Emekçileri Komünist Üniversitesi 251
Doğu Politikası (L.George) 319
Doğu toplumları 339
Doğu-Batı tartışması 447
Doğucu / İslâmcı Halk Cephesi 195
Dokuz (9) Umde 275
Dokuz Işık doktrini 530
Dolmabahçe (Saray) 149
Dolmuş (Dergi) 512
Dorlar 340
Dozy 53
Döngüsel restorasyon 534, 538
Dönüşüm Hareketi 449
DP (Demokrat Parti) 66, 89, 105, 124, 125, 132, 153, 161, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 180, 207, 406, 420, 449, 452, 453, 506, 512, 531, 532, 534, 536, 540, 544, 546, 548, 550, 552, 554, 556, 557, 561, 562, 563, 565, 567, 568, 574
DPT (Devlet Planlama Teşkilatı) 497, 541, 571
DSP (Demokratik Sol Parti) 459
DTCF (Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi / Ankara) 353, 358, 360, 361, 362, 366, 506, 541, 578
Duçe (lik) 135, 145
Duguit, Leon 257
Dumlupınar Büyük Meydan Muharebesi 321, 342
Duraklama Dönemi 441
Durkheim, Emile 31, 34, 53, 54, 104, 148, 203, 274, 282, 352, 377, 385, 392
Durkheimci 148
Duvarın Üstündeki Tilki 513
Duverger, Maurice 167, 322, 569
Dünkülerin Romanı 429
Dünya değiştirme projesi 344
Dünya 65, 441
Dürrizâde 519
Düşünüyorum 513
Düvel-i Muazzama 489, 525
Düyûn-u Umumiye 247
Düzenin Yabancılaşması 195
DYP (Doğru Yol Partisi) 171, 510, 511, 576

E

Ebedî Şef 26, 38, 61, 113, 119, 123, 130, 132, 135, 137, 153
Ebert, Carl 527
Ecevit, Bülent 81, 133, 296, 453, 455, 456, 458, 460, 461, 462, 463, 510, 537, 539, 570, 584
Ecevit, Fahri 458
Ecevit, Nazlı 458
Ecevit, Rahşan 458
Eckermann'la Konuşmalar 397
Ecole Libre des Sciences Politiques 53

Ecole Nationale d'Administration 535
Economist 540
Edebi Yeniliğimiz 409
Edebiyat-ı Cedide 433
Edirne Idadisi 238
Edirne Muallim Mektebi 466
Edirne 80, 126, 127, 466
Eflatun 196
Ege Körfezi 50
Ege 71
Egemenlik 85, 89, 103, 137, 190, 212, 235, 247, 248, 280, 355, 483, 485, 520, 532, 550, 551, 555, 585, 598, 599
Eğitim reformu (8 Yıllık) 172, 585
Ejiptoloji 347
Ekim Devrimi (1917) (ayr. bkz. Rus Devrimi) 494
Elazığ 240
Elenleşme 93
Eliade, Mircae 148
Eliçin, Emin Türk 592
Elisset 356
Elitizm 484
Elliot (Şair) 460
Emanullah Han 245
Emeç, Çetin 487
Emek 482
Emeksiz, Turan 564
Eminönü 113
Emperyalist 244
Emperyalizm 118, 238, 248, 251, 257, 470, 474, 477, 482, 483, 489, 494, 495, 513, 515, 516, 518, 586, 587, 590
Emre, Ahmet Cevat 251, 265
Endonezya 245
Enflasyon 474
Engels 193
Engin, Mehmet Saffet (Mehmet Safvet), (Engin, Arın) 201, 249, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 661
Enis, Selahattin 447
Entelektüel Elitizm 54
Enternasyonal 238, 466
Enternasyonalizm 377, 493
Enver Hoca 14
Enver Paşa 35, 36, 41, 93, 251, 518
Epigon 38, 39
Erbakan, Necmettin 296, 458, 463, 487
Erbaş ve Erler İçin Atatürkçülük 184
Ercilasun, Ahmet B. 422
Erdem, Tarhan 449
Erdoğan, Necmi 584
Erenköy 136
Erenlerin Bağı 435
Ergene (Dergi) 205
Ergenekon hayali 466
Ergenekon 431
Ergüven, Ekrem 82, 83
Erhat, Azra 334, 336, 341, 342, 352
Erim, Nihat 509
Erişirgil, Mehmet Emin 102, 381, 383, 384, 385, 399
Eritme Kazanı 357
Erkanlı, Orhan 181, 568
Erkin, Ulvi Cemal 406
Ermeni meselesi 462
Ermeni Tehciri (1915) 50, 488
Ermeniler 210, 273, 356, 580
Ermenistan 364
Ersin, Nurettin 189
Ersoy, Mehmet Akif 210, 244, 257
Ertem, Sadri 444
Erten, Bağış 501
Ertürk, Hüsamettin 31
Erzincan 528
Erzurum Kongresi (Temmuz 1919) 50, 217
Erzurum 541, 556, 595
Es, Feridun Hikmet 438
Esaret'in Yolu 536
Esendal, Memduh Şevket 19, 121, 122, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 297, 432, 433, 435
Eski Ahid 93
Eski Hastalık 447
Eski Yunan Masalları 82
Eskimo 42
Eskişehir 113, 147, 268, 567
Essay Sur L'Histoire de L'Islamisme (İslâmcılığın Tarihi Üzerine Bir Deneme) 53
Estetisizm 433
Eşref Edip 207
Etatizm 516
Ethnos 461
Ethos 461
Etnik heterojenlik 58
Etnik 58, 63, 72, 85, 91, 210, 211, 215, 219, 224, 225, 228, 229, 233, 234, 276, 278, 481, 484, 487, 490, 550, 585, 597
Etnisist milliyetçilik 61
Etnisist soy 213
Etnisite 49
Etnografya 366, 378
Etnoloji 350
Etnosentrik 354
Evren, Kenan 154, 170, 187, 188, 189, 190, 296, 538, 541, 571, 572, 577, 578, 579, 680
Evrensellik 89, 591
Evrim 345, 347, 460, 468
Eyuboğlu, Sabahattin 241, 334, 335, 336, 337, 339, 341, 342, 352, 396, 402, 403, 404, 405, 409
Eyüboğlu, Cemal Reşit 478
Ezan 94, 228, 449, 550
Ezanın Türkçeleştirilmesi (ayr. bkz. Türkçe ezan) 223

F

Fabian Society 540
Fahrettin, Iskender 442
Fanon, Franz 419
Fantazya 192
Farsça 229, 336, 546
Farslar 338, 403
Fas 242, 249
Faşizm 38, 60, 61, 62, 67, 68, 167, 184, 187, 193, 255, 292, 437, 451, 487, 581
Fatma Makbule Hanım 227
Fecr-i Âti Topluluğu 432, 433, 434
Felsefe 338
Feminizm 226, 328
Feodal (izm) 90, 163, 255, 462, 463, 475, 488, 494, 586, 597
Ferdiyetçilik 433
Ferhad Abbas 244
Ferit, Müfide 472
Fetva 236
Feyzioğlu, Turhan 212, 452, 534, 535, 537, 538, 539, 541, 571, 574, 575, 581
Fındıkoğlu, Ziyaettin Fahri 351
Fihi Mâ Fihi 397
Fikriye 526
Filipin tipi demokrasi 164
Filistin Kurtuluş Örgütü 497
Filistin 64, 242, 497
Filoloji 345
Fisunoğlu, Muhittin 184
Flaubert (Gustave) 410
Folklor 280
Forum 452, 534, 536, 539, 540
France, Pierre Mendes 165
Fransa 22, 54, 102, 162, 165, 223, 235, 237, 246, 254, 255, 257, 322, 357, 390, 468, 504, 535
Fransız Devrimi (1789) 22, 33, 48, 51, 63, 215, 278, 317, 410, 480, 481, 488, 493, 496, 499, 520, 521
Fransız İhtilali 82
Fransızca 49, 82, 83, 220, 229, 394, 434, 468, 546, 548
Fransızlar 248
Frenk mukallitliği 93, 150
Freud (Sigmund) 391
Frigya 403
Frigyalılar 337, 340, 403
Frunze 275
Fuat Paşa 371
Fukuyama (Francis) 104
Fundamentalist 591, 597
Fundamentalizm 187
Fuzuli 372, 399, 400, 401
Führer (lik) 135, 145
Füruzan 409

G

Galanti, Avram 65
Galatasaray Kulübü 102
Galatasaray Lisesi / Sultanîsi 80, 102, 276, 278, 279, 533, 535, 574
Galileo 342
Galip Hoca (ayr. bkz. Bayar, Celal) 547
Galip, Reşit 202, 204, 285, 297
Galip, Yahya 524
Gandhi, (Ghandi, Mahatma) 13, 240
Garaudy, Roger 166, 340
Garip akımı 410
Garplılık 21
Gaspıralı, Ismail 47
Gâvurlaşma 150
Gazetecilik 64, 66, 435, 487, 488, 502, 504
Geçmişi red 62
Geç-uluslaşma 345
Gediz (Nehir) 342
Genç Kalemler 34
Gençlerle Başbaşa Nasıl Mesut Olabiliriz? 281
Genelkurmay (Başkanlığı) 184, 185, 186, 187, 188, 587
Genziton, Paul 207
George, L. 319
Gerçek 488, 560
Gerçek Kemalizm 540
Gerçeküstücülük 410
Gericilik 98, 389
Gerileme dönemi 441

Gevgilili, Ali 192
Gide, Charles 82
Giritli, İsmet 183, 567
Gizli El 446
Globalleşme 586
Goethe 372, 397
Golizm 13
Goltlar 340
Gökalp, Ziya 30, 31, 32, 33, 34, 35, 41, 42, 44, 45, 47, 49, 50, 52, 65, 102, 104, 140, 148, 150, 198, 202, 203, 204, 212, 223, 226, 248, 249, 258, 260, 274, 282, 294, 336, 338, 339, 348, 349, 351, 352, 353, 363, 365, 370, 371, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 385, 387, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 400, 401, 402, 403, 407, 420, 422, 434, 435, 436, 437, 526, 533, 538, 543, 582, 594
Gökçe, Enver 409
Gökçen, Sabiha 225
Gökmen, Özgür 54
Gönensin, Oktay 510, 511
Göral, Özgür Sevgi 220
Görülmüştür 513
Görüşler 560
Gramsci 409, 584
Grev 575
Guevera, Che 460, 521
Güçlü devlet 532, 551
Gülek, Kasım 81, 558
Gülen, Fethullah 461
Gümrük Birliği 498
Gün 560
Günahlar Devleti 443
Günal, Asena 482
Günaltay, Şemsettin 208, 356, 359
Gündüz, Aka 427, 437
Gündüz, Asım 105
Güneş, Turan 452, 453, 454, 534, 535
Güneş-Dil Teorisi 43, 115, 223, 228, 336, 353, 355, 391, 396, 420
Güney Afrika 247, 360
Güney Vietnam 318
Güneydoğu meselesi 462, 463
Güntekin, Reşat Nuri 149, 427, 447
Günümüze Kadar İhtisadî Mezhepler Tarihi 82
Günyol, Vedat 409
Gürpınar, Hüseyin Rahmi 65, 447
Gürsel, Cemal 557, 564, 565
Gürsoytrak 566
Gürun, Kamran 580
Güventürk, Faruk 540

H

Hac yolculuğu 205
Haeckler 347
Hakikati Tasvir 440
Hakimiyet-i Milliye 60, 65, 104, 259, 437
Hakkı Baha (Pars) 318
Halep 126
Halikarnas Balıkçısı 334, 335, 337, 339, 341, 342, 352, 447
Halk Dansları ve Tarcan Zeybeği 281
Halk Dostu (Gazete) 215
Halk Fırkası (ayr. bkz. Cumhuriyet Halk Fırkası) 49, 52, 119, 235, 237, 281, 318, 327, 492, 524
Halk 258, 261
Halk Partisi (ayr. bkz. Cumhuriyet Halk Partisi) 242, 243, 455
Halka Doğru 274
Halka Doğru hareketi 52
Halkçılık 24, 38, 44, 45, 51, 52, 61, 68, 69, 76, 77, 78, 85, 88, 89, 91, 110, 115, 116, 118, 185, 266, 272, 273, 274, 275, 279, 281, 282, 283, 355, 382, 384, 389, 430, 438, 444, 445, 446, 454, 462, 479, 491, 532, 547
Halkevleri 61, 82, 113, 114, 115, 116, 117, 116, 118, 144, 242, 268, 283, 286, 292, 294, 296, 334, 402, 420, 453, 470, 556
Halkta Birlik 224
Hanedan 211, 236, 276
Hangi Atatürk? 489, 522
Hangi Batı? 489
Hanioğlu, Şükrü 45, 51, 52
Harbiye 32, 33, 126
Hareket Ordusu 36, 126
Harp Akademisi 61, 126, 180
Harp Okulu Komitesi 566
Hasanoğlan Köy Enstitüsü 402
Hatay Konusu 129
Hatay'ın Türkiye'ye katılması (1938) 363
Hatıralar (Öhte) 526
Hauschild 356
Havariler 149
Hayek 536
Hayes, Carlton J. 148
Hegel 139, 316, 598
Hegemonya 14, 15, 56, 89, 90, 91, 161, 172, 174, 195, 409, 470, 490, 492, 497, 498, 499, 529, 584, 585, 587
Helphand, Alexander (Parvus) 52
Herder 139
Heredia 410
Heyd, Uriel 44
Heyet-i Temsiliye 126
Hınçak 273
Hıristiyan sosyalizmi 254, 257
Hıristiyan tarikatlar 523
Hıristiyanlar 150, 198, 207, 404
Hıristiyanlaşma 382, 390, 393
Hıristiyanlaştırma hadisesi 381
Hıristiyanlık 47, 53, 94
Hızır 149
Hızlan, Doğan 83, 409
Hieroglif 93
Hilafet 92, 143, 146, 223, 236, 243, 503, 512
Hilafetçilik 62
Hindistan 240, 242, 468, 527
Hindular 527
Hisar, Abdülhak Şinasi 447
Hitit 226
Hititler 337, 340, 359, 360, 403, 404, 437
Hitler (Adolf) 38, 135, 141, 256, 288, 322, 504
Hitlerist 440
Hizmet 276
Ho Chi Minh (Ho Şi Minh) 245, 460, 465
Homeros 372
Homo Alpinus 362
HP (ayr. bkz. Hürriyet Partisi) 535, 572
Hukuk devrimi 320
Hukuk-ı Aile Kararnamesi 324
Hukuk-u Düvel 214, 215
Hunlar 443
Huntington, Samuel 174
Hükûm Gecesi 429
Hümanizm 336, 339, 342, 353, 402, 403, 410
Hümanizma 345, 393, 395, 397, 398, 404, 406, 420, 423
Hür Anadolu 441
Hür Dünya 539, 553
Hür Vatan 440
Hürriyet 562
Hürriyet Partisi (HP) 452, 535, 536, 540, 574, 575
Hürriyet Pervanesi 430
Hüseyin, Hasan 409
Hüseyinzade Ali 52
Hz. Muhammed (Peygamber) 53, 146

I

IMF (International Money Found) 308, 462, 487, 586
Irak 80, 242, 244, 245, 497
Irk birliği 63, 115
Irk paradigması 355, 362, 363, 365
Irk teorisi 365
Irkçılık 347, 348, 581
Irmak, Sadi 364
Islahat hareketleri 437
Islahatçılık 526
Isparta 102

İ

İberya 92
İbrahim Müteferrika 339
İbranice 93
İbsen 431
İç Asya 359
İçselleştirme 372
İçtimaiyat Mecmuası 102
İçtimaiyat Usulünün Kaideleri 54
İdam 571
İdealleştirilme 52, 77
İdman bayramı 278
İğdemir, Uluğ 206
İhanet 516, 528
İHD (İnsan Hakları Derneği) 486
İhtilal 51, 146, 156, 184, 200, 218, 477, 519, 521, 549, 561, 564, 567
İhtilalci siyasî sendikalizm nazariyesi 223
İhtilalci Terbiye 66
İhdam 385, 434, 435
İkinci Adam 473
İkinci Cumhuriyet 196, 561, 586
İkinci Dünya Savaşı 17, 18, 104, 105, 130, 131, 139, 154, 161, 180, 182, 241, 245, 249, 250, 265, 287, 292, 294, 301, 303, 304, 320, 322, 344, 361, 363, 365, 388, 496, 501, 504, 506, 512
İkinci Grub (TBMM) 555
İkinci Kol 306, 307, 308, 309
İkinci TBMM 65
İkinci Yeni (Şiir Akımı) 407, 409
İktidar 36, 109, 110, 124, 132, 135, 137, 139, 142, 143, 145, 152, 153, 156, 164, 166, 172, 180, 187, 192, 195, 232, 241, 249, 259, 260, 261, 275, 297, 406, 407, 423, 440, 446, 452, 454,

462, 467, 470, 471, 479, 483, 486, 488, 496, 498, 502, 508, 512, 513, 516, 517, 518, 519, 520, 526, 531, 533, 535, 542, 547, 551, 552, 556, 557, 563, 565, 567, 588, 589, 593
İlahiyat Fakültesi 94
İleri, Celal Nuri 198, 204, 208, 441, 524
İlericilik 453
İlerlemecilik 103, 104, 532, 550
İlhan, Attilâ 219, 409, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 495, 518, 592
İlhan, Suat 542, 580, 582
İloğlu, Ali İhsan 258
İmam Hatip Okulları 524
İnan, Afet 202, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 357, 358, 359, 361, 362, 365, 655
İnanç 67
İndo-Germenizm 365
İngiliz Devrimi 63
İngiliz Mandası 563
İngilizce 229, 339, 468
İngilizler 102, 247, 248, 357
İngiltere 13, 106, 223, 235, 253, 304, 338, 390, 492, 498, 499, 504, 527
İnkılâbın Felsefesi 201
İnkılâp Dersleri Notları 260
İnkılâp dersleri 58, 652
İnkılâp şuuru 61
İnkılâp Tarihi 144
İnkılâp ve Kadro 472
İnkılâp 18, 25, 27, 34, 61, 87, 186, 198, 201, 203, 350, 353, 435, 437, 438, 447, 448, 468, 469, 471, 478, 519, 521, 522, 524, 525, 546, 547, 551, 558, 597
İnkılâpçılık 38, 44, 45, 51, 59, 76, 87, 88, 133, 376, 447
İnkılâplar 150, 405, 433
İnönü Cumhuriyeti 526, 527, 528
İnönü rejimi 365
İnönü Savaşları I, II / Zaferi (1921) 64, 127
İnönü, İsmet 26, 58, 60, 61, 81, 82, 89, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 152, 153, 161, 162, 168, 204, 288, 289, 292, 293, 436, 441, 450, 456, 460, 467, 473, 476, 477, 491, 495, 496, 527, 544, 547, 549, 556, 560, 567, 592, 649
İnönücülük 551
İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi 317
İnsanlık kilisesi 54.
İnsel, Ahmet 27, 585
Ionia 340
İpekçi, Abdi 133, 562
İran Devrimi (1979) 545
İran 140, 243, 245, 359, 375, 482, 485
İrredentizm 350, 352
İrtica 171, 178, 388, 389, 515
İsa (Peygamber) 149, 342
İsa'nın Hayatı 53
İskan Kanunu 231
İskele Sancak 513
İskenderiye 430
İslâm dünyası 199, 244
İslâm öncesi 345
İslâm Reformasyonu Projesi 94, 95
İslâm 22, 31, 42, 46, 47, 49, 50, 53, 58, 70, 72, 86, 87, 89, 91, 94, 96, 146, 147, 148, 150, 152, 163, 166, 174, 198, 204, 206, 208, 209, 212, 219, 221, 223, 224, 227, 228, 243, 348, 384, 386, 388, 389, 422, 423, 484, 485, 494, 511, 514, 533, 542, 545, 577, 594, 599
İslâmcı hareketler 331
İslâmcı 40, 90, 94, 172, 529
İslâmcılar 210, 363, 484, 491, 588
İslâmcılık 32, 98, 197, 204, 205, 222, 247, 249, 332, 343, 587
İslâmî sembolizm 50
İslâmîleşme 356
İslâmîyet (ayr. bkz. İslâm) 202, 204, 320, 340
İslâmlaşma 35
İsmail Safa Bey 523, 524
İsmet Paşa (ayr. bkz. İnönü, İsmet) 80, 147, 160, 303, 305, 306, 398, 502, 504, 526, 565
İspanya 135, 463
İsrail 93
İstanbul hükümeti 518, 519
İstanbul Lisesi 338
İstanbul sermayesi 40
İstanbul Üniversitesi Tarih Kürsüsü 58
İstanbul Üniversitesi 121, 249, 324, 338, 356, 382, 393, 401, 453, 465, 512, 564, 574
İstanbul 46, 48, 64, 80, 93, 102, 114, 126, 136, 138, 142, 238, 239, 242, 248, 276, 327, 360, 396, 409, 429, 430, 445, 446, 447, 450, 458, 465, 488, 502, 503, 507, 518, 519, 525
İstanbul'un İç Yüzü 446
İstanbul'un İşgali (16 Mart 1920) 486
İstanköy 80
İstiklal Mahkemeleri 92, 143, 239, 503, 551, 596
İstiklal Savaşı / Harbi (ayr. bkz. Kurtuluş Savaşı) 235, 237, 243, 547
İstisnacılık 419, 420
İsveç 276
İsviçre Medeni Kanunu 326
İsviçre 214, 220, 257, 357, 434
İsyan Günlerinde Aşk 431
İşçi Partisi (İngiliz) 540
İşkenceler 169
İtalya 38, 60, 66, 80, 113, 135, 145, 235, 239, 249, 257, 259, 264, 279, 439
İtilaf Devletler 243, 499
İttihadı Anasır 48
İttihat ve Terakki Fırkası 30, 34, 35, 41, 47, 48, 101, 106, 126, 142, 160, 194, 195, 214, 238, 239, 248, 258, 265, 318, 429, 431, 439, 447, 483, 485, 486, 489, 502, 525, 527, 546
İttihatçılar 50, 52
İttihatçılık 435, 532, 546, 567, 596
İzahlı Divan Şiiri Antolojisi 399
İzmir Eczacılar Odası 461
İzmir İktisat Kongresi (1923) 34, 214, 216, 236, 259, 522, 523
İzmir Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti 547
İzmir Müdafaa-i Hukuk-u Osmaniye Cemiyeti 80
İzmir Suikastı (1926) 136, 142, 239
İzmir 80, 113, 126, 142, 214, 220, 260, 274, 276, 321, 430, 488, 493, 502, 546, 564
İzmir'in İşgali (1919) 214
İzolasyonizm 40, 41
İzzet, Mehmet 350
İzzet, Selami 437

J

Jakoben 18, 22, 96, 142, 279, 318, 542
Jakobenizm 576
Jalee (Yazar) 166
Japon Gülü 513
Jerontokrasi 463
John-Amoros Jimnastiği 276
Jöntürk bilimciliği 100
Jöntürk hareketi 45, 91
Jöntürkler 45, 46, 48, 51, 52, 53, 54, 76, 247, 273, 318, 430, 526
Jöntürklerin Siyaset Fikirleri 44
Jöntürklük 317

K

Kabaklı, Ahmet 409
Kabil 240, 241
Kabotaj Kanunu 263
Kadın 64
Kadın Hakları 220, 225, 227, 323, 325, 327, 328, 331, 588
Kadının Sosyal Hayatını Araştırma ve İnceleme Derneği 332
Kadının Statüsü ve Sorunları Geel Müdürlüğü (KSSGM) 331
Kadınlar Halk Fırkası 327
Kadınlar 119, 224, 225, 226, 227, 322, 503
Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW) 331
Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslâmiyesi 324
Kadro 147, 163, 219, 245, 250, 252, 268, 425, 426, 438, 439, 440, 464, 466, 467, 469, 470, 471, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 489, 492, 495, 497, 516
Kadro hareketi 25
Kadrocular 219, 245, 351, 426, 438, 464, 465, 466, 468, 470, 472, 473, 475, 476, 478, 592
Kafatasçı (lık) 221, 443
Kafesoğlu, İbrahim 423, 579, 580
Kafkas Cephesi 466
Kafkaslar 178
Kahire 93
Kahramanlar 145, 149
Kainat Güzellik Yarışması 503
Kalkınma stratejisi 110
Kalkınmacı 511, 517
Kalkınmacılık 118, 233, 483, 502, 514
Kalpaksız Kuvvacılar 587
Kamalizm 128, 149
Kanada 338
Kandıra 452
Kandiyoti 327

Kanık, Orhan Veli 409, 410
Kanon (Edebî) 397, 425, 429, 436, 445, 446
Kansu, Aykut 253
Kansu, Ceyhun Atuf 409
Kansu, Şevket Aziz 360, 366
Kant (Immanuel) 146, 314
Kanunî (... Sultan Süleyman / Padişah) 371
Kao Ki 318
Kapitalist 164, 168, 175, 309
Kapitalistleşme 166, 255
Kapitalizm 60, 128, 169, 173, 254, 256, 260, 264, 265, 273, 438, 460, 467, 470, 472, 473, 474, 476, 478, 480, 481, 490, 491, 492, 495, 498, 560
Kapitülasyonlar 247, 248
Kaplan, Mehmet 399
Karabekir, Kazım 50, 127, 135, 136, 236, 388, 555
Karaca, Nuray 558
Karacan, Ali Naci 64, 104
Karacaoğlan 393
Karacasu, Barış 334
Karakurt, Esat Mahmut 437, 443
Karal, Enver Ziya 423, 564, 579
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri 35, 36, 37, 38, 39, 65, 81, 140, 147, 149, 211, 235, 271, 283, 385, 392, 393, 425, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 438, 440, 441, 446, 464, 465, 476, 477, 478, 671
Karaömeroğlu, M. Asım 272, 284, 286, 507
Karay, Refik Halit 446
Kardaş 381
Karma ekonomi 548
Karşı laiklik 197
Kartezyen 42
Katayama, Sen 465
Katılma Ortaklığı Belgesi 175
Katolik dünyası 93
Kavak Yelleri 447
Kavakçı, Merve 389, 462
Kavramsallaştırma 581
Kaya, Şükrü 80, 81, 82, 83, 524
Kayalı, Kurtuluş 338
Kayseri 535
Kazan Katedrali 95
Kazancıgil, Ali 235
Kazım Paşa 160
Keçecizade İzzet Molla 371
Kemal Tahir 383, 409, 444
Kemal, Meram Ali 442
Kemalism (Suna Kili) 183
Kemalist Kanon 600
Kemalistler Ordusu Bildirisi 568
Kemalizm (İsmet Giritli) 183
Kemalizm Doktrini (Bildiri) 181
Kemalizm İnkılâbının Prensipleri 350, 351, 356
Kendine özgücülük 532, 550
Kentleşme 286, 288
Kenya 397, 459
Kerime Nadir 438
Keynes 496
Kıbrıs Barış Harekatı (1974) 453, 458
Kıbrıs meselesi 105, 443, 462
Kıbrıs 184, 338, 459, 498
Kılıç Ali 524
Kılıçel, Yusuf Şerif 373
Kılıçzade Hakkı 197, 198
Kılık Kıyafet Kanunu 323
Kırca, Coşkun 534, 535, 536, 538, 539, 574, 576, 577
41 Buçuk (Dergi) 512
Kırmızı Konak 503
Kurzioğlu, Fahrettin 423
Kışlalı, Ahmet Taner 487
Kıyafet devrimi 320
Kızıl Elma 33, 392
Kızıl Tuğ 442, 443
Kili, Suna 183
Kilise 22, 52
Kim 162
Kim Il Sung 13
Kişi kültü 144
Kitabı Mukaddes 149
Klemm, Gustav 347
Kocagöz, Halil 409
Koçak, Cemil 119
Koçak, Orhan 370
Koçu, Reşat Ekrem 442
Koloniler 470
Komintern propagandası 464, 476
Komintern 251, 252, 465
Komitacı 546
Komitacılık 194
Komprador 522, 523, 526, 528
Komünist Fırkası 547
Komünizm 34, 67, 68, 103, 184, 187, 211, 217, 239, 242, 243, 245, 288, 293, 356, 437, 443, 464, 468, 535, 537, 540, 553, 575, 581
Komünizmle Mücadele (El Kitabı) 182
Komünizmle mücadele 536
Kongar, Emre 341
Kongreler dönemi 126
Konvansiyon meclisi 19
Konya 25, 96, 113
Kooperatifçilik 265, 266
Kooperatifleşme 478
Kopengah AB Zirvesi Sonuç Belgesi 158
Kopenhag Kriterleri 175
Koraltan, Refik 551
Koray, Kenan Hulusi 444
Koray, Mebrure 438
Kore 105
Korkmaz, Zeynep 579
Korkut Ata 378
Korporatist milliyetçilik 327, 328
Korporatizm 18, 253, 257, 259, 260, 261, 262, 264, 292
Korutürk, Fahri 571
Kossinna, Gustav 347
Kozanoğlu, Abdullah Ziya 442, 443
Kozmopolit 346
Kozmopolitanizm 57
Kozmopolitizm 23, 289, 377, 396
Köker, Levent 97
Köksal, Duygu 488
Köksal, Osman 166
Köprülü, Fuat 93, 102, 271, 383, 390, 391, 393, 420, 421, 551
Köprülüzade Fuad (ayr. bkz. Köprülü, Fuat) 356
Körfez Krizi 459
Körfez Savaşı 70, 171
Köşe dönmecilik 479
Köy Enstitüleri 61, 117, 130, 283, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 296, 299, 303, 304, 343, 354, 402, 445, 453, 502, 506, 560
Köy Hekimi 429
Köy Kanunu 299
Köy Mekteplerinde Beden Terbiyesi 281
Köycüler Cemiyeti 285, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295
Köycülük 61, 113, 116, 266, 270, 283, 284, 285, 287, 288, 290, 293, 294, 295, 296, 444, 445, 446, 506
Köylülük 52
Köymen, M. Altay 579
Köymen, Nusret Kemal 269, 270, 286, 289, 292, 295
Kruşçev (Nikita) 135
KSSGM 331
Kubalı, Hüseyin Nail 564
Kuban, Doğan 422
Kunt, Bekir Sıtkı 444
Kuntay, Mithat Cemal 430
Kuramlaştırma 530
Kuran Kursları 189
Kuran-ı Kerim 93
Kurtbek, Seyfi 556
Kurtböke, Oktay 509
Kurtuluş Savaşı 32, 33, 38, 45, 46, 91, 115, 127, 139, 141, 142, 143, 147, 160, 167, 214, 215, 216, 227, 235, 236, 237, 303, 327, 427, 428, 466, 475, 477, 490, 491, 502, 512, 543, 563, 568, 595, 599
Kuruç, Bilsay 298
Kurumlaşma 344, 534
Kurumsallaşma 202, 492, 568, 569, 573, 578, 599
Kuşadası 214
Kutadkubilig 206
Kutay, Cemal 546, 550
Kutsallaştırma 148, 149, 151
Kutuplaşma 187, 531, 540, 545, 548
Kutupsallık 587
KUTV Üniversitesi 465
Kuvayı Milliye (Dergi) 590
Kuvayı Milliye 23, 68, 127, 214, 248, 318, 485, 492, 518, 555, 547, 587
Kuvvetler Ayrılığı 33
Kuvvetler Birliği 19
Kuyaş, Ahmet 247
Kuytak, Fikret 565
Kuzey Amerika 102, 346
Kuzey Irak 171
Kuzey Kore 13
Küçük Mecmua 533
Küçük Menderes (Nehir) 342
Küçük, Sami 566, 567
Küçük, Yalçın 167
Küçüka, Necip Ali 269
Küçükömer, İdris 195
Külhani Enteller 429
Kültüralist 14
Kültürel çoğulculuk 118
Kültürel homojenlik 58
Kültürsüzleştirme 527
Küme 546
Küreselleşme 479, 580
Kürt hareketi 593
Kürt isyanları 439
Kürt meselesi / Sorunu 98, 387, 461, 462, 463, 486, 498, 511, 513, 548, 576, 577, 580, 584, 586, 597

Kürt milliyetçiliği 157, 175, 178, 484, 516
Kürt Teali Cemiyeti 441
Kürt terörü 176
Kürt 49, 63, 220, 224, 387, 440
Kürtçe 231
Kürtçüler 586
Kürtler 210, 356, 387, 423, 437, 542
Kütüphane 580

L

L'ami du Peuple (Halkın Dostu) 520
L'Avenir de La Science (Bilimin Geleceği) 53
Laclau 91
Lacoste, Yves 165
Lafîtte, Pierre 52, 53, 54
Laikçilik 599
Laikleşme 45, 46, 48, 84, 92, 147
Laikleştirilme 87
Laikleştirme 219, 596
Laiklik ve İrtica 387, 388
Laiklik 44, 45, 48, 51, 72, 85, 86, 87, 110, 118, 129, 131, 132, 133, 153, 157, 159, 162, 172, 197, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 224, 226, 244, 320, 353, 385, 387, 388, 389, 437, 449, 461, 462, 479, 481, 486, 487, 514, 515, 528, 550, 568, 585, 586, 590, 594, 600
Laisizm 68, 345, 460, 550
Landau, Jacob 45
Latife Hanım 526
Latin Amerika 174, 193, 240, 272, 470
Latin harfleri 150
Latince 336, 343
Laz 63
Lazlar 220
Le Bon, Gustave 51, 53, 54
Le Kemalisme (Kemalizm) 50
Le Parti Unique 260
Le Play 254, 385
Le Siecle du Corporatisme 260
Lebon şekerlemecisi 525
Lefort 588
Lenin 135, 251, 252, 465, 470, 471
Leningrad 95
Leninizm 14, 135
Lev-Bruhl 371
Liberal sağ 331
Liberal 53, 95, 145, 161, 162, 217, 257, 258, 260, 261, 262, 264, 282, 438, 510, 513, 516, 522, 528, 539, 548, 556, 569, 576, 579, 589, 594, 597, 598, 600
Liberalizm 13, 14, 34, 88, 108, 110, 164, 196, 253, 306, 307, 313, 314, 438, 454, 474, 484, 487, 501, 502, 508, 510, 515, 516, 532, 548, 550, 560, 568, 586
Liberalleşme 494
Libya 165
Lidyalılar 340, 404
Liseleştirmek 523
List 34, 465
Littre 53
Liu Shao-Chi 465
Locke, John 540
Londra 346, 540
Lord Kinross 33, 527
Lozan (Kent) 220
Lozan Antlaşması / Barışı (1923) 50, 127, 142, 229, 230, 231, 237, 238, 240, 243, 487, 494, 499, 595
Lyon Üniversitesi 102

M

Macar, Elçin 162
Madanoğlu Davası 169
Madanoğlu, Cemal 166
Made in USA! 525
Mahçupyan, Etyen 588
Mahmud (Mebus) 206
Mahmut II (Padişah) 30
Mahşer 447
Makal, Mahmut 422, 507
Makedonya 36, 126, 273, 318, 526
Malaka, Tan 465
Malatya 113, 132
Mallarme 410
Malta sürgünü (1920) 80, 102
Malta 34, 80, 82, 380
Malumat 502
Mamak Askerî Cezaevi 187, 482
Mango, Andrew 33
Manisa 430, 435, 437, 440, 547
Manoilescu, Mihail 260
Mao Tse Tung 241, 521
Maoculuk 293, 296
Maoizm 13
Marat 215, 520
Mardin, Şerif 44, 45, 47, 90, 195, 382, 461
Marjinalleşme 574
Marksizm 14, 36, 38, 62, 163, 165, 167, 183, 185, 252, 296, 313, 383, 425, 488, 536, 560
Marshall yardımı 496
Marx, Karl 193, 216, 246, 314, 556, 598
Masonlar 82
Masonluk 82, 218, 527, 528
Matbuat Kanunu 560
Materyalist 139, 146, 147
Materyalizm 47, 464, 477
Mathiez 82
Mavi Anadolu düşüncesi (Mavi Anadoluculuk) 334, 335, 335, 336, 337, 341, 342
Mavi Anadolucular 335, 342, 343
Mazıcı, Nurşen 555
MBK (ayr. bkz. Millî Birlik Komitesi) 166, 566, 567
MC (ayr. bkz. Milliyetçi Cephe) 537
MDD (ayr. bkz. Millî Demokratik Devrim) 513
Mecelle 397, 408
Meclis-i Mebusan 50, 321, 502, 547
Medeni Bilgiler 63, 148, 222, 225
Medeni Kanun (1926) 227, 323, 325, 326, 331, 332
Medenileşme 198, 354
Medeniyet değiştirme 391
Medeniyetçilik 17, 222, 223
Medreseler 92
Medya 172, 173
Mehdi 149
Mehmet Akif (ayr. bkz. Ersoy ...) 32
Mehmet Cavit Bey (ayr. bkz. Cavit Bey / Maliyeci) 528
Mehmet İzzet 249, 371, 372
Mehmet Rauf 447
Mekke 93
Melezlik 398
Melik Tavus 240
Memet Fuat 409
Menderes modeli 309, 310
Menderes, Adnan 61, 153, 308, 340, 473, 507, 551, 556, 557, 564, 567, 568
Menderes'in Dramı 473
Menemen (İzmir) 488
Menemen Hadisesi / Olayı 113, 389, 504, 552
Menemencioğlu, Numan 105
Menemenlizade Rıfat Bey 93
Men-i Müskirat Kanunu 219
Menteşe 80
Mercan İdadisi 64
Meriç, Cemil 405
Merkez Sağ 572
Merkeziyetçilik 25, 57
Mert, Nuray 197
Meslek 240, 258, 261
Meşruiyet 20, 27, 40, 85, 86, 135, 137, 150, 233, 344, 347, 348, 351, 387, 470, 531, 533, 540, 546, 550, 564, 568, 592, 594
Meşrutiyet I (1876) 437
Meşrutiyet II (1908) 44, 95, 96, 147, 160, 195, 197, 198, 199, 202, 207, 208, 210, 248, 250, 274, 285, 300, 318, 324, 385, 429, 430, 432, 435, 438, 441, 448, 518, 523
Meşveret (Dergi) 46
Meşveret 519
Mevlana 375, 396, 397
Mevlanzade Rıfat 441
Mevlevî 147
Mevlid 147, 149
Mezopotamya 345, 359, 360, 362, 494
MGK 171, 172, 175, 177, 178, 188, 189, 190, 332, 541, 573, 575, 576, 577, 585, 588, 684
MHP (Milliyetçi Hareket Partisi) 458, 459, 462, 487, 530
Mısır 13, 165, 242, 244, 245, 359, 430, 497
Midilli İdadisi 80
Mihrünisa Hanım 227
Miliband, Ralph 194, 533, 574
Militan demokrasi 589
Militan laiklik 224
Mill, J. S. 540
Millet Mektepleri Teşkilatı 92
Milletler Cemiyeti 104, 105
Millî Birlik Grubu 117
Millî Birlik Komitesi (MBK) 125, 132, 449, 554, 564, 565, 566, 568
Millî Demokratik Devrim 162, 252, 322
Millî Devrimci Kalkınma Yolu 169
Millî Edebiyat akımı 372, 430, 436, 439
Millî Görüş Hareketi 233
Millî Güvenlik Konseyi 227, 458, 551
Millî Güvenlik Kurulu (MGK) 20, 165, 332, 462, 573, 597
Millî Güvenlik Siyaseti Belgesi 178
Millî Hars ve Garp Medeniyeti Sentezi 371, 374
Millî İktisat programı 50

Millî İnsan 221
Millî İstihbarat Teşkilatı (MİT) 557
Millî Kurtuluş Cephesi 164
Millî Kurtuluş Hareketi 468, 469, 470, 472
Millî Kurtuluş Tarihi 169
Millî Misak 211, 212, 217, 218, 228, 515
Millî Mücadele 49, 50, 59, 64, 65, 80, 92, 104, 124, 126, 127, 128, 130, 142, 143, 146, 205, 217, 219, 220, 222, 229, 232, 239, 248, 249, 250, 268, 274, 275, 283, 372, 427, 428, 436, 443, 446, 447, 471, 489, 518, 547, 558, 600
Millî Selamet Partisi (MSP) 90, 458, 460
Millî sosyoloji 350
Millî Şef 20, 61, 97, 119, 121, 123, 130, 132, 135, 137, 149, 153, 161, 241, 443, 505, 526, 527, 544, 556, 567
Millîleşme 208
Millîleştirme 148, 209, 299
Milliyet 65, 104, 482, 562, 563
Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat 249
Milliyetçi Cephe (Hükümeti) 458, 537
Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP) 572
Milliyetçiler derneği 532
Milliyetçilik 17, 19, 21, 31, 33, 42, 44, 45, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 62, 65, 76, 78, 79, 80, 81, 84, 90, 94, 110, 115, 171, 188, 197, 198, 205, 210, 211, 212, 213, 216, 218, 219, 220, 221, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 285, 293, 316, 334, 335, 337, 339, 349, 354, 362, 365, 366, 385, 390, 431, 433, 435, 436, 455, 460, 461, 462, 463, 479, 481, 483, 487, 488, 490, 515, 533, 537, 538, 543, 551, 571, 576, 580, 581, 582, 585, 587, 594
Mimar Sinan Üniversitesi 382
Mimaroğlu, İlhan 407
Miras 238, 240, 242
Misak-ı Millî 82, 227, 522, 523
Mistisizm 431
MİT (Millî İstihbarat Teşkilatı) 170
Mitoloji 437
MK (Dergi) 590
Modernizm 173, 530, 570
Modernleşme 13, 15, 56, 57, 58, 59, 64, 65, 70, 76, 78, 83, 84, 85, 89, 90, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 111, 156, 161, 165, 174, 177, 198, 206, 224, 227, 242, 246, 250, 273, 285, 344, 346, 352, 356, 482, 487, 488, 489, 514, 515, 530, 531, 543, 544, 551
Modernleştirilme 51
Modüs Vivendi 307, 310
Moğolistan 360
Moğollar 338, 403
Monarşi 139
Mondros Mütarekesi (1918) 80, 126, 595
Montesquieu 33
Montrö Boğazlar sözleşmesi (1936) 105
More, Thomas 460
Morkaya, Burhan Cahit 427, 429
Moskova Üniversitesi 465
Moskova 67, 68, 69, 95, 251, 252, 438, 465, 467, 468, 477, 506
MSP (ayr. bkz. Millî Selamet Partisi) 460
Muasır İktisat Nizamı 261
Muasır Medeniyet 344, 508, 571, 572
Muasırlaşma 31, 32, 34, 35
Mudanya görüşmeleri 127
Muğla 80
Muhafazakârlaşma 18, 537, 539
Muhafazakârlık 13, 292, 376, 452, 455, 533, 534, 537, 538, 540, 541, 542, 571, 573, 575, 576
Muhalefet 59, 61, 97, 119, 124, 131, 136, 137, 142, 143, 153, 161, 219, 247, 264, 273, 278, 446, 447, 458, 502, 503, 510, 511, 512, 516, 535, 540, 546, 547, 552, 556, 557, 568, 586
Muhittin, Hâcim 524
Muhtıra 183, 479
Mukadderat-ı Tarihiye 198
Mumcu, Uğur 479, 482, 483, 484, 485, 487, 511
Musa (Peygamber) 149
Mussolini (Benito) 38, 53, 135, 141, 249, 264
Mustafa Kemal Paşa (ayr. bkz. Atatürk) 13, 14, 15, 17, 19, 25, 26, 27, 29, 30, 32, 36, 37, 46, 49, 50, 51, 52, 67, 68, 69, 76, 77, 104, 121, 126, 127, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 160, 162, 198, 200, 203, 204, 207, 211, 212, 214, 218, 219, 220, 222, 235, 236, 237, 240, 241, 243, 244, 268, 281, 299, 304, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 327, 328, 354, 385, 391, 427, 429, 436, 437, 440, 446, 463, 477, 480, 483, 486, 487, 491, 492, 518, 519, 520, 521, 522, 525, 527, 528, 531, 544, 547, 547, 588, 593, 596
Mustafa Kemal imgesi 145
Mustafa Kemal kültü 353
Mustafa Kemal'in Saati 513
Mustafa Necati 356, 526
Mustafa Sabri Efendi (Şeyhülislam) 244
Mustafa Suphi 251, 493
Mustafa Şekip 201, 205
Mustafakemalpaşa (İlçe) 162
Mutluay, Rauf 409
Mübadele 487, 488, 547
Müdafa-i Hukuk Cemiyeti 436, 518
Müdafai Hukuk grubu 318
Müdafai Hukukçu 318
Mülkiye 533
Müslüman (lar) 23, 32, 47, 48, 50, 52, 84, 86, 89, 166, 198, 205, 207, 210, 211, 219, 226, 236, 241, 244, 245, 246, 247, 273, 274, 280, 350, 381, 443, 515, 571
Müstakil Grup 131
Mütareke Aydını 524
Mütareke dönemi 64, 126, 138, 140, 249, 440, 595
Müzecilik 378
Müziğin Dili 281

N

Nadi, Nadir 501, 502, 504, 505, 507, 508, 509, 510, 511, 561, 562, 588
Nadi, Nazime 509
Nadi, Yunus 34, 104, 206, 321, 351, 440, 502, 503, 504, 505, 509, 512, 524
NAFTA 498
Namaz (İbadet) 93, 94
Namık Kemal 30, 33, 34, 93, 379, 399, 410, 567
Narodniki 52
Narodnizm 273
Nasıl Konuşmalı? 281
Nasır (Cemal Abdülnasır) 13, 167, 245
Nasreddin Hoca 378
NATO 41, 158, 161, 167, 174, 178, 245, 497, 540
Nayır, Yaşar Nabi 390, 392
Nazım Hikmet (Ran) 162, 409, 428, 444, 465, 468, 488, 501
Nazım Hikmet'i Kurtarma Komitesi 488
Nazi Almanyası 364
Nazi hareketi 285
Nazi Soykırımı 348
Nazi 293, 468, 501, 509
Nazile 443
Nazım 400
Nazizm 38, 60, 61, 243, 292, 443
Ne Mutlu Türküm Diyene! 230
Nebizade Hamdi 215, 502
Necdet, Raif 437
Necip, Fazıl 429, 442
Nedim (Şair) 372
Nedim 64
Nefi (Şair) 372
Nehru, Jawaharlal 240, 245
Neo-Kemalizm 584, 585, 588, 589, 590
Neo-liberal 283, 585, 587
Neo-liberalizm 586, 587, 590, 591
Nesin, Aziz 422, 508, 561
Neşatî 400
New Deal Politikası 468
New York 105
Newton (Isaac) 379
Nezihe Muhittin 327
Nietzsche (Freidrich) 391
Nigar Hanım 227
Niğde Halkevi 507
Nihal, Şükufe 438
Nirvana 430, 433
Nizam-ı Âlemci 195
Nizam-ı Cedit 375
Nizip 382
Nomenklatura 356
Nuh (Peygamber) 149
Nur Baba 431
Nutuk 17, 135, 143, 150, 188, 600, 641
Nüfus Mübadelesi (ayr. bkz. Mübadele) 50

O

O Karanlıkta Biz 493
ODTÜ (Ortadoğu Teknik Üniversitesi) 536
Oğuzlar 339

Okan, Sezai 566
Oktay, Ahmet 407
Okyanusya 346
Okyar, Fethi 31, 33, 81, 127, 143, 555
Olcaytu, Turhan 184, 185
Olimpiyat Oyunları 277
Olmuş Şeyler 281
On Yılın Romanı 428
Onar komisyonu 567
Onar, Sıddık Sami 564, 565
Ondörtler grubu 566
Onger, Fahir 409
Onuncu Yıl Marşı 154, 392
Onuncu Yıl Nutku 187
Oportünizm 288, 505
Orbay, Hüseyin Rauf 236, 555
Ordu (İl) 278
Ordu 25, 89, 117, 125, 127, 142, 158, 160, 166, 167, 168, 173, 175, 177, 180, 183, 184, 185, 186, 188, 190, 191, 389, 444, 462, 463, 486, 532, 555, 557, 558, 563, 565, 568, 584, 588
Ordu-toplum ilişkisi 172
Orta Asya 43, 115, 221, 222, 226, 251, 270, 337, 346, 359, 360, 419, 435, 443, 473, 495, 580
Orta Avrupa 158, 304
Ortaçağ 106, 168, 419
Ortadoğu 178, 193, 245, 460
Ortanın Solu 132, 133, 453, 456, 458, 463, 535, 537, 538, 540, 544
Ortanın Solu 460
Ortaoyunu 378
Ortodoks Hıristiyanlar 23
Ortodoks Hıristiyanlık 93
Ortodokslar 50
Oryantalist 345
Oryantalizm 48
Osmanlı dönemi 323, 324
Osmanlı İmparatorluğu 18, 19, 22, 29, 44, 48, 49, 63, 75, 199, 210, 211, 221, 222, 240, 242, 247, 273, 277, 278, 280, 285, 287, 299, 317, 386, 439, 461, 481, 482, 483, 485, 488, 489, 490, 497, 499
Osmanlı kadın hareketi 324
Osmanlı Kapitülasyonları 214
Osmanlı mirası 314
Osmanlı toplumu 339, 340
Osmanlı 29, 44, 46, 49, 50, 51, 62, 63, 68, 95, 101, 117, 124, 126, 135, 137, 150, 163, 164, 195, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 226, 227, 228, 235, 236, 237, 239, 242, 247, 249, 273, 276, 280, 282, 287, 297, 338, 345, 342, 348, 353, 355, 371, 372, 374, 376, 377, 378, 383, 386, 393, 406, 419, 422, 427, 428, 429, 435, 441, 444, 446, 447, 448, 463, 466, 493, 495, 519, 522, 523, 546, 547, 555, 558, 580, 594, 595
Osmanlıca 93, 355, 433
Osmanlıcılar 356
Osmanlıcılık 48, 49, 57, 115, 147, 197, 211, 363
Osmanlılar 198, 199, 461
Osmanlılık 86, 200, 202, 203, 204, 205, 342, 351, 441, 461, 462
Osten 365
Otantizm 529
Otoritarizm 588
Otorite bunalımı 584
Otoriterleşme 596
Otoriter-merkeziyetçilik 61
Otoriteryanizm 26, 53, 54, 97, 529
Otsukarcı 443
31 Mart'ta Yabancı Parmağı 166
Oy Hakkı 225
OYAK (Ordu Yardımlaşma Kurumu) 175
Ozansoy, Halit Fahri 438

Ö

Öcalan, Abdullah 459, 462
Ögel, Bahaettin 423, 579
Öğün, Süleyman Seyfi 542
Öjeni 348, 358, 365
Ökte, Burhanettin 526
Öktem, İbrahim 453
Ömer Naci 33
Ömer Seyfettin 434
Öncü 540
Örik, Nahid Sırrı 431, 447
Öyleyse Vurun 513
Öymen, Altan 482
Özal, Turgut 169, 170, 283, 386, 387, 484, 485, 487, 510, 538, 541, 571, 577, 580
Özalcılık 584
Özalp, Kazım 61
Özbudun, Ergun 508, 557, 592, 594, 598, 599
Özdemir, Hikmet 169
Özdeş, Oğuz 442
Özdeşleşme 590
Özel girişimcilik 130
Özel sektör 473, 474, 475
Özelleştirme 587
Özgeçi, Besim 443
Özgürlükçü 173
Özkan, Hande 64, 276
Özkan, Mustafa Şeref 299, 301
Özkaya, Şükrü 566
Özkök, Ertuğrul 296, 590
Özsoy Operası 526
Öztorun, Necdet 170, 189
Öztürk, Halil Nimetullah 200, 201, 202, 203, 204, 205, 354, 382, 384, 399
Öztürkçecilik 350

P

Pamuk, Orhan 410
Panislâmcılık 248
Panislâmizm 210, 211
Panorama 434
Panottomanizm 31
Pantürkçülük 210, 211
Pantürkistler 491
Pantürkizm 239
Papa suikasti 486
Paradigma 227, 344, 390, 423, 513, 514, 543
Paris Komünü 53
Paris Üniversitesi 574
Paris 46, 53, 80, 346, 406, 429, 488, 493
Parla, Taha 32, 313, 374
Parlamentarizm 551
Parlamenter demokrasi 69
Parlamenter rejim 63
Parlamentoculuk 565
Particilik 281
Parti-devlet 60, 114, 596
Partizan (lık) 167, 194, 566
Pasif devrim 585
Patagonia 512
Paternalist 142, 153, 575, 596
Paternalizm 223, 596
Patrimonyal devlet anlayışı 21, 22, 482, 483, 550
Patriyarka 227
Pax Americana 305
Paylaşım Savaşı II (ayr. bkz. İkinci Dünya Savaşı) 443
Pazar ekonomisi 20
Peker, Recep 34, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 81, 113, 117, 133, 201, 202, 204, 214, 260, 261, 268, 277, 293, 305, 465, 476, 506, 550, 652
Peride Celal 438
Perinçek, Doğu 219
Peronist 24
Peru 165, 397
Peyâm-ı Edebî 434
Peyâm-ı Sabah (Gazete) 525
Phoenix 463
Pittard, Eugene 356, 358, 361, 365
PKK 486, 516
Platonculuk 431, 440
Plebisiter diktatörlük 19
Plevne 408, 546
Polanyi 493
Politika'da 45 Yıl 441
Pomak 63
Popülizm 283, 507, 539
Portekiz 259, 264, 463
Post-Kemalist 111
Post-liberal 588, 591
Post-modernistler 314
Pound 460
Pozitivizm 31, 52, 53, 54, 100, 101, 102, 106, 203, 204, 237, 300, 344, 350, 393, 395, 597
Pragmatik 14, 574
Pragmatizm 296, 419, 532, 548
Prekapitalist 164
Prens Sabahaddin 30, 45, 385
Progress 102
Proleterleşme 277, 288
Proleterya 238, 469, 477, 491
Propaganda 144, 245, 488, 509, 559
Protestan (lık) 23, 381
Protestan reformasyonu 94
Proto-Türkler 364
Proudhon 255
Prudhomme, Sully 394
Putlaştırma 147

R

Rabıta 486, 487
Racine 372
Radikal laiklik 50
Radikal sekülarizm 61
Radyo Konferanslarım 281
Rasim Ferit 527, 528
Rasyonalizm 316, 514
Rasyonelleştirme 87
Rasyonellik 86
Raşid, Vasfi 199
Reaya 63
Redingot devri 437

Refah Partisi (RP) 97, 171
Refahyol 171, 172, 459
Referandum (1987) 459
Refet Paşa (ayr. bkz. Bele ...) 160
Reform 18, 38, 45, 52, 76, 88, 93, 165, 167, 180, 181, 183, 197, 202, 203, 204, 215, 222, 235, 238, 244, 245, 460, 566, 571, 590, 594, 596
Reformculuk 133
Reformizm 51
Rehberi Maarifet Mektebi 238
Rehber-i Tahsil Rüştiyesi 64
Reich III (Almanya) 38, 347
Rejim-asker bağlantısı 157, 159
Renan, Ernest 53, 54, 349
Renda, Abdülhalik 82
Resimli Kitap 430
Resmî ideoloji 19, 27, 76, 114, 156, 157, 159, 160, 162, 169, 172, 176, 233, 234, 362, 425, 438, 443, 487, 529, 570, 573, 581, 587, 593
Resmi İdeolojinin Tarihsel Kaynakları 313
Resmî sosyoloji 349
Resmî tarih 526
Revanşizm 531
Rey, Cemal Reşit 406
Rıza Şah 245
Rist, Charles 82
Robert Kolej 243, 458
Robespierre 520
Robinson Crouse 82
Roma tarihi 519
Roma yasaları 226
Roma 68, 345
Romalılar 338, 403, 404
Romantik ulusçuluk 139
Romantizm 374, 390
Romulus (Mitoloji) 150
Rousseau, Jean Jacques 33, 151, 278, 520
Rousseaucu 222
Roy, M. N. 252
RP (ayr. bkz. Refah Partisi) 166, 171, 584
RTÜK Kanunu 462
RTÜK 41
Rum Tehciri 80
Rum 50
Rumeli 502
Rumeli 408
Rumlar 93, 210, 546
Rus Çarlığı 439
Rus Devrimi 45, 49, 285
Rus İmparatorluğu 49, 52
Rusya 31, 52, 66, 95, 144, 250, 272, 387, 439
Rübab-ı Şikeste 392

S

Sa'y 522, 523
Sadabat Paktı / Antlaşması (1937) 245, 526
Sadak, Necmettin Sadık 64, 65, 102, 103, 104, 105, 349, 350, 504
Sada-yı Hak 240
Saddam Hüseyin 459
Safa, Peyami 197, 447, 505, 530
Sağ 14, 20, 23, 24, 25, 91, 117, 161, 163, 175, 183, 208, 209, 219, 272, 288, 356, 452, 458, 499, 507, 510, 523, 529, 531, 532, 533, 542, 545, 554, 571, 576, 582
Sağlam, Hasan 579
Sağlamer, Kayhan 509
Said-i Nursi 561, 562
Saint-Juste 520
Sait Halim Paşa 380
Saka, Hasan 105
Sakarya Savaşı / Zaferi 127, 243
Sakıncalı Piyade 482
Saktanber, Ayşe 323
Salazar (Diktatör) 264
Saltanat 223
Saltanatın Kaldırılması 320
Samipaşazade Sezai 44
Samsun 113, 150, 181
San Fransisko 506, 508
Sanat ve Ahlak 383
Sanayi Devrimi 253, 469, 470, 480, 499, 521
Sanayileşme 99, 246, 283, 288, 289, 292, 296, 297, 299, 301, 307, 348, 473, 478, 491, 499
Saraçoğlu, Şükrü 61, 505
Sarayburnu (İstanbul) 143
Sarıbay 78
Sarıkamış faciası 35
Saruhan (Manisa) 547
Satılmış Nişanlı (Opera) 527
Saydam, Refik 356, 501, 505
Saygun, Adnan 392, 406
Sazak, Emin 289
SBF (Siyasal Bilimler Fakültesi / Ankara) 533, 536, 537, 564, 574
SCF (ayr. bkz. Serbest Cumhuriyet Fırkası) 154
Schantr 356
Schopenhauer 382, 431
Schopenhauer'de Ahlak Felsefesi 382
Sebilürreşat (Dergi) 205, 207
Seçimler 62, 64, 81, 119, 132, 165, 184, 259, 260, 449, 459, 460, 507, 551, 559, 560, 564, 573
Seçme ve seçilme hakkı 326
Sekizler 456
Sekülarizasyon 37
Sekülarizm 58, 64, 208, 209
Seküler milliyetçilik 533
Sekülerleşme 200, 205
Selamet (Dergi) 205
Selânik 31, 220, 318, 434, 502, 527
Selçuk, İlhan 162, 166, 478, 479, 484, 486, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517
Selçuk, Sami 590, 592, 597, 598, 599, 600
Selçuklu 45, 339, 375
Sel[kolonizasyon 221
Selim Sırrı Tarcan: Hatıralarım 281
Sendikalar 561
Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) 38, 60, 113, 131, 143, 152, 283, 503, 544, 555, 556, 593
Serbest piyasa ekonomisi 541, 586, 587, 600
Sertel, Sabiha 505, 506
Sertel, Zekeriya 65, 66, 502, 506
Sertoğlu, Murat 442
Servet-i Fünun 64
Servet-i Fünun edebiyatı 377, 379, 390, 408, 410, 432
Sevengil, Refik Ahmet 444
Sevr Antlaşması (veya Sevres Muahedesi) 140, 154, 528
Sevr zorlaması 587
Sevük, Ismail Habip 409
Sezer, Ahmet Necdet 462, 584
Shakespeare (William) 372
SHP (Sosyal Demokrat Halkçı Parti) 331, 459, 510
Sıkıyönetim mahkemeleri 596
Sıkıyönetim 560
Sınıf Açısından Azgelişmişlik 166
Sırplar 210
Silahlı Kuvvetler Birliği 566
Simmeryenler 340
Sinan Paşa 372
Sincan (Ankara) 585
Sir Mosely 468
Sirer, Reşat Şemsettin 506
Sirmen, Ali 511
Sivas Kongresi (Eylül 1919) 50, 217, 218, 486
Sivas olayları 388
Sivas 595
Sivil Atatürkçü Hareket 234
Sivil bürokrat 236
Sivil din 151
Sivil iktidar 170, 171
Sivil irade 161
Sivil siyaset sınıfı 158, 159, 160, 161, 164
Sivil şiddet 510
Sivil toplum 60, 61, 71, 72, 158, 172, 173, 192, 193, 194, 196, 278, 297, 487, 568, 577, 585, 587, 588, 589, 595, 598
Sivil-asker bağlantısı 159, 160
Sivilleşme 168, 169, 596, 597
Siyasal İslâm 156, 157, 479, 487, 511, 513, 593
Siyasal meşrutiyet 304
Siyasal Partiler Kanunu 597
Siyasal radikalizm 90
Siyasal yelpaze 569
Siyaset Okulu 311
Siyaset sonrası söylem 590, 591
Siyaset 14, 80, 82, 85, 99, 109, 139, 154, 156, 157, 158, 160, 165, 170, 172, 175, 191, 220, 236, 246, 272, 282, 462, 463, 485, 513, 531, 533, 537, 539, 543, 572, 573, 574, 576, 577, 580, 590, 593
Siyasetüstü imajı 156, 158, 160
Slavlar 346
Smetana 527
Smith, G. Elliot 359
Sodom ve Gomore 37, 447
Soğuk Savaş 41, 72, 105, 153, 158, 161, 174, 175, 176, 177, 178, 182, 423, 452, 497, 506, 524, 525, 534, 544, 553, 571
Sokarno 245
Sol 14, 19, 20, 24, 25, 26, 40, 90, 117, 118, 132, 153, 154, 162, 163, 166, 167, 173, 175, 183, 218, 219, 232, 245, 251, 252, 272, 286, 289, 292, 296, 407, 421, 428, 444, 445, 452, 454, 455, 460, 461, 467, 470, 476, 477, 478, 480, 482, 483, 488, 489, 490, 492, 497, 501, 510, 511, 512, 516, 523, 531, 539, 541, 550, 573, 574, 590, 592
Solculaşma 575
Solidarist 532

Solidarizm 254, 438, 548
Sombart, Werner 256, 465
Songar, Ayhan 579
Sosyal adalet 118, 133
Sosyal Ahlâk 383
Sosyal Darwinizm 376
Sosyal demokrasi 153, 289, 463, 498
Sosyal demokrat 452, 481, 529, 577, 585
Sosyalist Kemalizm 316
Sosyalist Kültür Derneği 382
Sosyalist ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi 117
Sosyalistler 356
Sosyalizm Asıl Şimdi 489
Sosyalizm ve İslâmiyet 166, 340
Sosyalizm 13, 38, 40, 69, 88, 103, 133, 162, 163, 217, 219, 223, 251, 254, 265, 313, 314, 340, 383, 384, 389, 398, 438, 444, 471, 474, 476, 478, 479, 481, 484, 485, 495, 508, 515, 532, 550, 576, 592
Sosyobiyoloji 364
Sosyoloji (veya Toplum Bilim Sosyoloji) 102
Sosyoloji 53, 54, 102, 104, 158, 203, 338, 350, 352, 366, 382
Sovyet Devrimi (ayr. bkz. Rus Devrimi) 94, 385
Sovyetler Birliği (SSCB) 69, 135, 152, 168, 174, 178, 235, 237, 238, 239, 240, 251, 270, 275, 304, 305, 425, 438, 468, 474, 494, 547
Soyadı Kanunu 223
Soydan, Mahmut 104, 476
Soykırım 498
Soysal, İlhami 162, 166, 479
Soysal, Mümtaz 162, 219, 296, 478, 479, 480, 563
Sömürgecilik 317
Sömürgeler Komünist Enternasyonali 239
Söylev 519
Sparta 151
Spencer, Herbert 53
Spor Pedagojisi 281
SSCB (ayr. bkz. Sovyetler Birliği) 70, 524
Stalin (Josef) 38, 135, 144, 145, 152, 251, 465, 504
Statükoculuk 554
STK 332, 585, 587
Stoacı 397
Stoecker, Adolf 347
Stravinsky 392
Su, Mükerrem Kamil 438
Sugar, Peter 344
Sultan Galiyev / Galief 238, 251, 252, 465, 468, 471, 493, 518, 522
Sultanahmet Camii 95
Suriye cephesi 427
Suriye 36, 64, 242, 318, 497
Susurluk Skandalı / Kazası 482, 487, 584, 588
Suudi Arabistan 485
Suyu Arayan Adam 473
Süleyman Nazif 140
Süleyman Paşa 379
Sümer, Faruk 423
Sümer, Nurullah Esat 261
Sümerbank 263, 265, 301
Sümerler 226, 359, 360
Sümeroloji 353
Sünnî İslâm 22
Sünniler 515
Süper Batılılaşma 283
Süreya, Cemal 408, 409, 410
Sürgün 34

Ş

Şahinkaya, Tahsin 541, 578
Şair 64
Şapka Devrimi / Kanunu / İnkılâbı 24, 93, 207, 323, 328
Şark Cephesi 50
Şark Raporu (Celal Bayar) 548
Şarki Anadolu Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti 218
Şarklılık 21
Şayegan, Daryuş 397
Şaylan 557
Şefik Hüsnü (Dr.) 522
Şeflik sistemi 119, 120, 121, 122, 123, 135, 137, 145
Şef-Ulus Özdeşliği 148
Şeriat mahkemeleri 92
Şeriat 46, 92, 150, 205, 515, 587
Şeriatçılar 388
Şerif, Muzaffer 366
Şevki, Yeşim Ragıp 442
Şeyh Said İsyanı / Ayaklanması (1925) 60, 92, 142, 231, 486, 503
Şimalin Üç İrfan Diyarı; Finlandiya, İsveç, Danimarka 281
Şimşir, Bilal N. 423
Şinasi 30, 150, 399
Şişko 82
Şovenizm 430

T

Tabula Rasa 192
Tachau 508
Tagore (Hintli şair) 460
Tahran 239, 240
Taklitçilik 375, 377
Takriri Sükûn Kanunu 19, 92, 136, 143, 281, 503, 544
Taksim (İstanbul) 143
Takunyalılar Cobisi (DPT) 541, 571
Talat Paşa 64, 518
Talay, Birsen 430
Talim ve Terbiye Kurulu 335
Tan 136, 137, 259, 504
Tan Matbaası olayı 506
Tan, Turhan 442
Taner, Haldun 422
Tanin 64, 512
Tanju, Haluk Cemil 443
Tankut 359
Tanör, Bülent 592, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600
Tanpınar, Ahmet Hamdi 390, 391, 392, 398, 399, 400, 406, 408, 431
Tanrılaştırma 148
Tanrıöver, Hamdullah Suphi 65, 81, 147, 210, 356
Tansel, Fevziye Abdullah 269
Tanyol, Cahit 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389
Tanzimat Fermanı (1839) 30, 482
Tanzimat 45, 95, 150, 166, 236, 247, 324, 371, 372, 374, 379, 385, 409, 410, 432, 436, 437, 438, 514, 523, 525, 526, 532, 550
Tanzimatçılar 318
Taray, Cemal Hüsnü 105
Tarcan, Selim Sırrı 270, 276, 277, 278, 279, 280, 281
Tarhan, Abdülhak Hamit 439
Tarık bin Zeyyad (veya ... Ziyad) 92
Tarih'in sonu 193, 194
Tarih-asker bağlantısı 159
Tarikat 146
Tasvir-i Efkar (Gazete) 502
Taşkın, Yüksel 419, 452, 529, 534, 570, 574
TBMM 59, 80, 104, 119, 120, 122, 126, 127, 136, 188, 214, 216, 223, 241, 321, 326, 385, 437, 451, 519, 547, 555, 556, 569, 596
TC'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması 96
TDK (Türk Dil Kurumu) 419, 420, 421, 422, 423, 578
Tecelli 64
Tehcir 228
Tek Adam 33, 473
Tek Parti 34, 58, 60, 64, 76, 77, 81, 85, 88, 89, 97, 98, 107, 113, 119, 120, 122, 128, 129, 132, 135, 137, 153, 161, 207, 217, 238, 249, 260, 261, 271, 272, 277, 281, 283, 284, 286, 288, 290, 292, 296, 300, 301, 303, 304, 307, 315, 320, 326, 356, 440, 473, 478, 488, 489, 490, 491, 497, 506, 529, 531, 533, 534, 535, 550, 551, 552, 562, 568, 593, 594, 596, 597, 598, 599
Tek, Müfide Ferit 427
Tekçi siyaset 173
Tekel 262, 263
Tekeli, Şirin 324
Tekin, Latife 410
Tekin Alp 50, 650
Teknokrasi 196
Teknolojikleştirme (Edebî) 374
Temsilciler Meclisi 162
Tenasütçülük 52
Tengirşek, Kemal 214
Tepedelenlioğlu, Nizamettin 442
Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası 60, 131, 136, 142, 143, 527, 555, 556
Tercüman 510, 538, 541, 562, 570, 572
Terörizm 178
Teşkilat-ı Esasiye Kanunu (1921) 258, 259
Teşkilat-ı Esasiye Kanunu (1924) 114, 251
Tevfik Fikret 149, 372, 377, 394, 439
Tevhidi Tedrisat Kanunu 23, 323, 522, 523, 524
The Development of Secularism in Turkey 340
Ticaniler 153
Ticaret 68, 263, 264
TIÇSF 468 (Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası)
Timur, Taner 427, 430

TİP (Türkiye İşçi Partisi) 164, 568
Tiran 437, 440, 476, 478
TKAE (ayr. bkz. Türk Kültürünü Araştırma ...) 542
TKF (Türkiye Komünist Fırkası) 219
TKP (Türkiye Komünist Partisi) 251, 252, 464, 465, 478, 493
Toker, Metin 162
Tokgöz, Ali İhsan 277
Tonguç, Engin 292
Tonguç, İsmail Hakkı 286, 287
Toplum-asker bağlantısı 159
Toplumcu edebiyat 444
Toprak Mahsulleri Ofisi 265
Toprak Reformu 296, 297, 340, 460, 475, 476, 528
Toprak Yasası 446
Torumtay, Necip 169, 170
Totaliterlik 598
Totoloji 96
Toynbee, Arnold 339
Tökin, İsmail Hüsrev 252, 468, 469, 472, 477
Tönnies 50
Tör, Vedat Nedim 250, 252, 464, 465, 468, 469, 477
Töymen, M. Altay 423
Trablusgarp Savaşı 59, 434
Trakya 218, 240, 361
Troçki (Leon) 38
Troyalılar 342
TRT (Türkiye Radyo Televizyonu) 421, 422, 541, 575, 578, 579
TRT2 490
Truman doktrini 105, 497
TSK (Türk Silahlı Kuvvetleri) 25, 26, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 168, 169, 171, 172, 173, 175, 176, 537, 556, 562, 568, 571, 573, 578, 580
TTK (Türk Tarih Kurumu) 419, 420, 422, 423, 578, 580
TTK Belleten 318
Tunaya, Tarık Zafer 160, 161, 194, 567
Tunçay, Mete 92
Tunçkanat, Haydar 566
Tural, Cemal 182
Turan (fikri / düşüncesi) 352
Turan, Osman 208
Turan, Ömer 382, 592
Turan, Şerafettin 422
Turancılık 398, 443, 473, 530
Turhan, Mümtaz 543, 544
Tülbentçi, Feridun Fazıl 442
Türdeş toplum mliti 89
Türk Antropoloji Mecmuası 357
Türk Dil Kurumu (ayr. bkz. TDK) 37, 97, 360, 419, 541, 578
Türk Düşününde Batı Sorunu 340
Türk Halk Bilgisi derneği 402
Türk Halkının ve Tarihinin Antropolojik Özellikleri 220
Türk hümanizmi (ayr. bkz. Hümanizma) 315, 316, 334
Türk Irkçılığı 343
Türk İhtilali'nde Vatan Müdafaası 214
Türk İktisat Tarihi 341
Türk İnkılâbına Bakışlar 197, 530
Türk Kadın Birliği 327
Türk Köylü ve İşçilerinin Hakları 215
Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü (TKAE) 542, 580
Türk Medeni Kanunu 326
Türk Neşriyat Kongresi 395
Türk Ocakları 49, 64, 96, 113, 117, 268, 351, 465
Türk rasyonalizmi 315, 316
Türk reformasyonu 316
Türk rönesansı 316, 425
Türk Silahlı Kuvvetleri (ayr. bkz. TSK) 25, 153, 154, 156, 160, 166, 167, 187, 588
Türk Silahlı Kuvvetleri İç Hizmet Kanunu 187, 564
Türk Silahlı Kuvvetleri ve Atatürkçülük 184
Türk Solu 482
Türk Tarih Kongresi 203, 221
Türk Tarih Kurumu (ayr. bkz. TTK) 97, 419, 221, 228, 358, 360, 362, 526, 542, 578, 580
Türk Tarih Tezi 169, 221, 226, 228, 353, 355, 358, 360, 362, 365, 366, 391, 396, 529, 550
Türk Tarihinin Ana Hatları 419
Türk Töresi 34
Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği 332
Türk Yurdu 49, 268, 269, 274, 285, 434, 465
Türk'ün Yeni Amentüsü 143
Türk-Alman Ticaret Anlaşması (1940) 501, 504
Türkçe ezan 453, 588
Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi 94
Türkçe Kuran 94
Türkçe Sözlük 37
Türkçe ve Edebiyat Muallimleri Kongresi 390
Türkçeleştirme 34, 228
Türkçüler 226
Türkçüleşme 530
Türkçülüğün Esasları 32, 34, 378, 392, 543
Türkçülük 31, 57, 77, 90, 147, 148, 197, 198, 205, 222, 351, 354, 398, 443, 463, 530, 582
Türkeş, Alparslan 296, 530, 533, 565, 566
Türkeş, Mustafa 464
Türkeş, Ömer 238, 425
Türk-İslâm Sentezi 233, 370, 398, 419, 422, 423, 484, 494, 498, 510, 513, 516, 533, 537, 541, 545, 573, 579, 585
Türkiye Antropoloji Tetkikat Merkezi 356
Türkiye Antropometri Anketi 361
Türkiye Büyük Millet Meclisi (ayr. bkz. TBMM) 321, 519, 547
Türkiye İş Bankası 263, 307, 547, 548
Türkiye İşçi Partisi (ayr. bkz. TİP) 497
Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası (ayr. bkz. TİÇSF) 467
Türkiye Komünist Fırkası (ayr. bkz. TKF) 214
Türkiye Komünist Partisi (ayr. bkz. TKP) 90, 238, 250, 251, 477, 493
Türkiye Köy Bankaları Kanun Projesi 216
Türkiye Millî Olimpiyat Komitesi 277, 278
Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü Partisi 560
Türkiye Sosyalist Partisi 488, 561
Türkiye Şeker Fabrikaları A. Ş. 263
Türkiye Ülkü ve Kültür Birliği Genel Başkanlığı 181
Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi (TODAİE) 162
Türkiye'de Çağdaşlaşma 338, 339, 341
Türkiye'nin Düzeni 166, 169, 478
Türkkan, Reha Oğuz 530
Türkler 147, 198, 203, 210, 220, 248, 313, 314, 339, 340, 352, 355, 358, 359, 362, 363, 375, 443, 494, 495, 535, 546
Türkler'de Beden İbnanları 281
Türklerin kafa biçimi 356
Türklerin Tarihi 169
Türkleşmek 390, 394
Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak 31, 32, 198, 202, 394
Türkleştirilme 49
Türkleştirme / Türkleşme 34, 84, 94, 200, 205, 228, 229, 231, 232, 337, 353, 403
Türklük 76, 84, 90, 91, 143, 336, 337, 339, 341, 342, 343, 543, 579
Türkoloji 401
Türkün Altın Kitabı 143
TÜSİAD 597, 600
Tütengil, Cavit Orhan 290

U

Ubeydullah Efendi 214
Uçuk, Cahit 438
Ulagay, Osman 511
Ulunay, Refi Cevat 442, 563
Ulus (Ankara) 143
Ulus 65, 66, 162, 437, 441, 450, 507
Ulus yaratma projesi 354
Ulusal Kurtuluş Hareketi 275, 471
Ulusalcı sol 587
Ulusallaşma 198, 595
Ulusallık 72
Ulusçuluk 62, 118, 147, 148, 149, 204, 205, 235, 249, 354, 470, 479, 515
Ulusçuluk-İslâm karşıtlığı 149
Ulus-Devlet 81, 86, 88, 98, 115, 177, 191, 198, 199, 235, 236, 240, 244, 298, 344, 345, 351, 354, 389, 441, 443, 466, 480, 481, 482, 488, 490, 492, 493, 495, 498, 499, 529, 593, 594
Uluslararası Kadınlar Federasyonu Konferansı 327
Uluslaşma 200, 345
UNESCO 225
Unutulan Yıllar 338, 340, 506
Us, Asım 104
Usmanbaş, İlhan 407
Usul-u Cedid hareketi 47, 48, 52
Uşak 263
Uşaklıgil, Emine 510, 511
Uşaklıgil, Halit Ziya 372, 447
Utanmaz Adam 447
Utopia 460
Uyar, Hakkı 102
Uyar, Turgut 407, 409
Uygarlık Hattı 345

Uzak Komşu Rusya'dan 513
Uzakdoğu 174, 320, 322, 338
Uzviyetçilik 376, 390

Ü

Üç Dünya teorisi 497, 499
Üç İstanbul 430
Üç Medeniyet 380
Üç Tarzı Siyaset 49
Üçok, Bahriye 487
Üçüncü Cumhuriyet (Fransa) 281
Üçüncü Dünya (Ülkeleri) 13, 25, 118, 160, 219, 235, 239, 240, 245, 246, 250, 251, 318, 467, 469, 470, 483, 484, 493, 510, 515
Üçüncü Dünyacılık 482, 488, 494
Üçüncü Dünyalılaşma 537
Üçüncü Reich (ayr. bkz. Reich III) 347
Üçüncü Yol 254, 474, 484, 571, 586
Ülkü: Halkevleri Mecmuası 58, 114, 219, 268, 269, 270, 271, 286, 295
Ülkücü Mafya 487
Ümmet aydını 523
Ümmet 63, 205, 363, 443, 491, 515, 581
Ümmetçilik 115, 388
Ünal, Vecihi 562
Ünaydın, Ruşen Eşref 148, 149, 524, 526
Ünder, Hasan 138
Üniter devlet 84, 576
Üniversite Olayları 293
Ünver, Cennet 466
Üruğ, Necdet 170
Üsküdar Idadisi 434
Üstel, Füsun 45
Üstünidman, Faik 276, 279
Ütopik cumhuriyet 196
Ütopya 142, 192, 241, 428, 433
Ütopyacı bireysellik 428

V

Vahdeddin (Padişah) 36, 519
Vakit 77, 104, 437, 439
Vakitsiz İhtiyarlamanın Sebepleri ve Daima Genç Kalmanın Sırları 281
Vâlâ Nurettin 465
Varlık Vergisi 242
Vassaf Bey 242, 435
Vatan 504, 509, 512, 561
Vatan ve Hürriyet Örgütü 318
Vatandaş İçin Medeni Bilgiler 84
Vatandaş, Türkçe Konuş! 232
Vatandaşlık 157, 225, 231, 232, 233, 382, 515, 581, 582
Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet 121, 122, 511
Venizelos 319
Vesayet ideolojisi 598
Vesayetçi demokrasi 570
Vesayetçilik 534
Vietnam Savaşı 427
Vietnam 465, 497
Virgil 372
Viyana 406, 501, 504
Von Luschan 356
Von Papen (Franz) 504
Vurun Kahpeye 427, 428

W

Wagner 465
Waldeyer 347
Wallerstein 493, 498
Webern 392
Weidenreich, Franz 360
Weissbach 356
Wilhelm II (Imparator) 248, 390
Wilson (prensipleri) 496

Y

Yaban 211, 283, 427, 428, 433, 434, 435
Yabancılaşma 346
Yahudi düşmanlığı 255, 256
Yahudiler 256
Yakındoğu 346
Yalçın, Alemdar 427
Yalçın, Aydın 534, 539, 540
Yalçın, Hüseyin Cahit 64, 420, 504
Yalman, Ahmet Emin 197, 504, 506, 561
Yaprak Dökümü 447
Yardımcı Talebe El Notu 214
Yaşama bilgisi 281
Yaşama öğütleri 281
Yaşar Kemal 409, 441, 507, 508, 509
Yavuz, Hilmi 409
Yazı devrimi 92, 93, 94
Yazıcı, Tahsin 556
Yazman, Mehmet Şevki 464
Yeğen, Mesut 56
Yemen Harbi / Savaşı 59, 527
Yeni Ahid 93
Yeni Dünya Düzeni 586
Yeni Düstur Partisi 244
Yeni Gün 219, 376, 502, 511
Yeni İktisat Politikası (NEP) 305, 306, 307, 308
Yeni Krallar 513
Yeni Mandacı 516
Yeni Mecmua 64, 376
Yeni Ortam 482
Yeni Osmanlılar 247, 318
Yeni Rusya 144
Yeni Sabah 441, 504, 560
Yeni Sağ 540, 571, 577
Yeni Soytarılar 513
Yeni Ufuklar 398
Yeni ve Eski Olimpiyatlar 281
Yeniçeri – Esnaf – Ulema Birliği 195
Yeniçeriler 340, 341
Yenişehir 276
Yesari, Mahmut 447
Yeşil Gece 428, 447
Yeşil Ordu 219, 547
Yeşilçam 438
Yeşilkaya, Neşe G. 113
Yetkin, Suud Kemal 102
Yıkıcılık 98
Yıldız, Ahmet 117, 118, 210, 566
Yılmaz, Mesut 162, 459, 584
Yiğiter, Umran Nazif 444
Yoksul Ülkeler Nasıl Soyuluyor? 166
YÖK (Yüksek Öğretim Kurumu) 188, 484, 541, 573
Yön Bildirisi 453
Yön 162, 165, 166, 167, 340, 341, 383, 460, 473, 478, 479, 482, 483, 484, 497, 509, 563
Yöncü (ler) 163, 164, 592
Yöntem, Ali Canip 372
Yunan Bağımsızlık Savaşı 42
Yunanca 336
Yunanlılık 436
Yunanistan 50, 140, 178, 463
Yunanlılar 142, 214, 337, 342
Yunanlılaşmış 93
Yunus Emre 375, 396, 431, 439
Yurdakul, Mehmet Emin 435
Yurt 560
Yurt 150
Yurt ve Dünya 339
Yurtdışında Londra'da Gördüklerim 281
Yurttaşlık 84, 110, 151, 562, 587, 588
Yüce, Kâmran S. 409
Yücel, Hasan Âli 102, 147, 149, 155, 269, 286, 287, 335, 336, 354, 370, 393, 395, 396, 397, 398, 402, 403, 405, 406, 507, 526, 560
Yücel, Yaşar 580
Yüksek Askerî Şura 565
Yüksek Hakimler Kurulu 559
Yüzbaşı Celal 427
Yüzbaşı Kırbaç 444
Yüzbaşı Selahattin'in Romanı 513
150'likler 563
147'liler 536

Z

Zaniyeler 447
Zeytindağı 64, 427, 525
Zinde Güçler / Kuvvetler 25, 479, 563
Ziraat Bankası 263
Ziverbey Köşkü 513
Ziya Paşa 379
Ziya, Safveti 437
Zorlutuna, Halide Nusret 438
Zorunlu din dersi 189
Zürcher, Erik Jan 44

Seçme Metinler

NUTUK*

MUSTAFA KEMAL ATATÜRK

Türk Milletinin Takibetmesi Lâzım Gelen Siyasi Prensip: Millî Siyaset

Efendiler, Meclisin küşadolunduğu ilk günlerde; Meclise, içinde bulunduğumuz vaziyet ve şeraiti izah ve takip ve tatbikını muvafık mütalâa ettiğim noktai nazarlarımı arz ettim. Bu noktai nazarların başlıcası, Türkiyenin, Türk milletinin takibetmesi lâzım gelen siyasi prensipe mütaallik idi.

Malûmdur ki, Osmanlılar devrinde, muhtelif mesleki siyasiler takibolunmuştu ve olunuyordu. Ben, bu siyasi mesleklerin hiçbirinin, yeni Türkiye teşekkülü siyasisinin mesleki olamıyacağına kani olmuştum. Bunu, Meclise anlatmaya çalıştım. Bu nokta üzerinde, bilâhare de çalışmaya devam olunmuştur. Bu hususa dair, evvel ve âhir, vukubulmuş olan beyanatımın esas noktalarını, burada hep beraber hatırlamayı faydalı bulurum.

Efendiler, bilirsiniz ki, hayat demek, mücadele, müsademe demektir. Hayatta muvaffakıyet, mutlaka mücadelede muvaffakıyetle mümkündür. Bu da, mânen ve maddeten kuvvete, kudrete istinadeder bir keyfiyettir. Bir de; insanların meşgul olduğu bütün mesail, mâruz kaldığı bilcümle mehalik, istihsal ettiği muvaffakıyetler, mâşerî, umumi bir mücadelenin dalgaları içinden tevellüt edegelmiştir. Akvamı şarkiyenin, akvamı garbiyeye taarruz ve hücumu, tarihin bellibaşlı bir safhasıdır. Akvamı şarkiye meyanında, Türk unsurunun başta ve en kavi olduğu malûmdur. Filhakika Türkler, kablelislâm ve badelislâm, Avrupa içerisine girmişler, taarruzlar, istilâlar yapmışlardır. Garba taarruz eden ve istilâlarını İspanyada Fransa hudutlarına kadar temdideden Araplar da vardır. Fakat, Efendiler, her taarruza karşı, daima, mukabil taarruz düşünmek lâzımdır. Mukabil taarruz ihtimalini düşünmeden ve ona karşı emniyete şayan tedbir bulmadan hareket edenlerin âkıbeti, mağlûp ve münhezim olmaktır, münkariz olmaktır.

(...)

Efendiler, haricî siyasetin, en çok alâkadar olduğu ve istinadettiği husus, devletin dahilî teşkilâtıdır. Haricî siyaset, dahilî teşkilâtla mütenasip olmak lâzımdır. Garpta ve şarkta başka, başka tabayi ve harsa ve emele malik mütehalif unsurları cemeden bir devletin dahilî teşkilâtı, elbette asılsız ve çürük olur. O halde haricî siyaseti de esaslı ve metîn olamaz. Buna nazaran, Osmanlı Devletinin siyaseti millî değil, fakat, gayrivâzıh ve gayrimüstakar idi.

Muhtelif milletleri, muşterek ve umumi bir unvan altında cemetmek ve bu muhtelif unsur kütlelerini aynı hukuk ve şerait altında bulundurarak kavi bir devlet tesis etmek, parlak ve cazip bir noktainazarı siyasidir. Fakat aldatıcı-

(*) Kemal Atatürk, *Nutuk*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1982.

dır. Hattâ, hiçbir hudut tanımıyarak, dünyada mevcut bütün Türkleri dahi bir devlet halinde birleştirmek, gayrikabili istihsal bir hedeftir. Bu, asırların ve asırlarca yaşamakta olan insanların çok acı, çok kanlı hâdisat ile meydana koyduğu bir hakikattir.

Panislâmizm, panturanizm siyasetinin muvaffak olduğuna ve dünyayı sahai tatbik yapabildiğine tarihte tesadüf edilmemektedir. Irk farkı gözetmeksizin bütün beşeriyete şâmil, cihangirane devlet teşkili hırslarının netayici de tarihte mazbuttur. Müstevli olmak hevesleri, mevzuubahsimizin haricindedir. İnsanlara her türlü hissiyat ve revabıtı mahsusalarını unuttturup onları uhuvvet ve müsavatı tâmme dairesinde birleştirerek, insani bir devlet kurmak nazariyesi de kendine mahsus şeraite maliktir.

Bizim vuzuh ve kabiliyeti tatbikıye gördüğümüz mesleki siyasi, millî siyasettir. Dünyanın bugünkü umumi şeraiti ve asırların dimağlarda ve karakterlerde temerküz ettirdiği hakikatler karşısında hayalperest olmak kadar büyük hata olamaz. Tarihin ifadesi budur ilmin, aklın, mantığın ifadesi böyledir.

Milletimizin, kavi, mesut ve müstekar yaşıyabilmesi için, devletin tamamen millî bir siyaset takibetmesi ve bu siyasetin, teşkilâtı dahiliyemize tamamen mutabık ve müstenit olması lâzımdır. Millî siyaset dediğim zaman, kasdettiğim mâna ve medlûl, şudur. Hududu milliyemiz dahilinde, her şeyden evvel kendi kuvvetimize müsteniden muhafazai mevcudiyet ederek millet ve memleketin hakiki saadet ve umranına çalışmak... Alelıtlak tulü emeller peşinde milleti işgal ve ızrar etmemek... Medeni cihandan, medeni ve insani muameleye ve mütekabil dostluğa intizar etmektir.

Hükümet Teşkili

Efendiler, Meclise, teklif ettiğim mühim bir husus da, hükümet teşkili meselesiydi. Bu meselenin ve buna dair teklifte bulunmanın, o devir için ne kadar nazik olduğunu takdir buyurursunuz.

Hakikat, Osmanlı saltanatının ve hilâfetin münkariz ve mülga olduğunu düşünerek yeni esaslara müstenit, yeni bir devlet kurmaktan ibaret idi. Fakat vaziyeti olduğu gibi telâffuz etmek, maksadın büsbütün ziyaını mucibolabilirdi. Çünkü efkâr ve temayülâtı umumiye, henüz padişah ve halifenin mazur mevkiinde bulunduğu merkezinde idi. Hattâ Mecliste, ilk anda makamı hilâfet ve saltanatla irtibat ve hükümeti merkeziye ile itilâf aramak cereyanı başgöstermişti. (...)

Hakimiyeti Millîye Esasına Müstenit Halk Hükümeti: Cumhuriyet

Arz etmek istiyorum ki, hükümet teşkili hakkında teklif dermeyan etmeden evvel, hissiyat ve telâkkiyatı derpiş etmek zarureti vardı. Bu zarurete tâbi olmakla beraber maksadı mahfuz bulunduran teklifimi bir takrir halinde takdim ettim. Kısa bir münakaşa ile ve bazı itirazlara rağmen kabul olundu.

Bu takriri, bugün gözden geçirecek olursak, orada esaslı umdelerin tesbit ve ifade edilmiş olduğunu görürüz.

Bu umdeleri, müsaade buyurursanız, burada tebarüz ettirerek sayacağım:

1) Hükümet teşkili zaruridir.

2) Muvakkat kaydiyle bir hükümet reisi tanımak veya bir padişah kaymakamı ihdas etmek kabili tecviz değildir.

3) Mecliste mütekâsif iradei milliyeyi, bilfiil mukadderatı vatana vazıulyed tanımak umdei esasiyedir. Türkiye Büyük Millet Meclisinin fevkında bir kuvvet mevcut değildir.

4) Türkiye Büyük Millet Meclisi teşrîî ve icrai salâhiyetleri câmidir.

Meclisten terfik ve tevkil edilecek bir heyet umuru hükümeti rüyet eder. Meclis reisi, bu heyetin de reisidir.

Hâtıra: Padişah ve halife, cebir ve ikrahtan azade olduğu zaman, Meclisin tanzim edeceği esasatı kanuniye dairesinde vaziyetini ahzeder.

Efendiler, bu esaslara müstenit olan bir hükümetin mahiyeti, sühuletle anlaşılabilir. Böyle bir hükümet, **hâkimiyeti milliye esasına müstenit halk hükümetidir. Cumhuriyettir.**

Böyle bir hükümetin teşekkülünde esas, vahdeti kuva nazariyesidir. Zaman geçtikçe, bu esasların, şâmil olduğu mânalar anlaşılmaya başladı. İşte o zaman münakaşalar ve vakıalar teakubetti. (...)

Hilâfet Meselesi Hakkında Halkın Tereddüt ve Endişesini İzale İçin Verdiğim İzahat

Hilâfet meselesi hakkında, halkın tereddüt ve endişesini izale için, her yerde lüzumu kadar beyanat ve izahatta bulundum. Katî olarak ifade ettim ki, "milletimizin kurduğu yeni devletin mukadderatına, muamelâtına, istiklâline, unvanı ne olursa olsun hiç kimseyi müdahale ettirmeyiz! Milletin kendisi kurduğu devleti ve onun istiklâlini muhafaza ediyor ve ilelebet muhafaza edecektir!"

Millete anlattım ki, İslâmşümul bir devlet tesis etmek vazifesiyle mükellef tahayyül edilen bir halifenin vazifesini ifa edebilmesi için, Türkiye Devleti ve onun bir avuç nüfusu, halifenin emrine tâbi tutulamaz. Millet, buna razı olamaz! Türkiye halkı bu kadar azîm bir mesuliyeti, bu kadar gayrimantıki bir vazifeyi deruhde edemez.

Milletimiz, asırlarca, bu vâhi noktai nazardan hareket ettirildi. Fakat ne oldu?! Her gittiği yerde milyonlarca insan bıraktı. Yemen çöllerinde kavrulup mahvolan Anadolu evlâtlarının miktarını biliyor musunuz? dedim. Suriyeyi, Irakı muhafaza etmek için, Mısırda barınabilmek için, Afrikada tutunabilmek için ne kadar insan telef oldu, bunu biliyor musunuz?! Ve netice ne oldu görüyor musunuz?! dedim.

Halifeye, dünyaya meydan okutmak ve onu umum İslâm umuruna tasarruf sahibi kılmak fikrinde olanlar, bu vazifeyi yalnız Anadolu halkından değil, onun sekiz on misli nüfustan mürekkep olan büyük İslâm kütlelerinden takibetmelidir! *Yeni Türkiyenin ve yeni Türkiye halkının, artık, kendi hayat ve saadetinden başka düşünecek bir şeyi yoktur...* başkalarına verebilecek bir zerresi kalmamıştır! dedim.

Diğer bir noktayı da, halk nazarında tebarüz ettirmek için şu beyanatta bulundum: Bir an için farz edelim ki, dedim; Türkiye, mevzuubahs vazifeyi kabul etsin... Bütün âlemi İslâmı bir noktada tevhîdederek sevku idare etmek gayesine yürüsün ve muvaffak dahi olsun! Pekâlâ ama, tahtı tâbiiyet ve idaremize almak istediğimiz, milletler, derlerse ki, bize, büyük hizmetler ve muavenetler yaptınız, teşekkür ederiz. Fakat, biz müstakil kalmak istiyoruz. İstiklâl ve hâkimiyetimize kimsenin müdahalesini muvafık görmeyiz! Biz kendi kendimizi sevk ve idareye muktediriz!

O halde, Türkiye halkının bütün mesai ve fedakârlığı, sadece bir teşekkür ve dua almak için mi ihtiyar olunacaktır?!

Görülüyordu ki, bir hava ü heves için, bir vehm ü hayal için, Türkiye halkını mahvetmek istiyorlardı. Hilâfet ve halifeye vazife ve salâhiyet vermek fikrinin mahiyeti bundan ibaretti.

Efendiler, halka, sordum; bir devleti İslâmiye olan İran veya Afganistan, halifenin herhangi bir salâhiyetini tanır mı? tanıyabilir mi? Haklı olarak tanıyamaz. Çünkü devletinin istiklâlini, milletinin hâkimiyetini muhildir.

Millete, şunu da ihtar ettim ki, kendimizi, cihanın hâkimi zannetmek gafleti, artık devam etmemelidir. Hakiki mevkiimizi, dünyanın vaziyetini tanımamaktaki gafletle, gafillere uymakla milletimizi sürüklediğimiz felâketler yetişir! Bile bile aynı faciayı devam ettiremeyiz! (...)

Halk Fırkasını Teşkil Teşebbüsü

7 Kânunuevvel 1922 tarihinde, Ankara matbuatı vasıtasiyle halkçılık esasına müstenit ve "Halk Fırkası" namiyle siyasi bir fırka teşkil etmek niyetinde olduğumu beyan ederek bu fırkanın nasıl bir program takibetmesi lâzım geleceği hakkında bilcümle vatanperveranın, erbabı ilmü fennin müzaheret ve müşareketine müracaat etmiştim.

Dokuz Umde, Fırkamızın İlk Programı

Gerek bazı zevattan aldığım tahrirî mütalâattan ve gerek halk ile müdavelei efkârdan çok istifade ettim. Nihayet 8 Nisan 1923 tarihinde, noktai nazarlarımı dokuz umde halinde tesbit ettim. İkinci Büyük Millet Meclisinin intihabı esnasında neşir ve ilân ettiğim bu program, fırkamızın teşekkülüne esas olmuştur.

Bu program, bugüne kadar, icra ve intacettiğimiz esaslı bilcümle hususatı ihtiva ediyordu. Maahaza, programa ithal edilmemiş, mühim

ve esaslı bazı meseleler de vardı. Meselâ, cumhuriyetin ilânı, hilâfetin ilgası, Şer'iye Vekâletinin lâğvı, medreseler ve tekkelerin kaldırılması, şapka iksası gibi...

Bu meseleleri programa ithal ederek, vaktinden evvel, cahil ve mürtecilerin, bütün milleti tesmime fırsat bulmalarını muvafık bulmadım. Çünkü, bu mesailin, zamanı münasibinde, hallolunabileceğinden ve milletin binnetice memnun olacağından katiyen emin idim.

Neşrettiğim programı, bir fırkai siyasiye için gayrikâfi, kısa bulanlar oldu. Halk Fırkasının programı yoktur dediler. Filhakika, umdeler nami altında malûm olan programımız, itiraz edenlerin gördükleri ve bildikleri tarzda, bir kitap, değildi. Fakat, esaslı ve amelî idi. Biz dahi, gayrikabili tatbik fikirleri, nazari birtakım teferruatı yaldızlayarak, bir kitap yazabilirdik. Öyle yapmadık. *Milletin, maddi ve mânevi teceddüt ve inkişafatı yolunda, efal ve icraat ile akval ve nazariyata takaddüm etmeyi tercih ettik. Mamafih, "hâkimiyet milletindir", "Türkiye Büyük Millet Meclisinin haricinde hiçbir makam, mukadderatı milliyeye hâkim olamaz", "bilcümle kavaninin tanziminde, her nevi teşkilâtta, idarenin alelûmum teferruatında, terbiyei umumiyede, iktisadiyatta hâkimiyeti milliye esasatı dahilinde hareket olunacaktır", "saltanatın ilgası hakkındaki karar lâyetegayyer düsturdur"* gibi bilinmesi lâzım gelen mühim noktalar ve mahkemelerin ıslah olunacağı ve külliyatı kanuniyemizin ilmi hukukun tebligatına göre yeni baştan ıslah ve ikmal edileceği, âşar usulünün tebdiline, millî bankaların tezyidi sermayesine, muhtaç olduğumuz demiryollarının inşasına, tevhidi tedrisata derhal teşebbüs ve hizmeti fiiliyei askeriye müddetinin tenkis edileceği, memleketi, imarına çalışılacağı ve ilâ... gibi mühim ve müstacel ihtiyacat, umdelerden hariç kalmamıştı. Sulh hakkındaki noktai nazarımızın da: "Malî, iktisadi, idari istiklâlimizi behemehal temin şartiyle, sulhun iadesine çalışmak olduğunu" söyledik. Makamı hilâfetin, umum İslâma ait bir makam olabileceğini de işaret ettik.

Umdeler, "Halk Fırkası"nın teşekkülüne ve temini faaliyetine kâfi geldi. Fırkaya; unvanına, bilâhare "Cumhuriyet" kelimesi de ilâve olunarak, -malûm olduğu veçhile- "Cumhuriyet Halk Fırkası" tesmiye olundu. (...)

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Hain Dimağların Mahsülu Olan Programı

Malûm olduğu veçhile "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası" diye bir fırka teşkil ettiler. Bu fırkanın, gizli eller tarafından, çizilen programını da ortaya attılar.

"Cumhuriyet" kelimesini telâffuzdan dahi içtinabedenlerin, cumhuriyeti, doğduğu gün, boğmak istiyenlerin, teşkil ettikleri fırkaya "Cumhuriyet" ve hem de "Terakkiperver Cumhuriyet" unvanını vermeleri, nasıl ciddî ve ne dereceye kadar samimî telâkki olunabilir? Rauf Bey ve arkadaşlarının teşkil ettikleri fırka, muhafazakâr unvanı altında meydana çıksaydı, belki mânası olurdu. Fakat, bizden daha ziyade cumhuriyetçi ve bizden daha ziyade terakkiperver olduklarını iddiaya kalkışmaları, bittabi doğru değildi.

"Fırka efkâr ve itikadatı diniyeye hürmetkârdır" düsturunu bayrak olarak eline alan zevattan, hüsnüniyete intizar olunabilir miydi? Bu bayrak, asırlardan beri, cahil ve mütaassıpları, hurafeperestleri iğfal ederek hususi maksatlar teminine kalkışmış olanların taşıdıkları bayrak değil miydi? Türk milleti, asırlardan beri, nihayetsiz felâketlere, içinden çıkabilmek için, büyük fedakârlıklar istilzam eden, mülevves bataklıklara, hep bu bayrak gösterilerek sevk olunmamış mıydı?

Cumhuriyetçi ve terakkiperver olduklarını zannettirmek isteyenlerin; aynı bayrakla ortaya atılmaları, dinî taassubu galeyana getirerek, milleti, cumhuriyetin, terakki ve teceddüdün aleyhine teşvik etmek değil miydi? Yeni fırka, efkâr ve itikadatı diniyeye hürmetkârlık perdesi altında; biz hilâfeti tekrar isteriz; biz yeni kanunlar istemeyiz; bizce *Mecelle* kâfidir; medreseler, tekkeler, cahil softalar, şeyhler, müritler, biz sizi himaye edeceğiz; bizimle beraber olunuz. Çünkü Mustafa Kemal'in fırkası hilâfeti lâğvetti. İslâmiyeti rahnedar ediyor. Sizi gâvur yapacak, size şapka giydirecektir diye bağırmıyor muydu! Yeni fırkanın kullandığı formül, bu irticakârane feryatlarla dolu değildir denilebilir mi?

(...)

Efendiler, vakayi ve hâdisat dahi izhar ve ispat etti ki, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası" programı en hain dimağların mahsulüdür; bu fırka, memlekette suikastçilerin tahassungâhı, ümidi istinadı oldu; haricî düşmanların yeni Türk Devletini, taze Türk Cumhuriyetini mahvetmeye mâtuf plânlarının sühuleti tatbikatına hizmete çalıştı. Tarih, (mürettep, umumi, irticai) olan Şark İsyanı, esbabını tetkik ve taharri ettiği zaman, onun mühim ve bâriz sebepleri meyanında "Terakkiperver Cumhuriyet Fırka"sının dinî mevaidini ve şarka gönderdikleri kâtibi mesullerinin teşkilât ve tahrikâtını bulacaktır.

(...)

Efendiler, yaptığımız inkılâbın vüsat ve azameti karşısında, eski hurafat ve müessesatın birer birer sukutunu gören mütaassıp ve iriticakâr anasır, "efkâr ve itikadatı diniyeye hürmetkâr" olduğunu ilân eden bir fırkaya ve bahusus bu fırkanın içinde isimleri şöhret bulmuş zevata dört el ile sarılmaz mı? Yeni fırka yapan zevat bu hakikati müdrik değil midirler? O halde, ellerine aldıkları, din bayrağı ile, millet ve memleketi nereye götürmek istiyorlardı? Böyle bir suale verilmesi lâzım gelen cevap da, hüsnüniyet, gaflet, kayıtsızlık gibi sözler; memleketi terakkiye isal edeceğim diye ortaya atılan bir fırka rüesası için mazeret teşkil edemez!

Efendiler, yeni fırka, unvan ittihaz ettiği "terakki" ve "cumhuriyet" namlarının zıddı tamlariyle inkişaf etmiştir. Bu fırkanın rüesası, hakikaten mürtecilere ümit ve kuvvet vermiştir. (...)

Efendiler, "terakkiperver" ve "cumhuriyet" kelimelerini kullanarak, bize ve münevveranı millete karşı din bayrağını gizlemek tedbirinde bulunanlar, memlekette umumi irtica ve isyan yapmak için, dahil ve hariçte, tertipler ve teşvikler yapmakla meşgul olanların mevcudiyetinden bihaber farz olunabilirler mi? Yeni fırkaya dahil olanların, tekmil âzası mevzuubahs olmasa bile, dinî mevaidi, muvaffakıyet için, müessir âmil kabul eden ve buna dair formülü nizamnamelerine ithal eden kimseler, memlekete müteveccih, şahıslarımıza müteveccih suikastlerden bihaber kabul edilemezler!

(...)

Politika âleminde, birçok oyunlar görülür. Fakat, mukakdes bir mefkûrenin, tecellisi olan cumhuriyeti idareye, asri harekete karşı cehil ve taassup ve her nevi husumet ayağa kalktığı zaman bilhassa terakkiperver ve cumhuriyetçi olanların yeri, hakikî terakki ve cumhuriyetçi olanların yanıdır; yoksa mürtecilerin ümit ve faalıyet membaı olan saf değil...

Ne oldu Efendiler?! Hükümet ve Meclis, fevkalâde tedbirler almaya lüzum gördü. Takriri Sükûn Kanununu çıkardı. İstiklâl Mahkemelerini faaliyete geçirdi. Ordunun sekiz, dokuz, seferber fırkasını, uzun müddet tedibata hasretti. "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası" denilen muzır teşekkülü siyasiyi seddetti.

Cumhuriyet Düşmanlarının Son Namerdane Teşebbüsleri

Netice, bittabi, cumhuriyetin muvaffakiyetiyle tecelli etti. Âsiler imha edildi. Fakat, cumhuriyet düşmanları, büyük komplonun safahatı hitam bulduğunu kabul etmediler. Namerdane, son teşebbüse giriştiler. Bu teşebbüs İzmir suikasti suretinde tezahür etti. Cumhuriyet mahkemelerinin kahhar pençesi, bu defa da, cumhuriyeti, suikastçıların elinden kurtarmaya muvaffak oldu.

* * *

Memlekette Sükûn ve Asayişi Tesis İçin Tatbik Edilen Fevkâlade Tedbirlerin İyi Neticeleri

Muhterem Efendiler, ciddî icabat üzerine, hükümetçe fevkalâde tedbirler alınması lüzumuna dair ilk izharı kanaat ettiğimiz zaman, bunu hüsnü telâkki etmiyenler vardı.

Takriri Sükûn Kanununu ve İstiklâl Mahkemelerini, vasıtai istibdat olarak kullanacağımız fikrini ortaya atanlar ve bu fikri telkine çalışanlar oldu.

Şüphe yok ki, zaman ve vakayi, bu şayanı nefret fikri telkine çalışanları, elbette hacil mevkie düşürmüştür.

Biz, fevkalâde ittihaz olunan ve fakat kanuni olan tedbirleri, hiçbir vakit ve hiçbir suretle, kanunun fevkine çıkarmak için, vasıta olarak kullanmadık; bilâkis, memlekette sükûn ve

asayiş tesisi için tatbik ettik; devletin hayat ve istiklâlini, temin için kullandık. Biz, o tedbirleri, milletin medeni ve içtimai inkişafında istifadeli kıldık.

Efendiler, aldığımız fevkalâde tedbirlerin tatbikına lüzum kalmadığı görüldükçe, onların tatbikından sarfınazar edilmekte tereddüt gösterilmemiştir. Nitekim, İstiklâl Mahkemeleri, zamanında tatili faaliyet eyledikleri gibi, Takriri Sükûn Kanununu da, müddeti meriyeti hitamında, tekrar Büyük Millet Meclisinin huzuru tetkikine arz olundu. Meclis, kanunun bir müddet daha idamei meriyetini lüzumlu görmüş ise, elbette, bu; millet ve cumhuriyetin âli menfaatleri icabı olduğundandır; Meclisi Âlinin bu kararı, bize, vasıtai istibdat vermek maksadına mâtuf tasavvur olunabilir mi?

Efendiler, Takriri Sükûn Kanununun cari ve İstiklâl Mahkemelerinin hali faaliyette bulunduğu müddet zarfında, yapılan işleri, göz önüne getirecek olursanız; Meclisin ve milletin emniyet ve itimadının, tamamen mahalline masruf olduğu kendiliğinden anlaşılır.

Memlekette ika edilen, büyük isyan ve suikastler bertaraf edilerek, temin olunan asayiş ve huzur, elbette, umumca mucibi memnuniyet olmuştur.

Efendiler, milletimizin başında, cehil, gaflet ve taassubun ve terakki ve temeddün düşmanlığının, alâmeti farikası gibi telâkki olunan fesi atarak onun yerine bütün medeni âlemce serpuş olarak kullanılan şapkayı giymek ve bu suretle, Türk milletinin, medeni hayatı içtimaiyeden, zihniyet itibariyle de, hiçbir farkı olmadığını göstermek bir lâzime idi. Bunu, Takriri Sükûn Kanunu, cari olduğu zamanda yaptık. Bu kanun cari olmasaydı, yine yapacaktık. Fakat, bunda, kanunun meriyeti de, sühuletbahş oldu denirse, bu, çok doğrudur. Filhakika, Takriri Sükûn Kanununun meriyeti, bazı mürtecilerin, milleti vâsi mikyasta tesmim etmesine meydan bırakmamıştır. Gerçi, bir Bursa mebusu, bütün hayatı teşriiyesinde, hiçbiir vakit kürsüye çıkmamış ve hiçbir vakit Mecliste, millet ve cumhuriyet menfaatlerini müdafaa için, bir tek kelime dahi telâffuz etmemiş olan Bursa Mebusu, Nurettin Paşa, yalnız şapka iksası aleyhinde, uzun bir takrir vermiş ve bunu müdafaa için kürsüye çıkmıştır. Şapka iktisasının "hukuku esasiye ve hâkimiyeti milliye ve masuniyeti şahsiye hilâfında muamele" olduğnu iddia etmiş ve bunun "halka ademi tatbikının temin ve teyit" olunmasına çalışmıştır. Fakat, Nurettin Paşanın, Millet kürsüsünden galeyane getirmeye muvaffak olduğu taassup ve irtica hisleri, nihayet birkaç yerde, yalnız birkaç mürtecin, İstiklâl Mahkemelerinde, hesap vermeleriyle söndü.

Efendiler, tekke ve zaviyelerle, türbelerin seddi ve alelûmum tarikatlerle şeyhlik, dervişlik, müritlik, çelebilik, falcılık, büyücülük ve türbedarlık ve ilâ... gibi birtakım unvanların men ve ilgası da Takriri Sükûn Kanunu devrinde yapılmıştır. Bu hususiaki icraat ve tatbikat, heyeti içtimaiyemizin, hurafeperest, iptidai bir kavim olmadığını göstermek noktai nazarından, ne kadar elzem idi; bu, takdir olunur.

Birtakım şeyhlerin, dedelerin, seyyitlerin, çelebilerin, babaların, emîrlerin arkasından sürüklenen ve falcılara, büyücülere, üfürükçülere, nüshacılara tâli ve hayatlarını emniyet eden insanlardan mürekkep bir kütleye, medeni bir millet nazariyle bakılabilir mi? Milletimizin, yanlış mânada gösterebilen ve asırlarca göstermiş olan bu gibi anasır ve müessesat, yeni Türkiye Devletinde, Türk Cumhuriyetinde idame edilmeli miydi? Buna atfı ehemmiyet etmemek, terakki ve teceddüt namına, en büyük ve gayrikabili telâfi hata olmaz mıydı? İşte, biz, Takriri Sükûn Kanununun meriyetinden istifade ettik ise, bu tarihî hatayı irtiakâbetmemek için; milletimizin nasiyesini olduğu gibi açık ve pak göstermek için; milletimizin mütaassıp ve Kuru'nu Vustai zihniyette olmadığını ispat etmek için istifade ettik.

Efendiler, milletimizin içtimai, iktisadi, hulâsa bilcümle medeni muamelât ve münasebatında feyizli neticelerin zemini olan yeni kanunlarımız da... Hürriyeti nisvanı temin ve hayatı aileyi tarsin eden Kanunu Medeni de bu bahsettiğimiz devrede vücuda getirilmiştir. *Binaenaleyh, biz her vasıtadan, yalnız ve ancak, bir noktai nazardan istifade ederiz. O noktai nazar şudur: Türk milletini, medeni cihanda, lâyık olduğu mevkie is'adetmek ve Türk Cumhuriyetini sarsılmaz temelleri üzerinde, her gün, daha ziyade takviye etmek... ve bunun için de, istibdat fikrini öldürmek...*

ATATÜRK'ÜN SÖYLEV VE DEMEÇLERİ'NDEN*

Tek-Parti ve Şef (I)

Bu milletin siyasî fırkalardan çok canı yanmıştır. Şunu arzedeyim ki, memaliki sairede fırkalar behemehal iktisadî maksatlar üzerine teessüs etmiş ve etmektedir. Çünkü o memleketlerde muhtelif sınıflar vardır. Bir sınıfın menfaatini muhafaza için teşekkül eden siyasî bir fırkaya mukabil diğer bir sınıfın menfaatini muhafaza maksadiyle bir fırka teşekkül eder. Bu pek tabiidir. Gûya bizim memleketimizde de ayrı ayrı sınıf varmış gibi teessüs eden siyasî fırkalar yüzünden şahit olduğumuz neticeler malûmdur. Halbuki Halk Fırkası dediğimiz zaman bunun içinde bir kısım değil, bütün millet dahildir. Bir defa halkımızı gözden geçirelim. Biliyorsunuz ki, memleketimiz çiftçi memleketidir. O halde milletimizin ekseriyeti âzimesi çiftçi ve çobandır. Bu böyle olunca buna karşı büyük arazi ve çiftlik sahipleri varidi hatır olur. Bizde büyük araziye kaç kişi maliktir? Bu arazinin miktarı nedir? Tetkik edilirse görülür ki, memleketimizin vüsatine nazaran hiç kimse büyük araziye malik değildir. Binaenaleyh bu arazi sahipleri de himaye edilecek insanlardır. Sonra sanat sahipleriyle kasabalarda ticaret eden küçük tüccaran gelir. Bittabi bunların menfaatlerini, hal ve âtilerini temin ve muhafaza mecburiyetindeyiz. Çiftçilerin karşısında olduğunu farzettiğimiz büyük arazi sahipleri gibi bu ticaret erbabının karşısında da büyük sermaye sahibi insanlar yoktur. Kaç milyonerimiz var? Hiç. Binaenaleyh biraz parası olanlara da düşman olacak değiliz. Bilâkis memleketimizde birçok milyonerlerin hattâ milyarderlerin yetişmesine çalışacağız. Sonra amele gelir. Bugün memleketimizde fabrika, imalâthane vesaire gibi müessesat çok mahduttur. Mevcut amelemizin miktarı yirmi bini geçmez. Halbuki memleketi taali eylemek için çok fabrikalara muhtacız. Bunun için de amele lâzımdır. Binaenaleyh tarlada çalışan çiftçilerden farkı olmayan ameleyi de himaye ve siyanet etmek icabeder. Bundan sonra münevveran ve ulema denilen zevat gelir. Bu münevveran ve ulema kendi kendilerine toplanıp halka düşman olabilir mi? Bunlara terettüp eden vazife halkın içine girerek onları irşat ve ilâ etmek ve onlara terakki ve temeddünde pişva olmaktır. İşte ben milletimizi böyle görüyorum. Binaenaleyh mesaliki muhtelife erbabının menafii yekdiğerine memzuç olduğundan, onları sınıflara ayırmak imkânı yoktur ve heyeti umumiyesi halktan, ibarettir.

(*) Akt. Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları, Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 1995.

Konya'da Bir Konuşma
(22.11.1931)

Arkadaşlar!

Bütün tarih bize gösteriyor ki, milletler, yüksek hedeflerine vasıl olmak istediği zaman, bu feveranları karşısında üniformalı çocuklarını bulmuşlardır. Tarihin bu umumiyeti içinde yüksek bir istisna bizim tarihimizde, Türk tarihinde görülür. Bilirsiniz ki, Türk milleti, ne vakit yükselmek için adım atmak istemişse; bu adımların önünde daima pişva olarak, daima yüksek millî ideali tahakkuk ettiren hareketlerin pişdarı olarak kendi kahraman çocuklarından mürekkep ordusunu görmüştür.

Bunun içindir ki, Türk milleti tehlikelere karşı elinde kılınç yürümeğe müheyya bulunan kahraman çocuklarına derin emniyet beslemiştir. Ve bu emniyeti daima besliyecektir. Bundan sonra da Türk milletinin ulvî idealinin husulü için kahraman asker evlâtları hep önde gidecektir.

Bütün Türk milleti; muvaffak olduğu her hayatî şeyin kahramanı olarak kendi ordusunu, ordusuna kumanda eden öz evlâtlarından mürekkep zabitler heyetini, yüksek kumanda heyetini görmektedir. Millet ve kahraman evlâtlarından mürekkep ordu, o kadar yekdiğeriyle birleşmiştir ki, dünyada ve tarihte bunun misali enderdir. Bu millî tecelli ile daima müftehir olabiliriz.

Arkadaşlar!

Ordudan bahsederken bu memleketin hakikî sahibi olan Türk milletinin münevver evlâtlarından bahsediyorum. Bu evlâtlar içinde şüphe yok ki, yarının kahramanlarını yetiştiren mürebbilerimiz dahildir. İcabında derhal kisvesini değiştirerek icabeden yerde başını veren ve ordu ile beraber yürüyen muallim arkadaşlarımız da dahildir.

Ben, yüksek ordumuzun zabitlerinden ve onlarla Türkün münevver evlâtlarından bahsettiğim zaman, onlarla beraber olan fikren, vicdanen, ilmen millî kahramanlığa iştirake müheyya Türk gençlerinden bahsediyorum.

Bu geceki manzara, bana bu yüksek gençliği temsil ettiği için, ne kadar mütehassis olduğumu anlarsınız. Kalbimde tahassül eden saadeti ve düşündüklerimi nazarlarım size isal etmektedir. Sözlerime nihayet verirken şunu sarih olarak söylemek isterim ki, Türk milleti ordusunu çok sever, onu, kendi idealinin hârisi telâkki eder.

(S ve D- II, 269-270, 1931)

Seçim Dolayısile Millete Beyanname (22.IV.1931)

Bizim bugün yeniden millete hatırlatmayı faydalı gördüğümüz esas noktalar şunlardır:

1- Cumhuriyet Halk Fırkasının cumhuriyetçi, milliyetçi, halkçı, devletçi, lâik ve inkılâpçı vasıfları onun değişmiyen bariz mahiyetidir.

Bu mahiyeti şu noktalar izah eder:

A) Millî mefkûreye sadık kalmak.

B) Milletin irade ve hakimiyetini, devletin vatandaşa ve vatandaşın devlete, karşılıklı vazifelerinin hakkiyle ifasını tanzim yolunda kullanmak,

C) Ferdi mesai ve faaliyeti esas tutmakla beraber mümkün olduğu kadar az zaman içinde milleti refaha ve memleketi mamuriyete eriştirmek için milletin umumi ve yüksek menfaatlerinin icap ettirdiği işlerle bilhassa iktisadi sahada devleti fiilen alâkadar ve faal kılmak.

2- Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil ve fakat ferdî ve içtimaî hayat için iş bölümü itibarile muhtelif mesai erbabına ayrılmış bir camia telâkki etmek esas prensiplerimizdendir.

A) Çiftçiler, B) Küçük sanat erbabı ve esnaf, C)Amele ve işçi, D) Serbest meslek erbabı, E) Sanayi erbabı, F)Tüccar ve G) Memurlar. Türk camiasını teşkil eden başlıca çalışma zümreleridir. Bunların her birinin çalışması diğerinin ve umumi camianın hayat ve saadeti için zaruridir. Fırkamızın bu prensiple isihdaf ettiği gaye sınıf mücadelesi yerine içtimai intizam ve tasanüt temin etmek ve birbirini nakzetmiyecek surette menfaatlerde ahenk tesis eylemektir. Menfaatler, kabiliyet, marifet ve çalışma derecesiyle mütenasip olur.

3- Çiftçilerimizi kredi, istihsal kooperatifleri gibi iktisadi teşekküllere mazhar etmek ve bu teşekkülleri terakki ve tekemmül ettirmek gayedir.

4- Küçük sanatlar erbabını esnafı müşkilât ve zaaftan kurtarmak ve onları daha kuvvetli, emniyetli bir vaziyete koymak için icap eden kredi müesseseleri yaratmak düşündüğümüz esaslı noktalardan biridir.

5- Milliyetçi Türk amelesi ve işçileri mevcudiyetleri ve emekleriyle Türk camiasının kıymetli uzuvlarıdır. Bu itibarla amele ve işçilerin hayat ve haklarını ve menfaatlerini göz önünde tutarız.

6- Serbest meslek erbabının milli Türk mevcudiyeti için çok lüzumlu ve faydalı olan hizmetleri fırkanın daima takdir gözü önünde tutulur. Kabiliyetleri ve hizmetleri karşılığını görmeleri için faaliyetleri sahasını açık ve emin bulundurmak ehemmiyet verdiğimiz vazifelerdendir.

7- Memleketin inkişafında büyük ticaret, fabrika, büyük arazi ve çiftlik sahiplerinin faaliyetleri mühimidir. Normal çalışan ve tekniğe istinat eden sermaye sahipleri teşvik ve himayeye lâyıktır.

8- Milletin yüksek menfaatini daima göz önünde tutarak bütün dikkat ve himmetleriyle vazifelerine hasrı hayat eden memurlar her türlü huzur ve refaha lâyıktırlar.

9- Devletin yüksek bunyesinin sarsılmaz temeli olan ve milli mefkûreyi milli varlığı ve inkılâbı kollıyan ve koruyan Cumhuriyet ordusunun ve onun fedakâr ve kıymetli mensuplarının daima hürmet ve şeref mevkiinde tutulmasına sureti mahsusada itina ederiz.

(S ve D, IV, 549-550, 1931)

FIRKAMIZIN DEVLETÇİLİK VASFI*

İSMET İNÖNÜ

İktisatta devletçilik siyaseti, bana her şeyden evvel bir müdafaa vasıtası olarak kendi lüzumunu gösterdi. Asırların ihmalini telafi edecek, haksız tahripleri iymar edecek, yeni zamanın çetin şartlarına mukavemet edecek sağlam bir devlet bünyesi kurabilmek için, her şeyden evel, devleti, iktisatta yıpratacak amillerden kurtarmak lazım geliyordu. Demek ki, *iktisatta devletçilik*'i biz, inkişaf yolu takip edebilmek için bir müdafaa vasıtası ve bu sebeple bir aziymet noktası, bir temel addetmeğe mecbur bulunuyorduk.

Devletçilik'in müdafaa vasıtası olup olmadığı, yedi sekiz seneden beri münakaşa olunmuştur. Fakat son seneler artık bu münakaşa, manasız ve bedihi bir mahiyet aldı. En kuvvetli, en zengin devletler, tasavvur olunamıyacak devlet tedbirleri ile iktisatlarını müdafaaya ve kurtarmaya çalışıyorlar. Demek ki, bizim, *devletçilik*'te müdafaa kuvvetini görmüş olmamız, Fırkamız, Cumhuriyet Halk Fırkası için ancak övünülecek bir isabet ve doğru bir karar cümlesinden saymak icap eder.

Biz, *iktisatta devletçilik*'i, inkişaf için ve yeni düzeni kurmak için de feyizli ve müspet bir yol sayıyoruz. Demek istiyorum ki, *yalnız müdafaa gibi muhafazakâr bir noktai nazardan değil, ilerlemek ve inkişaf etmek gibi genişleyici politika içinde müspet ve en müessir vasıta sayıyoruz.* - Memleketin muhtaç olduğu sanayii, teşkilatı, vasaiti, devletin yardımcı nazareti ve hatta doğrudan doğruya teşebbüsü olmaksızın kurabilmeyi, safdil olanlar düşünebilir.- Asır, çok amansızdır. Ve, seneler geçtikçe, zamanın insafsızlığı azalmıyor; her hududu aşacak kadar azgınlaşıyor. Geri, ve eksik vasait içinde bırakılmış olan kahraman ve büyük bir milletin sanayiini ve iktisadî düzenlerini, devletin büyük vasıtaları ve imkânları ile bir an evel vücuda getirmek, taşıdığımız vazifelerin en ağırı ve en mühimidir.

Bu kısa hülâsalarım, *iktisatta devletçilik* siyasetini, ne kadar inanarak takip ettiğimizi ifade eder ümidindeyim.

Devletçilik'in memleket iktisadiyatı üzerindeki faydalı tesirlerinin ekseriya kâfi derecede farkedilmediğini görüyoruz. En serbest zannolunan bir sanat veya ticaret, müreffeh olabilmek için, mutlaka devletin yardımına ve müdahalesine ihtiyaç göstermektedir.

Subaşında olduğumuz için, bu ihtiyacı hergün görüyorum ve sonra "serbest meslek"in ve "devletçilik"e rüchanı için, aynı mevzuların delil olarak zikrolunmasına, şaşıyorum.

Dikkatle vazettiğimiz gümrük himayeleri veya diğer tedbirlerin mevcut olmadığını, bir an için, tasavvur edebilir misiniz? En kârlı ve verimli bir sanat veya ziraat, bir tek müşteri bulamıyacak kadar, rekabet karşısında perişan olur. Yediğimiz ekmeğin ununu dahi memleket dahilinden alamayız. Osmanlı İmparatorluğu gibi bir misal, henüz hatırlarımızda pek yakındır.

"Türlü krizlerden dolayı, en serbest nice müesseseleri, senelerden beri, sert fırtınalar (fırtınalara, e.n.) karşı tutunduran, DEVLET'tir. Ticaret gibi serbest sahada, dar vaziyete düşen tüccarları (mesela tütün tüccarları) korumak için, hükümet geçen senelerde hususi tedbirler almıştır. İnhisarlar, her sene hasat zamanında, piyasaya müdahale ederler. Ve, bir sene "devlet inhisar" ve "devletçilik" aleyhine hayalât kuran nice müteşebbisler görmüşümdür ki, mevsiminde inhisarların piyasaya müdahale etmesi için, bütün idraklerini sarfederler."

Devlet şimendiferleri, bazı yerlerde ve bazı mahsuller için, yaktığı kömür parasını çıkarmıyacak kadar ucuz tarife ile nakleder. Devlet elinde olmıyan bir şimendiferin böyle bir tedbir olmasına imkân var mıdır?

Bu misallerle, *devletçilik* aleyhindeki en büyük iddiayı izah etmiş oluyorum: *Hususi müesseseler daima kârlı çalışırlar ve devlet müesseseleri daima masraflı ve zararlı olur,* iddiası. - Bütün memleketin menfaatına tedbir alırken bazan yaktığı kömürün bedelini veya

(*) *Kadro Dergisi*, Cilt 2, No. 22, Teşrinievvel 1933, s. 4-6 (aktaran Nevin Coşar, *Türkiye'de Devletçilik*, Bağlam Yay. 1995).

inhisarın varidatını düşünmeme vaziyetinde kalan Devlet, elbette *serbest bir bazirgân* (bezirgan, e.n.) *gibi,* bir çok ahvalde kâr etmiyecektir. Bundan daha tabii ne vardır? Ve zaten *devletçilik*'in memleket için en büyük bir faydası da, ancak bazı ahvalde bu kadar cesurane tedbirler almasının mümkün olması ile izah edilebilir.

Devlet, ancak ferdin yapamıyacağı şeyleri yapmağa çalışmalıdır, nazariyesi basiretle mütalea olunmalıdır. Bir defa, efradın yapabileceği bir şeyi Devletin, bahusus bizim devletimizin yapmaması, şayanı arzudan da fazla bir şey, lazım bir şeydir. Çünkü, her şeyden sarfınazar, yalnız maddi vasıta bakımından, yapacağımız işler o kadar çok ve o kadar mühimdir ki, bunlardan, efradın yapabileceği kısmına vesaitimizi dağıtmamak, elbette en makul şeydir. Maahaza, benim kanaatimce, bir işin efrada veya devlete ait olması, o işin talep ettiği vasaitle ölçülemez. *Meselenin bütün memlekete alakası veya hususi menfaatlere terkedilebilmesi ihtimalidir ki, bu hususta karar vermeğe esas olacaktır.*

Geçen on senede hissi selim ile temiz vatanperverlik, iktisadî hayatta *devletçilik* siyasetini, bize kendiliğinden yerleştirdi. Biz, bu yolda, İmparatorluğun çok zamanda yapamadığından fazlasını yaptık. Milletin yüzmilyonlarca liralık işleri ve iş şeklinde hazineleri, her noktai nazardan müdafaa ve inkişaf vasıtaları kuruldu, birikti. Artık tecrübe edilmiş bir yolun şuur ve sebat ile yolcusuyuz.

Gelecek on sene nihayetinde, ümit ederim ki, TÜRK DEVLETÇİLİĞİ, memleketteki eserleri ve beynelmilel tesirleriyle, "İktisadiyatta devletçilik anlayışı"nın en mütekâmil ilmi şaheseri olarak zikrolunacaktır.

MUAMMANIN ANAHTARI*

TEKİN ALP

Yakından bakıldığı ve Türk mucizesi namile anılan şeyin mahiyetini anlamaya çalışıldığı zaman haklı olarak şu sual hatıra gelir: Madem ki Türk milleti bu kadar kahramanlığa kadirdi, madem ki bu kadar büyük bir dinamik kuvveti haizdi neden dolayı bu kadar uzun müddet her nevi diktatörlere ve zorbalara kendini ezdirdi; neden dolayı kendinin uçurumun ağzına kadar sürüklenmesine meydan bıraktı? Atatürk inkılâbını mümkün kılan meziyetleri, manevî âmilleri niçin harekete getirmedi? Yukarıda izah ettiğimiz veçhile Atatürk, kendisinin ve Partisinin tatbike çalıştıkları prensip ve ideallerin milletin zübdei amali olduğunu her vesile ile tekrar etmiyor mu?

Kimsenin meçhulü değildir ki bir milletin hakikî karakterini ve hakikî mukadderatını anlamak için her vakit tarihe müracaat gerektir. Binaenaleyh ancak Türk tarihinin sahifelerini karıştırmak suretile Atatürk'ün gayrimillî namile tavsif ettiği inhitat devresi zarfında Türk milletinin mukadderatı üzerinde rol oynayan hakikî âmilleri ve müessirleri anlayabiliriz. Fakat şimdiye kadar tam manasile bir Türk tarihi mevcud değildi. Filvaki bir Osmanlı tarihi mevcuddu. Bunu da Türk tarihinin ufak bir cüzü olarak telâkki etmek hatadır. Çünkü orada yanlış anlatılmış harblara ve bu gibi ahvale müteallik bir vak'anüvislikten başka bir şeye tesadüf olunamazdı. Türk milletinin sosyal ve kültürel hayatını millî bakımdan, objektif bir surette tasvir eden bir Türk tarihi hiçbir vakit yazılmamıştır. Ancak ileride göreceğimiz vechile Türk tarihini yaratmak şerefi münhasıran Kemalist inkılâba aiddir.

Filvaki Kemalist rejimine hiç olmazsa hayalinde, rüyasında kavuşmak şerefine mazhar olan Ziya Gökalp, Türk medeniyet tarihini yazmaya azmetmişti. Ancak tam inkişaf devresin-

(*) Akt. Jacob Landau, *Tekin Alp: Bir Türk Yurtseveri 1883-1961*, 1996.

de iken eceli geldiğinden bu tarihin ancak birinci cildini ikmal edebilmiştir. İşte Türk medeniyet tarihinin bu birinci cildinde bizi işgal eden muammanın anahtarını buluyoruz. Orada şu satırları okuyoruz:

"Türk milleti başka milletlere benzemezdi. Başına bir kahraman gelirse, siyasette ve medeniyette birdenbire parlar, siyasî ve medenî seviyesi birdenbire yükselirdi. Başında bir kahraman bulunmazsa inkısama ve inhilâle başlardı. İnhitat başlayınca da bir an içinde sönüp giderdi."

Büyük filozofun umumî surette nasyonalizm ve bilhassa Türk nasyonalizmi hakkındaki fikirlerini bilmeyenler bu sözlerin hakikî manası hakkında yanlış yollara sapabilirler. Ziya Gökalp nazarında nasyonalizm bir camiayı teşkil eden efradın kültürel birliği demektir. En ziyade virdi zebanı olan umdelerin biri de "ferd yok, cemaat var" vecizesinden ibaretti. Şurası aşikârdır ki bir camianın efradı arasında ancak kahraman evsafını haiz bir şefin otoritesi sayesinde mutlak bir birlik tesis olunabilir.

Şüphesiz ki Ziya Gökalp kahraman tabirini Karlayl (Carlyle) tarafından kullanılan manada istimal etmiştir. Kahraman mensub olduğu muhit ve cemiyetin evsaf ve meziyetlerini temsil eden adamdır. Milletin hayatî kuvvetlerini tecessüm ettiren müşahhas bir timsaldir ki milleti inkısam ve inhilâlden masun kılar.

Bütün milletler böyle bir şefe muhtac değildirler. Millî karaktere tâbi bir meseledir. "Demulen" derdi ki muhaceret yolu sosyal tipi yaratır. Bizce sosyal tipi yaratan tarihtir.

Şüphesiz ki Türk milletinin başlıca vasfı fatihliğinden ibarettir. Türk milleti Orta Asya'nın yaylalarını terkettiği gündenberi fatihtir. Oğuz Han'ın kürei arzı altı oğluna taksim edip onlara icazkâr okları ve yayları vererek dünyanın dört bir tarafına yolladığı esatirî zamandan beri fatihtir. İmdi, milletin başında, harb meydanındaki bir kumandanda bulunan otoriteyi haiz bir şef bulunmazsa fatih olmak mümkün müdür? Binlerce sene müddet, elinde yalın kılıc bulunduğu halde atını daima yeni fütuhata, yeni şan ü şeref ufuklarına doğru süren bir millet askerî bir disipline, kahraman bir şefin mutlak otoritesine tâbi olmadan muvaffak olabilir mi?

İşte binlerce sene devam eden bu fatihlik tarihidir ki Türk milletinin ruhunu vücude getirmiş ve bu ruhun derinliklerinde cemiyet fikrini, disiplin sevki tabiisini yerleştirmiştir.

İşte bir kahraman tarafından idare olunmak saadetine mazhar olduğu zaman Türk milleti için haşmet ve azametinin başlıca kaynağı, ve böyle bir kahramandan mahrum bulunduğu zamanlar inhitatının başlıca sebebi de bu karakteristikten ibarettir. Bazı ahval ve şerait tahtında Türk milleti diktatör ve zorbalara mağlûb olabilir. Fakat bu mağlûbiyet zahirî ve geçicidir. Abdülhamid, Türk milletini ezen diktatörlerin en dehşetlilerinden biri idi. Fakat güzideler ve mütefekkirlerile temsil olunan Türk milletinin canla, gönülle ona tebaiyet ettiği iddia olunamaz. Millet, kahrı altında inlerken, zamanını ve daha doğrusu kahramanını beklerdi.

Avrupa'da Jön-Türk namile maruf İttihatcı'lar, Abdülhamid'i pekâlâ devirerek meşrutiyeti ilân ve tesis etmeye muvaffak oldular. Fakat manevî otoritesi sayesinde bütün millet efradını toplamaya ve birleştirmeye muktedir millî bir kahraman yetiştiremediler. Başlarında böyle bir kahraman bulunmadığı için bazı zamanlar meşrutî hürriyetler anarşi hareketlerine karışmıştır...

Ziya Gökalp tarafından mücerred bir surette ileri sürülen ideolojik tez bizzat Atatürk tarafından tarihî nutkunda kat'î ve realist bir surette ifade olunmuştur:

"Efendiler, tarih gayri kabili itiraz bir surette isbat etmiştir ki büyük meselelerde muvaffakiyet için kabiliyet ve kudreti lâyetezelzül bir reisin vücudü elzemdir. Böyle bir hengâmede istişarelerle, birçok hatırlara ve nüfuzlara mahkûmiyet lüzumuna kanaatle salim ve esaslı ve bilhassa şedit yürümek ve en nihayet çok müşkül olan hedefe vâsıl olmak mümkün müdür? Tarihte bu tarzda mazhariyete nail olmuş bir heyeti içtimaiye idare olunabilir mi?"

İşte muammanın anahtarı budur: Türk milleti bir şefe muhtactır. Tabiîdir ki tevazuundan dolayı Atatürk yukarıdaki ifadelerinde bu şefin kahraman evsafını haiz olması lâzım geldiğini ilâve etmemiştir. Fakat Atatürk'ün realist ifadesine bakarak ve Ziya Gökalp'in ilmî sözlerinin yardımile muammanın anahtarını bulmak zor bir iş değildir.

İNKILÂP DERSLERİ*

RECEP PEKER

(...) İnsanlık tarihi 20. yüzyıla açılırken, yeryüzünü kaplayan geniş Türk yığınlarının batı parçası, her yönden gülünç, zayıf ve karmakarışık hale gelmiş olan ve kendisini terkip eden cüzler arasında bir bağlılık kalmayan Osmanlı İmparatorluğu'nun durgunluğu içinde uyuyordu. Bereket versin ki, en büyük imha vasıtaları ve en ezici hâdiselerle bile bozulması mümkün olmayan tek bir şey, Türk kanı, bütün bu gürültüler içinde temiz kalmıştı. Batı Türkleri bu çöküntü içinde kanının arılığını korudu ve sakladı. Dünyaya batılılık örneği gösteren Osmanlı ordusunun yüksekliği, devlet idaresinin kötülüğüne rağmen, bu orduları yaratan Türk Ulusu'nun kanındaki yücelikten ileri geliyordu. (...)

Yeryüzü Savaşı

İşte imparatorluk bu hal içinde bulunurken bütün tesirleri dünyanın dört köşesini saran yeryüzü savaşı geldi, çattı. (...)

Bütün bu çöküntü içinde en ezgin vaziyette bulunan Osmanlı İmparatorluğu'ydu. (...) Her şeyini kaybetmiş olan bu imparatorluk, dağılan öteki imparatorluklarda mevcut bilgiden ve varlıktan, kültür ve teknikten de mahrumdu. (...)

İşte arkadaşlar, hesap ve düşünce bakımından hiçbir şey yapılamayacak sanılan bu malzeme enkazından, yeni ve yüce bir devlet kurmanın yolunu bulup çıkarmak, Türk Ulusu'na ve onun inkılâbına müyesser oldu. Ve bütün bu kül yığınlarının arkasından batı Türkler'inin şereflerini yükselten ve dünyanın gözlerini kamaştıran Türk inkılâbının şaşaalı güneşi doğdu. (...)

İnkılâp; bir sosyal bünyeden geri, eğri, fena, eski haksız ve zararlı ne varsa bunları birden yerinden söküp onların yerine ileriyi, doğruyu, iyiyi, yeniyi ve faydalıyı koymaktır.

Fakat arkadaşlar, koymak yeterli değildir. Onları öylece koyduktan sonra büyük bir sıcaklıkla davaya yapışıp sökülen şeylerin geri dönmemesini, konan şeylerin yaşamasını, yerleşmesini temin edecek bir sistem kurmak ve işletmek de inkılâbın değişmez şartıdır. Bu şart olmadıkça fenalıkların, geriliklerin yerine iyiliklerin ve ileriliklerin konması gelip geçici bir hâdise değersizliğine iner ve eski fenalıklar daha geniş tahrip tesirleriyle geri döner. (...)

Türk İnkılâbının Güçlüğü

Bir inkılâbın yapılışındaki zorluk, yerinden sökülüp atılacak ve yeniden yerine konacak şeylerin çokluğu, derinliği ve eskiliği ile ölçülür. Bu unsurlar ne kadar eski ise onun yerine yenisini koymak o kadar güçleşir. Bir anane ne kadar köklü ise o kadar güç sökülür. Bu bakımdan Türk inkılâbı, diğer inkılâplara nazaran, en güç, en çetin olanıdır. Çünkü başka inkılâpların bir veya birkaç maksadını görürüz. Yalnız bizim inkılâbımız ise, çeşit ve derinlik itibariyle diğerlerine benzemeyecek ve onlarla mukayese edilemeyecek kadar çetinlik ve güçlük arzeder.

İnkılâplarda Zor Kullanmak

İnkılâpları yapmak için çok kere zor kullanmak lazımdır. Saydığım anlamda bir değişiklik yapılırken mukavemet ve irtica unsurları, yerine göre elinde silahla veya cebinde kitapla, kafasında eskiye alışmış somurtkanlık, dilinde iğfal ve tehevvürle gelip karşınıza dikilirler. Bunları vurup devirmedikçe inkılâbı yapmanın ve hattâ uzun devirler korumanın imkânı yoktur. Öte taraftan alışan alıştığını bırakıp, alışmadığına girinceye kadar, aklından ve şuurundan gelmese bile, kendi alışkanlık duygularından bir çok mukavemetlere maruz kalır. Bu bakımdan da Türk inkılâbı en ziyade zor kullanmayı gerektiren bir hususiyet gösterir.

Türk İnkılâbının Derinliği ve Bütünlüğü

Birçok inkılâplar, yalnız siyasal değişiklikler amaç alınarak yapılır. Mesela, bir krallık rejimi-

(*) Recep Peker, *İnkılâp Tarihi Dersleri*, İletişim Yay.,1984.

ni değiştirmek için bir cumhuriyet ilan olunabilir, bunun için bir ihtilal, bir ayaklanma icap edebilir, bir ekonomik sistemin yenilenmesi için güçlü bir hareket yapılabilir; bunlar da birer inkılâptır. Fakat Türk inkılâbı, yalnız siyasal veya ekonomik bir rejim değiştiren bir hareket değildir. O, ulusal, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel yaşayışın bütün derinliklerinde aynı zamanda tesirler yapmış olan inkılâptır. Hattâ günlük hayatımızdaki alışkanlıklar bile Türk inkılâbının tesiri altında yenileniyor. (...)

(Sırasını bulmuşken bir noktayı işaret edeceğim; dersimizi anlatırken Türkiye'den başka devletlerin politikalarına ve teşebbüslerine dair söylediğim ve söyleyeceğim şeyler mücerred bir ders anlatma vaziyeti içinde misaller vermekten ibarettir. Hiçbir devletin politika, siyasa ve idare doktrinlerine tariz etmek hiçbir vakit düşünmediğimiz şeylerdir. Bu sözlerde tenkit konusu da yoktur. Her devlet kendi yaşayışına uygun gördüğü şartlar icinde siyasal rejimini kurar ve yaşatır.)

Halktan Gelen İnkılâpların Üstünlüğü

Halktan gelen inkılâpları bilirsiniz, hakiki iç manasıyla ve öz manasıyla inkılâplar bunlardır. İngiliz inkılâbını bilirsiniz. Fransız inkılâbını bilirsiniz, bunlar ve hattâ Osmanlı devrinin meşrutiyet inkılâbı da bu sıradadır. İnkılâpların şaheseri olan yeni Türk inkılâbı, halktan gelen bir inkılâp tipidir. Bizim inkılâbımız, halktan gelen inkılâpların en yücesidir.

Türk inkılâbı halktan gelerek otoritelere karşı yapılmıştır. Fakat inkılâp iktidar mevkiini alınca otoriteden halka doğru devam etmiştir. Bu devam esnasında halkın hakikatlere uzak kalmış tabakalarından mukavemetler ve zorluklar görmüştür.

Türk inkılâbı uzun sürmüştür. Baştan beri on beş yıldan fazla zaman geçmiş olmasına rağmen, en değerli ulusal işimiz olan dil çalışmamızı bile inkılâbın yüce tesirlerine henüz uydurmakla meşgulüz. Kanının arılığı ile özü sağlam olan batı Türk'ünün iç yaşayışında olduğu gibi, dış görünüşünde de fenalıklar birikmişti. Ulus vücudunun derisini kaplayan çeşitli hastalıklarla mücadeleye mecbur olduk. Bu hastalıklar o kadar işlemiş ki, kazımakla bitmiyor. Öz değerimizle beraber, dış görünüşümüzün pürüzlerini temizlemekle bitiremiyoruz. (...)

Parlamenterizm

Hürriyet inkılâbının getirdiği neticelerden birisi de, parlamenterizmdir. Parlamenterizm hürriyet inkılâbının getirdiği toplanma ve cemiyet kurmada serbestlik hakkı üzerine birçok siyasal partilerin kuruluşundan doğmuştur. (...) Ve bu suretle muhtelif partili parlamento hayatı meydana geldi. Bu partiler çoğalınca politika işlerini meslek edinmiş birtakım türedi adamlar belirdi ve devletlerin, milletlerin hakları için muayyen prensipleri ileri götürecek bir çalışma yerine, vakit kaybeden gayesiz çarpışan ve birbirini boğazlayan bir didişme başladı, muayyen hedeflere giden kısa yollar uzatıldı, iç dedikoduları kilükaller aldı yürüdü. Bu suretle parlamenterizm, sınıf kavgalarının, sınıf inkılâbının ve daha sonra demokrasiyi düşman sayan otorite devletlerinin yeniden vücut bulmasına sebebiyet verdi.

Millet namına iş başına gelmek iddiasında bulunan parlamenterizmin çok partili hayatı, devir devir öyle vaziyetlere düştü ki, çeşit çeşit partili parlamentoda iş yapacak derecede kuvvetli parti bulunamadı. Bu, istikrarlı bir devlet çalışmasını imkânsız bir hale koydu. (...) Bu yüzden, asıl maksat bozuluyor, onun yerine başka düşünceler, parti menfaati, sınıf menfaati kaygısı konuyordu. Bu keşmekeş, milletlerin medeni ilerleyişinde, maksada gidişte sürat isteyen bir devirde, idare ve siyasal birliği bozucu ve hattâ körletici fena tesirler yaptı.

Sınıf Kavgalarının Hürriyet İnkılâbı Neticesinden Faydalanması

İkinci ana inkılâp tipi olarak ayrıca göreceğimiz sınıf inkılâbı ve sosyalizm cereyanları, bu hürriyet inkılâbının getirdiği serbestlik havası içinde, onun göğsünde beslendi. Bu teşekküller demokrasiye hücum etmek imkânını bulacak kadar taazzuv ettiler. Hürriyet inkılâbı neticele-

rinin ileri fikirlerini boğan başka birtakım ihtilaflar, gözümüzü kendi üzerinde durmaya zorlayan vaziyetler ihdas ettiler. (...)

Türk inkılâbı, hürriyet inkılâbı tipinden bir halk ihtilalidir. İnkılâbımızın tahakkuk devri esnasında bize uzaktan yakından fena olacak müesseseleri devlet hayatı içinden, ulus hayatı içinden kaldırdık. Biz düşman müesseselerin hululüne meydan vermedik, saray yıktık, dinin devlet üzerindeki tesirlerini en keskin ve radikal bir formül ile kaldırdık. Ve nihayet bu iki unsurun milli gidişte sürati bozucu tesirlerini kıymet ve kuvvetten bu suretle düşünmüş olduk. Biz, inkılâbımızda ekonomik liberalizmin suistimalinin, bu hürriyet inkılâbının serbest ticarete tatbikinin fena neticelerinin yurdumuzda tahribat yapmasına meydan vermemesi için lazım gelen formülleri ve prensipleri önceden kabul ettik.

Parlamenterizmin, bu çarpışmada muhtelif partilerin herbirini bir tarafa çeken tatbikatından ve tahribatından, Türkiye Büyük Millet Meclisinin hususi çalışma tarzıyla, yeni devleti uzak bulundurduk.

Biz Bize Benzeriz!

Bizim inkılâbımız hiçbir bakımdan kopya değildir, orijinaldir. Bu rejimin baş kurucusu ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin önderi bunu çok kısa olarak söylemiştir. Devlet kurumuna ait bir ana mesele konuşulurken bir zat kendisine şu suali sordu: "...Bu böyle ama, biz kime benziyoruz?"

Atatürk şu cevabı verdi:

"- Biz, bize benzeriz!.."

Bu kısa cevapta benim uzun uzadıya anlatmak istediğim devlet rejiminde kopya almanın zararlarını gösterecek ne derin bir anlatış değeri vardır. (...)

Düşünce ve Harekette Birlik Gerektir

Herhangi bir yurttaş, kendini ve ulusun varlığı içinde bir küçük varlık telakki edince, içinde bulunduğu yurdu koruyucu ve kuvvetlendirici bir vazife alması gerektir. Yurt denen ve kendisine kudsiyet verilen büyük ana varlığın tükenmez kaynağı olan ulus, hepsi tek tek olan ve hepsi ayrı tarafa çeken insanların bir araya gelmesinden teşekkül edince, benim sosyal düşünceme göre bir değer ifade etmez. Fertlerin yarattığı kalabalık yekûnunun, yani ulusun; hiçbir zaman ara vermeyen hayat mücadelesi cereyanları içinde daima muvaffak olabilmesi, yurt dediğimiz büyük varlığın ön alması ve her kavgada üstün çıkması için, düşüncede, harekette bir ve birleşik olması gerektir.

Uluslar ancak bu suretle zorlu bir vaziyet içinde, güçlükleri yenebilecek bir zinde, sesini duyuracak bir kuvvet ve mevcudiyet olarak kendini gösterebilir.

İnsanlar, tek tek bakıldığı zaman değerleri sıfırdır: İhtisas, ilim ve enerji bakımından ve her bakımdan saydığımız vasıflar yüksek bile olsa; bu vasıfları eksik, fakat birleşmiş insanların teşkil ettiği kütle karşısında büyük ulus davasını yürütmeye imkân bulamazlar. Onun için hem politika, hem ekonomi bakımından ayrı ayrı kıymetli olan bu noktayı; bilhassa sosyal bakımdan en karanlıktan en aydınlığa, en kötüden en iyiye, en geriden en ileriye gitmek iddia ve davasında olan biz Türkler, daima gözönünde tutmalıyız, yüreklerimiz daima bu inançla çarpmalı, daima bir ve beraber olmalıyız. (...)

Türk İnkılâbı, Tesirleri Bakımından Evrenseldir

Türk inkılâbının, ona kıymet vermek bakımından herkesin anlaması lazım gelen bir hususiyetini de tebarüz ettirmek gerektir:

Türk inkılâbı dünyanın bir köşesinde kendi kendine olup bitiveren bir hâdise değildir.

Bu inkılâp, ulusal, siyasal ve ekonomik yaşayışın derinliklerinde ve bütün dünya arayıcı ve okuyucularının üzerinde durması gereken, bir büyük hâdisedir. Türk inkılâbı, tesirleri kendi doğduğu yeryüzü köşesine mahsur kalacak bir vaka değildir. Bunu bir kısa cümle ile ifade edebiliriz: Türk inkılâbı evrenseldir.

Şimdi birkaç yönden bu sözüme inandırıcı örnekler vereyim: Önce coğrafya bakımından evrenseldir; bizim inkılâbımız bugün Türki-

ye'nin bulunduğu coğrafya parçasında değil de Cenup Afrikası'nda veya İskandinavya'da olsaydı, bu inkılâbın verdiği neticeler, dünyanın yaşayış ve anlayışı üzerinde bugün yapmakta olduğu büyük tesiri yapamazdı. Yani bu inkılâbın gelip geçtiği yerin coğrafya noktasından yeryüzünün şimdi bulunduğumuz parçasında oluşu, ona yüksek ehemmiyet verdiren bir sebeptir.

İkinci sebep şudur: Bu inkılâbı yapan ulusun tarihin bütün derinliklerinden akıp gelen yüce kıymeti gözden geçirilirse bu da inkılâbımıza ayrı ve hususi bir değer verir. Bu inkılâp coğrafya bakımından söylediğim vaziyete haiz bu noktada bulunsaydı da, bunu yapan ulus bizden başka bir millet olsaydı, bu inkılâbın o kadar yüksek bir ehemmiyeti olmazdı.

Türk inkılâbını evrensel yapan ve ona bu hakkı verdiren sebeplerden üçüncüsü de; bunu doğuş, kurtuluş ve yaşayış zamanının dünyanın müstesna vaziyetine rastlayışıdır. Türk inkılâbı daha önce olsaydı, onun tesileri bu kadar hissedilmezdi.

Coğrafya vaziyeti, kan vaziyeti, nihayet harp sonrası hali bütün bunlar birbirine eklenerek, böyle bir tarih devresinde, böyle bir dünya parçasında, böyle bir ulusun, bu kadar düşkün bir yokluktan böyle üstün bir mevkiye çıkması, yalnız edebiyat bakımından gözden geçirilemez. Bunun tesirleri maddi hayatın her yerinde duyulacaktır. (...)

Türk inkılâbının Batıya bakan yüzü de, Doğudaki kadar evrenseldir. Türk inkılâbı bu bakımlardan da ehemmiyetle kendisini duyuran bir hâdise olmuştur. Bu inkılâp, siyasal bakımdan, ekonomik bakımdan, hattâ din telakkisi bakımından Batı için üzerinde dikkatle ve ibretle durulacak bir hareketler silsilesidir. (...)

MİLLET*

AFET İNAN

(...)

Türkiye Cümhuriyetini kuran Türkiye halkına Türk milleti denir.

Millet sözünden ne anlaşılır; ne anlaşılmak lâzımdır? Bunu anlatayım:

Sözlerimin kolay anlaşılması için, yine Türk milletine bakacağım; çünkü, dünya yüzünde ondan daha büyük, ondan daha eski, ondan daha temiz bir millet yoktur ve bütün insnlar tarihinde görülmemiştir. Bugünkü Türk milletine bir resim tablosuna bakar gibi bakalım ve şimdiye kadar edindiğimiz bilgilerin yardımı ile düşünelim; bu tabloda neler görüyorsak, bu tablo bize neler hatırlatıyorsa, onları, birer birer söyliyelim:

1) Türk milleti, halk idaresi olan Cümhuriyetle idare olunur bir devlettir.

2) Türk Devleti lâiktir. Her reşit, dinini intihapta serbesttir.

3) Türk milletinin dili, Türkçedir. Türk dili dünyada en güzel, en zengin ve en kolay olabilecek bir dildir. Onun için her Türk, dilini çok sever ve onu yükseltmek için çalışır. Bir de, Türk dili, Türk milleti için mukaddes bir hazinedir. Çünkü, Türk milleti geçirdiği nihayetsiz badireler içinde, ahlâkının, an'anelerinin, hatıralarının, menfaatlerinin, elhasıl bugün kendi milliyetini yapan her şeyin dili sayesinde muhafaza olunduğunu görüyor. Türk dili, Türk milletinin kalbidir; zihnidir.

4) Türk milleti Asyanın garbında ve Avrupanın şarkında olmak üzere kara ve deniz sınırlarile ayırt edilmiş, dünyaca tanınmış büyük bir yurtta yaşar. Onun adına (Türk Eli) derler. Türk yurdu daha çok büyüktü. Yakın ve uzak zamanlar düşünülürse Türke yurtluk etmemiş bir kıt'a yoktur. Bütün dünyada, Asya, Avrupa, Af-

(*) Afet İnan, *Vatandaş için medenî bilgiler*, Millet Matbaası, 1930.

rika Türk atalarına yurt olmuştur. Bu hakikatler eski ve hususile yeni tarih vesikaları ile malûmdur. Fakat bugünkü Türk milleti, varlığı için bugünkü yurdundan memnundur. Çünkü; derin ve şanlı geçmişin; büyük, kudretli atalarının mukaddes miraslarını bu yurtta da muhafaza edebileceğinden o mirasları, şimdiye kadar olduğundan çok fazla zenginleştirebileceğinden emindir.

5) Türk milletinin her kişisi, bir takım farklarla ve fakat umumî surette birbirine benzer. Bazı yapılış farklarını ise tabiî bulmak lâzımdır. Çünkü, Mezopotamya, Mısır çöllerinden başlıyan malûm tarihten evvel Siberya boz kırlarından başlıyarak Orta Asya, Rusya, Kafkasya, Anadolu, dünkü ve bugünkü Yunanistan, Girit, Romalılardan evvel Orta İtalya, velhasıl Akdeniz sahillerine kadar yayılmış ve yerleşmiş ve bu başka başka iklimlerin tesiri altında, başka başka cinslerle binlerce sene yaşamış, kaynaşmış bu kadar eski ve bu kadar büyük bir insan cemiyetinin bugünkü çocuklarının tamamı tamamına birbirlerine benzemeleri mümkün müdür? (...)

Türklerin aşağı yukarı hep ahlâkları birbirine benzer.Bu yüksek ahlâk, hiç bir milletin ahlâkına benzemez. (...)

7) Din birliğinin de bir millet teşkilinde müessir olduğunu söyliyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini görmekteyiz.

Türkler İslâm dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra, bu din; ne Arapların, ne aynı dinde bulunan Acemlerin ve ne de sairenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilâkis, Türk milletinin millî bağlarını gevşetti; millî hislerini, millî heyecanını uyuşturdu. Bu pek tabiî idi. Çünkü Muhammedin kurduğu dinin gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde şamil bir ümmet siyaseti idi.

8) Türk milleti, millî hissi; dinî hisle değil, fakat insanî hisle yanyana düşünmekten zevkalır. Vicdanında millî hissin yanında insanî hissin şerefli yerini daima muhafaza etmekle müftehirdir. (...) Türk milleti, her medenî millet gibi, mazinin bütün devirlerinde keşiflerile, ihtiralarile medeniyet âlemine hizmet etmiş insanların, milletlerin kıymetini takdir ve hatıralarını hürmetle muhafaza eder. Türk milleti, insaniyet âleminin samimî bir ailesidir. (...)

Türk milletinin teşekkülünde mevcut olan bu şartların hepsi birden diğer milletlerde yok gibidir. (...)

Türklerin her şeye rağmen bütün devirlerde millet tesanüt ve rabıtalarının mahfuz kalması, hemen mütemadî muharebe halinde bulunmasındandır. Son inkılâp senelerinde birliğin hususunde kuvvetli ve muharebe halinde bulunmanın tesiri mühimdir. (...)

Demokrasi Prensibinin Muhteviyatı

(...)

Bir milletin, amelî olarak, demokrasi prensibini ilân etmesi, o millet ekseriyetinin içtimaî kuvvetinin bir neticesidir. Millet, kâfi derece kuvvetli olunca, kuvvet ve kudreti eline alır. Bu hâdise bazan ihtilâl ile ve bazan da Hükümdarla muslihane bir anlaşma ile husul bulur. (...)

Demokrasi fikri, asrî teşkilâtı esasiyenin bir farikası olduğu halde, fikr, çok eskidir. (...)

Türk milleti en eski tarihlerinde, meşhur kurultaylarile, bu kurultaylarda devlet reislerini intihap etmelerile demokrasi fikrine ne kadar merbut olduklarını göstermişlerdir. Son tarih devirlerinde, Türklerin teşkil ettikleri devletlerde, başlarına geçen Padişahlar, bu usulden ayrılarak müstebit olmuşlardır.

Kralların ve Padişahların istibdadına, dinler mesnet olmuştur. (...)

Türkiye'de Cümhuriyet Nasıl Oldu?

Eski Hükûmet şekli ile
Cümhuriyet arasındaki fark

Harbi umumînin nihayetine kadar hiç bir fert, hiç bir siyasî teşekkül, Türkiyede (CÜMHURİYET) idaresi tesisini, ciddî olarak, düşünmemiş ve buna teşebbüs etmemiştir. (...)

1908 inkılâbı ise, 1. Meşrutiyeti iade ile iktifa etmiştir. Bütün zulüm ve istibdadın, bütün

fenalıkların membaı olan hanedan, ipka olunmuştur. Meşrutiyet idaresi, memleket idaresine, vatan iktısadiyatında, bilhassa Demokrasi sahasında, şayanı zikir bir eser bırakmamıştır. Harbi umumîye girişimizde ve harbin idaresinde Meşrutiyet Hükûmeti, ecnebi politikasına alet olmuş ve Türk milletinin hayatî menfaatlerini ihmal etmiştir.

Harbi umumî, Türk milletinin pek büyük kahramanlıklarına ve fedakârlıklarına rağmen, dahil olduğumuz hey'eti ittifakiyenin mağlûbiyetile neiticelendiği zaman vaziyet pek feci olmuştur. (...)

Millet ise, başsız, zulmet ve müphemiyet içinde, Padişahın hiyanetinden haberdar olmaksızın tecelliyata muntazır bir vaziyette idi. (...)

Mustafa Kemal, Türkün haysiyet ve izzeti nefis ve kabiliyetinin pek yüksek olduğu, Türk milletinin tam bir istikbale lâyık bulunduğu kanaatinde idi. Türk milleti şu veya bu devlete esir olmaktansa ölsün evlâdır içtihadında idi. Mustafa Kemal bütün felâketlerin nereden geldiğini herkesten iyi anlamıştı. Herkesin, ümitsizlik içinde yüzdüğü karanlık mütareke zamanında, Hâkimiyeti Milliyeye müstenit ve bilâ kaydü şart müstakil yeni bir Türk Devleti kurmak kararını vermişti. Mütareke zamanında İstanbulda düşündüğü bu kararı Anadoluya çıkar çıkmaz tatbika başladı. Osmanlı hanedanı saltanatını ve medeniyet muvacehesinde mânasızlığı meydanda olan hilâfeti, idameye çalışmak, Türk milletine karşı en büyük fenalıktı. Bunu takdir eden Mustafa Kemal Türk milletini bu çürümüş insanlardan kurtarmak kararını verdi ve kurtardı.

Bu kararının tatbiki kolay olmamıştır. Bu kararın bütün icabat ve zaruriyatını ilk gününde ifade etmiyerek evvelâ milletin hissiyat ve efkârını ihzar ve kademe kademe yürüyerek hedefe vâsıl oldu. (...)

İlk Hak, İlk Vazife ve Hak ile Vazifenin Münasebeti

(...) Hakkın bulunduğu yerde vazife ve vazifenin bulunduğu yerde hak vardır. (...)

İnsanlar, içtimaî hayatta haklardan ve vazifelerden örülmüş bir şebeke içinde tasavvur olunabilir. İnsanlar, insan kaldıkça bu şebekeden çıkamazlar. (...)

Bu iş ancak, devlet teşkilâtının ve kuvvetinin bulunması sayesinde kabildir. Devlet, herkesin haklarını ve vazifelerini tayin eder; hiç kimse tayin edilen hudut haricinde bir hak iddia edemez. (...)

Müeyyideler

Devlet; asayişi temin etmek için, memleketi müdafaa eylemek için, sihhatı yerinde, gürbüz ve anlayışları, millî hisleri, vatan muhabbetleri yüksek vatandaşlar ister.

Devlet; dahilde ve hariçte millet işlerini gördürecek yüksek kabiliyetli vatandaşlara muhtaçtır.

Devlet; bütün vatandaşların, devletin kanunlarını anlayıp onlara riayet lüzumunu takdir etmelerini, memleketin asayişi ve müdafaası için ehemmiyetli görür.

(...)

Bu sebeplerledir ki, vatandaşların tahsili, terbiyesi, sihhatile alâkadar olmak mecburiyetindedir. (...)

Bundan başka devletin, ferde nazaran hırsı başka mahiyettedir. O, umumun müşterek menfaatini ve terakkisini düşünür. Fertleri hususî menfaat hırsından, ne dereceye kadar uzaklaştırmak mümkün olacağı düşünülmeğe değer.

Herhalde, devletin, siyasî ve fikrî hususlarda olduğu gibi bazı iktısadî işlerde de nazımlığını, prensip olarak, kabul etmek caiz görülmelidir. Bu takdirde, karşı karşıya kalınacak müşkülât şudur: Devlet ile ferdin karşılıklı faaliyet sahalarını ayırmak... (...)

Prensip olarak, devlet, ferdin yerine kaim olmamalıdır. Fakat, "ferdin inkişafı için umumî şartları göz önünde bulundurmalıdır." (...) O halde, diyebiliriz ki; "ferdiyet inkişafının, mâni karşısında kalmıya başladığı nokta, devlet faaliyetinin hududunu teşkil eder." (...)

Bu izah ettiğimiz mânada ve telâkkide, devletçilik, bilhassa, içtimaî, ahlâkî ve millîdir. Millî servetin tevziinde daha mükemmel bir adalet ve emek sarfedenlerin daha yüksek refahı; millî birliğin muhafazası için şarttır. Bu şartı,

daima, göz önünde tutmak, millî birliğin mümessili olan devletin mühim vazifesidir. (...)

Yani, demek istiyoruz ki, yalnız başına fert ve fertlerden mücerret devlet düşünmüyoruz. Devlet, fertlerin teşkil ettiği millî cemaatin göze görünen şeklidir. (...)

Diğer bazı devletlerin ikinci derecede görebileceği ve fertlerin teşebbüslerine bırakılmasında beis olmıyan işlerden bir çoğu, bizim için, hayatîdir. Ve birinci derecede mühim devlet vazifeleri arasında sayılmalıdır.

Hülâsa, Türkiye Cümhuriyetini idare edenlerin, demokrasi esasından ayrılmamakla beraber (mutedil Devletçilik) prensibine uygun yürümeleri, bugün, içinde bulunduğumuz hallere, şartlara ve mecburiyetlere uygun olur. (...)

Hürriyet (...)

Ferdî hürriyeti tahdit, devletin de âdeta esası ve vazifesidir. Çünkü, devlet ferdî hürriyeti temin eden bir teşkilât olmakla beraber, ayni zamanda, bütün hususî faaliyetleri, umumî ve millî maksatlar için, birleştirmekle mükelleftir. (...) Çünkü, ferdî hürriyet derecesi, devlet faaliyetini zaafa düşürmemek lâzımdır. Devletsiz bir cemiyet, veyahut zaif bir devlet hayatının neticesi, herkesin herkese karşı mücadelesidir. Bu mücadele, ekseriyetin hürriyetini boğmıyacak surette, tadil olunmak lâzımdır.

Bu tadil keyfiyeti, ferdin mes'uliyetine, teşebbüsüne ve inkişafına halel verecek dereceye götürülmemelidir.

Vatandaşların teşebbüs ve mes'uliyet hisleri ne kadar inkişaf ederse, devlet için o kadar iyidir. (...)

Türkler, demokrat, hür ve mes'ul vatandaşlardır. Türk Cümhuriyetinin kurucuları ve sahipleri bizzat kendileridir. Türk, ferdî hürriyetinden ve menfaatlerinden teşkilâtı esasiye kanununda tayin olunduğu kadarını cümhuriyete bırakmıştır. Cümhuriyet, ferdin, ona bıraktığı bu kısım hürriyeti, ferdin ve Türk milletinin dahilde hürriyetini ve harice karşı istiklâlini temin için kullanır. (...)

ATATÜRK VE CUMHURİYET*

FALİH RIFKI ATAY

(...)

Tarihte bir yüzyıl muharebesi vardır. Bizimki nerede ise yüz elli yıl muharebesi!

Mustafa Kemal bu boğuşmaya son verecek zaferin sırrını bulmuştu: Türkün kafasını Arap medresesinden kurtarmak ve Garp terbiyesi içinde yoğurmak!

Herşey, yeni nesillerin, kız oğlan, sivil Garp okulu eğitiminden geçmesine bağlı idi. İlimlerin en faydalısı ki memleketi ve halkı bilmektir, Atatürk bu ilmin bilgini idi. Cehaletin en tahripçisi, ki memleket ve halkı bilmemektir, nazariye ve hayal peşinde sürüklenmektir, biz bu cahillerin cezasını çektik, çekiyoruz ve çekeceğiz. Tanzimat'a vaktiyle bir kitabımda "Cilâlı adam devri" adını vermiştim. Hâlâ cilâlı adam devrinin çilesini dolduruyoruz.

Medeniyet savaşı kazanılmadıkça, hiçbir şey bitirilmiş olmaz. Bu savaşı da hukuk nazariyeleri değil, bir terbiye disiplini kazanabilir.

Bir yabancı büyükelçi olduğu için adını zikretmekte beni mazur görürsünüz. Hürriyet geleneği pek eski olan, hürriyetsiz hayat diye birşey hayaline bile sığmayan, Avrupa işleri ile tamamiyle ilgisiz bir büyükelçi, Türk gazetelerinin hepsinden tercüme hulâsalar okumakta idi. Bir gün irtica yayınlarından bahsederek:

- Ben olsam bir kazan içinde katran kaynatırdım ve bu kafaları o kaynar katranın içine atardım. Başka türlü Türkiye'de hürriyet olmaz, demişti.

(*) Falih Rıfkı Atay, *Niçin Kurtulmamak*, Varlık 1953

İkbal hırsları veya kıskançlıkları içinde kıvranan politikacıların bu söze de omuz silkeceklerine şüphe yok. Bunlar idealist değildirler. Politikada yalnız nimetin peşindedirler. İçleri hiçbir fedakârlık heyecanı ile dalgalanmaz. Devlet de, millet de bir buçuk asırdan beri bunlardan çekti, asıl bunlardan çekti. Yeni çağ ihtilâllerden hiçbiri Türk ıslahatçılığı kadar idealist kıtlığı çekmemiştir.

Hepsi taviz'e hazırdırlar. Vatan satmanın hiyanet olduğunu bilirler. Fikir ve kanaat satmanın namusluca bir ticaret olduğunu sanırlar. İki hiyanet arasında, hele henüz kurtuluşun yarı yolunda bile olmıyan bir memlekette, hiçbir fark olmadığını düşünemezler.

* * *

Türk tarihini, Türk milletini ve Türkiye'yi öğrenmemişlerdir. Talihsiz ve asırlarca yüzüne bile bakılmamış bir milleti çağdaş milletlerin maddî mânevi yükselişine kavuşturmak gibi büyük bir gayenin hiçbir fedakârlığına hazırlanmamışlardır. Yalnız oy dilenciliği etmek için kasabaya şöyle bir uğrarlar, köyden şöyle bir geçerler. Hıristiyan dinine birkaç kul kazanmak uğruna en ileri Amerika şehirlerinden Asya'nın en geri yerlerine gelip yerleşen, yıllarca ömürlerini vakfeden misyonerlerin binde biri nisbetinde ahlâk sahibi değillerdir. Hiçbirinde piyoniyelik şevki yoktur. Ya Avrupa'ya gidip devlet arabasına binerek devlet konağında oturacaklar. Ya Türkiye'de devlet arabası ve devlet konağı içinde keyif sürecekler. Türk milletinin onlara borcu budur. Türk milletinin onlardan hiçbir alacağı yoktur.

Atatürk'e yaklaşanlardan hiç kimsenin iç hizmet istediğini görmedim. İçeride zahmet var. İçeride mihnet var. Fakat millet de içeride!

Ne işe yarar bu millet, Avrupa görmüş efendisine makamlar ve şatafatlar vermekten başka? Diplomalısını omuzları üstünde taşımaktan başka?

Onun için ikide bir tepelerine bir zorlunun diktası iner. O vakit de kahramanlarım, sükûttan daha fazla susarlar. Yeni ışığın pervaneleri kesilirler. Millet mi? Onu yalnız hürriyette ve oy dolandırıcılığı devri geldiğinde hatırlarına getirirler.

Din işlerini dünya işlerinden, devlet nüfuzunu kazanç işlerinden ayırmak üzerinde tartışıp duruyoruz. Acaba ne zaman başlıca meselemizin politika ile vatanseverliğin uzlaştırılabileceğini isbat etmek olduğunu düşüneceğiz? (...)

Cumhuriyet (...)

Daha Erzurum kongresinde iken bazı arkadaşları kendisine:

- Sen reis olma, demişlerdir.

Millet Meclisi hükûmeti kurulacağı zaman gene bazı arkadaşları:

- Sen ne hükûmetin başına geç, ne de içine gir, tavsiyesinde bulunmuşlardır.

Halbuki büyük bir hareket, bükü, hattâ otoriter bir lidersiz olmaz. Büyük bir lider vasfında olan da sönük bir anonima içine sokulamaz. (...)

Mustafa Kemal, gençliğinden beri, radikal bir tasfiyeci idi. İttihat -ve- terakki devrinde eline küçük bir fırsat bile verilmesi doğru olmıyan tehlikeli bir kimse sayılmıştır. Eline Türkiye'yi kurtarmak gibi eşsiz bir fırsat geçtiği zaman neler yapabileceğini eski arkadaşları pek iyi tahmin etmekte idiler.

Padişahlığı kaldırtmak ve Devlet merkezini İstanbul'dan Ankara'ya naklettirmekle yeni zamanlar tarihini açtı. Neler yapacağını sakladığı da yoktu. Modern bir garblı devlet kuruluşu ile uyuşmasına ihtimal olmıyan bütün müesseseleri yıkacaktı. Medreseleri kaldıracaktı. Memleketi Hıristiyan devletlerinin elinden kurtardığı ve Anadoluyu Hıristiyan azlıklarından boşalttığı için, bunları yaptığı vakit kimse onu İslâmlık düşmanı olarak suçlayamıyacaktı. Fakat bütün halk şeriatçılık devri müesseselerinin ve geleneklerinin nüfuzu altında bulunduğu için, bu radikal tasfiyeciliği demokrasi hürriyetleri içinde de başarmasına ihtimal yoktu. Başta hanedan ve saltanatçılar olmak üzere Tanzimat muvazaacıları, bütün irtica, yeni devletin Anadoluda Türkleşmesini cemaat manfaatlerine uygun görmiyenler, sebebli veya sebebsiz Türkten başka bir ırktan gelmiş olmak kompleksi içinde kıvrananlar, nihayet menfaatleri eski devlet ve müesseseler nizamına bağlı olanlar, Padişahlığın kalmasını da, Başkentin değişmesini de derin bir kaygı e hınç ile karşıladılar. O vakitler, başlarına Musta-

fa Kemal belâsını getiren zafere sövenlerin Ankarada bile eksik olmadığını hâlâ hatırlıyoruz. Ellerinden gelse bu zaferi Amerikan mandası ile hemen değiştirmeğe hazır olanlar da çoktu. (...)

Türk inkılâbı, içinde olduğumuz için görmüyoruz, Osmanlı devleti batıp parçalanmasaydı, onun kurtulacağından hemen herkes ümidini kesmeseydi, ve bir lider bu kurtuluşu mümkün kılmasaydı, sonra aynı lider büyük bir kumandanlık ve radikal bir ıslahatçılık vasıflarını kendisinde birleştirmemiş olsaydı, yapılamazdı.

Bir millet böyle bir fırsatı elden kaçırırsa, aynı şartlar içinde aynı inkılâbçıyı beklemek gibi, tekerrürden ibaret sanılan tarihte belki hiç tekerrür etmiyen bir hayale bel bağlar, durur. Cumhuriyetin 27'nci yıldönümünde Türk gençleri, Mustafa Kemal'in kendilerine emanet ettiği şeyin Cumhuriyet adı altında inkılâb müessesesi olduğunu unutmamalıdırlar.

Atatürk Nutkunun "Ey Türk gençliği..." diye başlıyan son hitabesinin biraz yukarısında: "- Bir takım şeyhlerin, dedelerin, seyyidlerin, çelebilerin, babaların, emirlerin arkasından sürüklenen ve falcılara, büyücülere, üfürükçülere, nüshacılara, talih ve hayatlarını emniyet eden insanlardan mürekkeb bir kütleye, medenî bir millet nazarı ile bakılabilir mi?" diye sorar ve "Milletimizin hakikî mahiyetini yanlış mânada gösterebilen ve asırlarca göstermiş olan bu gibi unsurlar ve müesseseler yeni Türkiye devletinde idame edilmeli mi idi, idame etmek, terakki ve teceddüd namına, en büyük bir gayr-i kabil-i telâfi hata olmaz mı idi?" diye sualini tamamlayıp, Takrir-i sükûn kanunundan, yani dikta rejiminden işte bu millî kurtuluş tasfiyelerini yapmak için faydalanmış olduğunu ilâve eder.

Cumhuriyet de, demokrasi de, medeniyet ve kültür ve kurtuluş mucadelesi de, hepsi, inkılâb nizamının korunmasına bağlıdır. Türkiyenin yalnız önü açıktır: Gerisinde bir uçurumlar ve karanlıklar kaosundan başka bir şey yoktur. (...)

Eğer inkılâp Türkiyesi bir gün tamam olursa, tarihler Mustafa Kemali yalnız Türk değil, geri ve esir İslâm ve Asya milletlerinin de büyük adamı olarak anacaklardır. (...)

* * *

Anadolu destanlarında ve halk hikâyelerinde "Osmanlı" hoş bir şey mânasına gelmez. Devlet de, hemen hemen, halk düşmanlığı mânasına gelir.

Daha son yıllarda koca Rumeliyi kaybeden bu devlettir. Birinci Dünya Harbinde, yine bu devlet yüzünden Anadolu kasılıp kavrulmuştur. Her şey, sınıra ve cepheye bir torba un taşımak bile katlanılmaz bir işkence idi. Birinci Dünya Harbi Mekke ve Medinenin, Kudüsün, Şamın, Halebin ve Bağdadın kaybolmasiyle bitmiştir. Anadolu pek coğrafya bilmez. Fakat bu şehir adlarının hepsi ona bir âlem hissi verir. Sonra yine bu devlet yüzünden gâvur Ankara kapılarına kadar gelmiştir. Anadolu'nun batısı ve güneyi, ve tâ ötede İstanbul, gâvurun eline geçmiştir. Devlet, üstelik gâvurla birlik olmuştur.

Gökten mi indi. Hızır mı, mehdi mi, nedir, işte bu adam, bu mavi gözlü sarışın kahraman halkın imdadına geldi. Hepsini yendi. Şimdi Anadolu gâvursuz bir yurt olmuştur. Halk için, hiç şüphesiz, devlet de yenilenler arasında idi.

Sadece kelimesinin bile "irtidat" gibi, Tanrısızlık gibi bir mânaya geldiği bin memlekette, Cumhuriyet ancak böyle şartlar içinde kurulabilir. Zamanlarında peygamberler, ancak böyle şartlar içinde, halk yığınlarına yeni bir din verebilmişlerdir. Yirminci Asır millî kahramanlar çağıdır. Mustafa Kemal, hiç bir eksik ve aksak tarafı olmamak üzere, tam bir millî kahramandır. (...)

Bu müstesna tarihî ve içtimaî şartlardan faydalanamıyanlar, bizler, aydın takımı olduk. Halk eğitimi, köy ekonomisi, yığın kalkınması için verimli ve amelî çâreler bulamadık. Aydınların çoğu, yeni rejimin nimetlerinden faydalanmayı, ömürlerini sefaretlerde, yahut keyifle geçirmeyi halk içine atılmaya tercih ettiler. 1945 günlerine kadar müspet ilimlere dayanan ilk eğitim terbiyesinden geçirmedik halk çocuğu bırakmazdık. Güzel sanatlarla, sinema ile ve bir halk seviyesi tekniği ile inkılâp nizamını millete maledebilirdik. Köylünün kendi köyünde ve kendi toprağını daha iyi kullanarak hâz verir bir yaşamaya kavuşmasını sağlıyabilirdik. Millî kahramanın merkezde iyi teknisyenleri ve onların hazırlıklarını köyden köye götüren piyoniyeleri yoktu. Cumhuriyet tarihimizin zaafı budur. Yoksa 1923'ten 1945'e kadar geçen yirmi iki yıl pek uzun bir "mühlet"tir. Hele millî kahramanın şânı ve şerefi ile inkılâp disiplinini benimsiyen, verileni alan, gösterilene inanan

halk hayatı şartları içinde uzun olduğu kadar kâfi bir mühlettir.

Cumhuriyet nizamının çatı gösterişi ümit ve şevk vericidir. Temellerinin o kadar sağlam olduğu iddia edilemez. Biz binanın yıkılmaması için "temel takviyesi" denen nazik bir iş üzerindeyiz. Atatürk henüz "muvakkat" kabrinde yattığı gibi, inkılâp nizamı da"muvakkat" temeli üstünde durmaktadır. Bir yandan temeli sağlamlamak, ve öbür yandan da temeli çökertmek istiyen suikastleri önlemek zorundayız.

Temel, müspet ilimlere dayanan ilk eğitim ve kalkındırıcı köy ekonomisi, biri mânevî iki esaslı şarttır. Türk köylüsü dünyanın yuvarlak olduğunda, döner olduğunda şüphe etmemektedir. Yamasız esvap, yırtıksız pabuç giymeli, bol ekmeğine iyi katık bulmalı ve sağlam bir çatı altında barınmalıdır. Köylü kadınlar erkeklerle eşit olduğu için kıyamet kopacağına inanmamalı, ve ancak iyi bir yaşayışın değerlendirebileceği dünya bahtiyarlığına inanmalıdır. Köylü, Tanrının sevdiği kullarına toprak üstünde.de bir cennet hazırlamış olduğunu, yeşil ağaçlar altında akar suların seslerini ve kuşların türkülerini dinliyerek, kendi doymuş ve giyinmiş, karısı ve çocukları doymuş ve giyinmiş, otlıyan semiz hayvanlarını seyrederek, bir Danimarka köylüsünün inandığı gibi inanmalıdır.

Cumhuriyetlerin mânevi dayanağı fazilet, maddî dayanağı halk refahıdır.

Faziletsizlik ve sefalet içinde Cumhuriyet yaşıyamaz. Bütün hürriyetleri ile faziletsizlik ve sefalet içinde katlanarak, bir politikacılar komedyası veya trajedyası halinde sürünüp gider.

KEMALİZM İNKILÂBININ PRENSİPLERİ (1937)

SAFFET ENGİN

Kemalizm İnkılâbına Toplu Bir Bakış

(...) Kemalizm İnkılâbının menşelerini, dıştan ve içten iki çeşit sebeplerde aramalıyız. Haricî menşei, Türkiyeye siyasal ve süel vasıtalarla musallat olan ve onun yıkılmasını ve parçalanmasını kararlaştıran bir düşmanlar dünyasıdır. Kendi yurdunda esir olmak şiarı olmayan bir milletin, haricin bu yırtıcı politaksına kayıtsız kalamayacağı tabiî idi. Cumhuriyetten önce, uzun yıllar, tarihimiz, hep bu haricî hücumlarla, Türkiyenin parçalanmasını özleyen siyasî emellerle, kanlı facialarla doludur. Tabiatile Türk, bu hücumlar karşısında uyandı ve uyandığı gündenberi, hücumlar da artmış ve şiddetlenmişti. Fakat bu şiddete karşılık, Türk İnkılâbının dayandığı ikinci âmil, yan dahilî amiller, birer birer meydana çıkmağa başlıyordu. Türk İnkılâbının en kuvvetli esası olan Türk milliyetçiliği cereyanı bu uyanıklığın bir neticesidir. (...)

Zihinlerimizde eski idarelerin şeametleri birer birer belirdi. Bütün çektiğimiz millî felâketler bize, acı acı, geçmişin ihtimallerini, sarayların ve saltanatların tefessühünü hissettirdi. Artık düşündük ve anladık ki yaşayabilmek için yeni bir hayata muhtaç idik. Bu yeni hayatı bize temin edecek şahsiyetler veya liderler aradık. Bir aralık İttihad ve Terakki gulgulasına kapılıp gittik. Fakat, en sonunda, bunların da milleti felâketten felâkete sürüklediklerini acı tecrübelerle öğrendik. (...) Artık ne lâzımsa yapılmalı, her şey feda edilmeli; fakat bu vatan, bu kirlilikten, bu felâketten kurtarılmalı idi. Bu fikir, şuurî, veya tahteşşuurî halkın umumî benliğinde, mâşerî vicdanda bir sır gibi doğmuştu. Bunun fiile çıkışı bir şeye bağlıydı: Bu sırrı keşfeden bir dehanın, tabiî bir liderin öne geçişi... Bu tabiî liderliği, rastgele birisi mümkün değil yapamazdı. Türk milleti bu şahsiyete muhakkak malik olacaktı. Nihayet çok geçmeden o eşsiz deha çıktı.

Türk İnkılâbının bu tarihî ve ruhî menşelerinden başka, tali derecede bir de ekonomik menşei vardır. Türk, ihtiyaçlarından büyük bir kısmını dışardan alıyor; memlekette en büyük sanatı olarak kullandığı ziraatçilik de iptidaî,

ve orta zamanlara mahsus şeklinde devam edip duruyordu. Türkiyeye Avrupa malı, Avrupa sermayesile Avrupa fikri de giriyordu. Ecnebi müesseseleri açılıyor, ecnebilerle münasebetimiz çoğalıyordu. Bu ekonomik münasebetimizin sosyal neticeler vereceği şüphesizdi.

Bundan başka, Avrupaya son yarım asırdan beri tahsil için giden talebelerimiz de, orada yeni yeni âdetler ve muaşeretler öğreniyorlar, yeni ve dolgun fikirlerle memlekete dönüyorlardı. Bunların, Avrupa ocağından tutuşturup getirdikleri bilgi ışıkları, memleketin semalarında zulmetleri yırtmağa, sefaletimizi bütün açıklığile, acılık ve dehşetile göstermeğe başlamıştı.

Avrupadan gelen ve gittikçe çoğalan bu yeni irfan cereyanı memlekete Avrupa dili, Avrupa düşünüşü, ve bir Avrupalılık mefhumu getirdi. Az zaman sonra, bu Avrupalılık cereyanı millî bir şekle girdi. (...)

Fakat, hemen şunu söyleyelim ki, Türk İnkılâbındaki muvaffakiyeti, en çok, bu İnkılâbın askerî menşeine medyun bulunuyoruz. Eğer memleketimizde kuvvetli bir askerlik karakteri eksik olsaydı muhakkak perişan olacaktık. İnkılâbımızın, başka bir çok sebepleri varsa da, şüphesiz ki, en büyük istinadgâhı askerî zaferimizdedir. Ancak o yüksek ve hârikalı İstiklâl zaferidir ki, müteakib İnkılâpları mümkün kılmıştır. Onun için Türk, büyük ve asîl ordusuna, onun yüksek dâhisine ve ehliyetli kumandanlarına ebediyyen borçlu kalacaktır. (...)

Büyük Türk İnkılâbının meydana gelmesi, Türk milletinin (...) en yüksek mütekâmil beşer zümresine mensub olduğunu isbat etmiştir. (...) Bunun içindir ki, bugün bütün cihan, Türkün kabiliyetli ve hâkim bir millet olduğunu takdirlerle kabul etmiştir.

Türk İstiklâl menkıbesi, tam demokratik bir hareketten başka bir şey değildir. Müthiş bir tehlike karşısında millet, şuurlu bir surette varlığının, haysiyet ve şerefini, istiklâlinin tehlikede olduğunu hissetti. Her tarafta endişeler, buhranlar başladı. Bu şuurlu heyecan, Türklük hakikatinin en yüce timsali olan o yüksek şahsiyette ifade, beyan ve hareket kabiliyetleri buldu. Millî şuur, bu liderin arkasından yürüdü, onun reisliği altında kongreler yapıldı, kararlar verildi, misaklar kabul edildi; ve bu misakların tahakkuku için plânlar çizildi.

O mütteheyyiç zümre, bütün bunları körü körüne değil, en büyük mücahidin arkasında müşterek bir gayeye vusul için, anlayarak ve bilerek yapıyordu. Bu, en büyük demokratik hareketlerden sayılır. On yedinci asırda, İngiliz İnkılâbının bir Kromvel'i, on sekizinci asırda Amerikan İnkılâbının Vaşington'u ve Fransız İnkılâbının Napoleon'u, on dokuzuncu asırda Alman ittihadının Bismark'ı yetişmiştir. Fakat bizim İnkılâbımızın büyük Lideri, ne bunlardan bir kısmının düştüğü büyük hatalara düşmüş, ve ne de alelâde bir lider olarak kalmıştır. O, ibdakâr bir deha olarak beşeriyet tarihinin en hârikalı hamlelerini yaratmıştır. (...)

Hasılı bütün bu safhalarile, Türk İnkılâbı, yalnız Türkiyeyi canlandıran değil, aynı zamanda bütün dünyaya yol gösteren, rehber olan bir İnkılâbdır. İnkılâbımızın nev'ine, beşeriyet tarihinde ilk defa olarak tesadüf edilmektedir. İlk defa olarak, büyük İslâm camiasının bir parçası hakikaten muasır medeniyet zümresine girmiş bulunuyor. Bundan başka, şimdiye kadar uykuda kalmış olan büyük şark kütleleri tedricen Türkiyenin eserini takib edeceklerdir. Türkiye, inkılâbile, cihan medeniyetine büyük bir hizmet ifa etmiş oluyor. Çünkü, onun arkasından gelecek olan bir çok milletler, istikbalde muhakkak positif medeniyet zümresine girecekler dir; bütün cihan bir birlik medeniyet manzarası arzedecek, emperyalist emeller ortadan kalkacaktır. İşe o zaman bir millî cihan devletleri birliği meydana gelebilecektir. İnsanlığın yüksek vicdanının hâkim olacağı devir o devirdir. Büyük Türk İnkılâbı, beşeriyetin onu tebşir eden büyük bir dönümüdür. (...)

Bütün diğer rejimlere objektif esaslara dayandıkları halde, Türkİnkılâbı sübjektivite ile objektiviteyi en mükemmel şekilde meczetmekte, ve esas ruhunda, **Kemalizm** denilen bir sosyal ideal hâkim ve muharrik bir kuvvek olarak bulunmaktadır. Türk İnkılâbının hâkim prensibi, öteki rejimlerde olduğu gibi, millete yalnız refah vermek değil, ayni zamanda ve bilhassa onun insanlık camiası içinde en yüksek bir mertebeye çıkmasını, medeniyet tarihindeki hâkim rolünü tekrar almasını istihdaf eder. (...)

Millî tarihimizde İstiklâl Mücadelesi denilen o büyük menkıbenin yaratıldığı günlerden bu güne kadar geçen, ve her biri başlı başına bir

devir yaratmağa kâfi gelen inkılâbımızın gösterdiği kuvvetli ve parlak çehre, bir zamanlar düşmanlarımızdan dostlarımıza varıncaya kadar "Türkler adam olmazlar, Türklerin ırkî kabiliyetleri terakkiye müsait değildir" tarzında ileri sürülen iddiaları ve nazariyeleri tamamen çürütmüş, fiilen red ve tekzib etmiştir. Bize, göğüs kabartıcı, alın yükseltici duygu ve iman dolu bu şerefli günleri müyesser eden ırkımızın yaratıcı büyük dahisini burada derin bir hörmet, ve sonsuz bir muhabbet ve şükran duygusile tekrar selâmlıyoruz. (...)

Türk İnkılâbı, bütün esir milletlere bir İstiklâl dersi verdi, onlara bir istiklâl ruh ve aşkı aşıladı. Bu sözlerimizle Fransız inkılâbını küçültmek istemiyoruz. Ancak Türk İnkılâbının hakikî mevkiini göstermeğe çalışıyoruz. Fransız inkılâbı, Avrupada tesirini yapmışsa, Türk İnkılâbı da pek şumüllü bir surette Asyada büyük tesirler bırakmış ve bırakacaktır. (...)

Bunlardan başka, Fransız inkılâbı, bir sınıf mübarezesile başlıyor. Halbuki, bizde zatnen ayrı gayrı sınıflar yoktu. Türk ırkı, tarihinin bütün devirlerinde haiz olduğu içtimaî demokratlıkla iftihar edebilir. Bizim inkılâbımız, bir sınıf mübarezesile değil, büyük ve ateşin bir milliyet cereyanı mahsulü olarak meydana gelmiştir. Biri, bir cemiyetin, muhtelif sınıflarının birbirlerile kavgasından, diğeri ise, bütün bir milletin yekpare bir kütle halinde bir ideal uğrunda bütün bir husumet cihanına karşı mücadelesinden doğmuştur. Birinin sınıf ihtirası karşısında, ötekinin yüksek ve müttehid millî ideali hemen göze çarpar.

Diğer cihetten Türk İnkılâbının Rus inkılâbına hiçbir benzerliği yoktur. Komünist inkılâbı, isminden de anlaşılacağı veçhile bir beynelmileliyet prensibi üzerine kurulmuştur. Halbuki, Türk inkılâbının temelleri milliyet cereyanıdır. Rus inkılâbı, siyasî olmaktan ziyade iktisadî bir inkılâbdır. Siyasî değişiklik onun tabiî neticesi olarak gelmiştir. (...)

Türk İnkılâbında Tarihî Ruhî Kuvvetler ve Kemalizm Karakterinin Esasları

Kemalizm, Umumî Harpten sonraki yeni âlemin yeni doğmuş ruhudur. *Bu ruhun gayesi, âlemşümul terakki hakikatının en yüksek tecellisini millî bünyede temin ile insaniyeti yükseltmektir.* İradî hürriyetin mutlak şekli olarak bu terakkinin haiz olduğu vasıf, Türk milletinin tarihî mukadderatında mündemiçtir. (...)

Türk dünyasının tabiî devirlerini taksime başlarken hemen hatırlamalıyız ki onun, hiç bir milletin tarihinde görülmiyen iki mühim muzaaf cephesi vardır. Türk milleti, bir dünya tarihi milletidir. Onun, tarihi hazınlayan, tarihten önceki bir hayat ve medeniyeti, bir de tarihten sonraki dünya üzerine yayılışı ve tarihî devirleri yaratması vardır.

Tarih ve arkeoloji gösteriyor ki, mütalea etmekde olduğumuz bu büyük ırkın takip ettiği inkişaf vetiresi büsbütün başka bir mahiyeti haizdir. Başka milletlerin tarihlerinde, enerjilerini harice tevcih ettikleri zaman kemale ermiş ve inhitat devrinin başlangıcına gelmiş olduklarını görüyoruz. Halbuki Türkler, bilâkis ayrılarak ayrı ayrı zümreler halinde cihana yayılmağa ve yolları üzerinde buldukları halklara medenî faikiyetlerini tanıtmağa başladıkları zaman, hayatlarının henüz inkişaf devrine girmiş oldukları zamandı. Sümerlerin Mezapotamyaya, Etilerin Anadoluya, İskit ve Torların Trakya ve Yunanistana gelmelerinden sonra görülen yüksek medenî inkişafları bu hakikatin tarihî delilleridir. (...)

Türk maneviyat cephesinden kendi ruhile bütün insaniyetin vicdanını yaratmıştır. (...)

Türk milletinin harice yayılmağa başladığı zaman, kendi içine çevirdiği enerjisile geçirdiği inkişaf devrelerine mukabil, başka milletlerin, -meselâ orta zamanlarda haçlı seferlerile, Amerikanın keşfile yahut daha evvel Yunan ve Romanın istilâlarile- harice tevcih ettikleri enerjilerile zaafa uğradıklarını görürüz. Onlar için bu yayılmalar, kültür inkişafına mukabil kültürün inhitat ve tereddisinin alâmeti olmuştur. Bunlar gittikleri yerlere, henüz yeni açılmış ve büyümek istidadını haiz olan potansiyel enerjiler halinde değil, bilâkis ihtiyarlamış, akim ve ölüme mahkûm kültürler halinde gitmişlerdi. Onun için Türkler gibi, bir dünya tarihi rolünü yapamamışlar, gittikleri yerleri ihya edememişler ve oralarda yeni medenî vecheler yaratamamışlardır. (...)

Brakisefal Türk ırkının zaman zaman Avru-

payı istilâsıdır ki, oraya muasır medeniyetin yaratıcı dehasını ve tohumlarını götürmüştür. (...)

Türk ruhu, kendi kendisini tam bir surette tahakkuk ettiren hür iradede tecelli eder. Sübjektiviteye karşı duran objektif maddî âlem, ona mücadeleci bir vasıf kazandırmıştır. Tez ve antitez arasındaki bu mücadeleden yeni sentezler ve tekâmül hamleleri meydana gelmiştir. Hakikaten Türk milletinin en bariz karakterlerinden birisi olan mücadeleci olmak vasfı bu tekâmül sentezlerini meydana getirebilmek için zarurî idi. Türk tarihi, bu iki nevi prensibin, sübjektivite ve objektivitenin mütemadî mücadelesinin tezahürlerile doludur. (...)

Türkler İslâmiyeti kabulden sonra üç devir geçirmişlerdir. Birincisi, derunî kudret ve dehalarının İslâmiyet içine nüfuz ederek onun inkişafını ve yüksek medenî müktesebatını meydana getirdiği devirdir. İslâmiyet, bu devirde bir hâkimiyet kuruyor ki burada ruhaniyet ve cismaniyet karşılıklı iki cephe olarak görünüyor. Bu devir, Farabi'leri, İbni Sina'ları ve Biruni'leri yetiştiren devirdir.

İkinci devir, Osmanlılarda cismaniyetle ruhaniyetin birbirinden ayrı ayrı imiş gibi inkişaf safhalarına malik oldukları, ve bir taraftan devletin, diğer taraftan şeraitin ve ulemanın muvazi olarak kuvvetlendikleri, fakat içten içe birbirinine düşman olacak nüveyi yetiştirdikleri devirdir. Yeniçeri teşkilâtında dahi bu iki sistemin yan yana iki terbiye müessesesi olarak mevcudiyetini görürüz. (...)

Türklerin İslâmî devre girdikten sonra vâsıl oldukları üçüncü merhale, menfi kuvvetin kat'î mağlûbiyetile neticelenen ve sivil millî müesseselerin sentetik inkişaf ve terakkisine imkân veren büyük **Kemalizm** devridir. (...)

Üçüncü devrin farikavî vasfı olarak, millî ruhun şuurlaşması, ahlâk, hukuk ve hayatî faaliyetlerde Türkün, kendi kendisinin kıymetini, kendisine hâs olan yüksek değeri anlamış olması gösterilebilir. Bu kıymetin idrâki, ilim ve sanatta, medeniyette yapacağımız rolü ve vazifeyi tayin ediyor. Bu rol, medenî hayatın ön safında yapılması icap eden bir roldür.

Millî şuur, lâyiklık yahut vicdanî hürriyetin teessüsü ile müstakil millî kıymet halinde dinî hâkimiyetten kurtulmuş ve millî tarih ve dil hareketlerile en sağlam ve ilmî desteklerini bularak zengin bir ülkü kaynağı olmuştur. (...)

İNKILÂP NESLİNİN ŞARKISI

ŞEVKET SÜREYYA

Türk inkılâbında milletin yaşama kudreti ve yaratma kabiliyeti, bir taraftan kendi Şefini bulmak ve kendi içinden güzideler doğurmak, diğer taraftan da hem iç esareti, hem dış esareti tasfiye etmek şeklinde adım adım tecelli etti. Geçirdiğimiz inkılâp yıllarının tarihi kısaca, milletin varlığında bulunan ve milletimiz için asıl olan ve tabiî olan bu yaşama ve yaratma kudretinin adım adım ve hamle hamle şeklinde tecellisi tarihinden başka bir şey değildir.

Türkiye Cümhuriyeti Türk İnkılâbının Öz ve Tabiî Bir Mahsulüdür

Eğer Türk millleti iradesini "Türkiye Cümhuriyeti" şeklinde bir halk hâkimiyeti nizamile tamamlamamış osaydı, 1919 günlerinde Samsun ve Ege kıyılarında başlayıp milletin tasvip ve iltihakile şahlanan millî ayaklanışın bütün meyvaları, ya bir saray entirikası, ya bir imperyalist kombinezon, yahut ta bir Çin anarşisi içinde örselenenir, heba olur, giderdi.

* * *

Türk milletinin Cümhuriyet nizamı, yalnız, bilinen bir hükûmet şeklinin Türk bünyesine naklolunuşu demek değildir. Türk milletinin bir halk cümhuriyeti nizamı içinde teşkilâtlanışında Şarkta bir bütün orta çağ cemiyetinin, Garpta bir bütün on dokuzuncu asır müstemlekeciliğinin ve akla gelebilen bütün anarşik ihtirasların "Türk vatanını harimi ismetinde" külliyen

ve ebediyen defnoluşunu vardır.

Daha millî zaferin ertesi gününde bile kanının içinde, ya bir halife bendeliği, ya bir kozmopolit uşaklık, yahut ta bir tavaifi mülûk dağınıklığı ruhu kımıldıyanlar, ancak, 1923 teşrinievvelinin otuzuncu gecesi atılan toplarının seslerini duyduktan sonradır ki, Türk vatanında artık ne asalete, ne uşaklığa, ne de millî parçalılığa yer kalmadığını anlıyabildiler. Eğer bu toplar atılmasaydı, zahiren sakin görünen bir halife sarüyonon etrafında, Ağahandan şeyh Saide, Mösyö Adam Bloktan kimbilir kime kadar, milletin uyanışına kasti olan bütün unsurlar elele verecekti. Hatta bunlar elele vermiş gibi idi. Halife, sarayında eski padişahlar kıyafetine giriyor, Ağahan bir kısım Türk matbuatına adeta emir verebiliyordu. İstanbulda bir hukukçu zümresi saltanatın hukukî müdafaasına, Ankarada bir hocalar gurubu saltanatın siyasî müdafaasına girişmişlerdi. Kör bir matbuat kalabalığı, hain bir gaflet içinde zehrin, irticaın kötü bir aleti olurken, Garbın yabancı merkezlerinde gizli yuvalar, Türk vatanının yüzüne binbir kanaldan denk, denk, tomar, tomar nifak ve inhilâl tohumları gönderiyordu.

* * *

1923 teşrinievvelinin otuzuncu gecesi atılan Cümhuriyet topları eğer atılmasaydı, Türk inkılâbının seyri bir makûs mecra takip edebilirdi.

Bu topların ilk sesleri duyulduğu ana kadar, hatta bizzat Millet Meclisi saflarında yer almış kalabalık bir insan gurubu vardı ki, onlar için millî hareket 9/Eylûl/1922 de artık gayesine varmış, düşman topraklarımızdan çıkarılmış ve dava sonuna ermişti. Çünkü onlar için girişilen iş bir millî inkılâp değil, sadece bir millî müdafaa idi. Bu müdafaa da işte istenilen meyvaları vermişti. Bundan sonra bir takım rejim ve bir takım kuruluş davalarına dalmadan, tedricen otoritesini iktisap edecek bir hilâfet idaresi gölgesinde ve mutat bir parlâmento hayatı içinde günü gün etmekten başka yapılacak şey kalmamıştı.

Bu kısım insan kalabalığı için 1923 teşrinievvelinin otuzuncu gecesine kadar millî hayatın en büyük meselesi o sıralarda istifa etmiş olan Fethi Bey kabinesinin yerine "münasip" millet vekilleri bulmaktı. Bunun içindir ki gerek müdafaai hukuk gurubunun, gerek Millet Meclisinin içtimaları o günlerde, aranılan münasip millet vekillerinin şahısları üstünde en ateşli mücadelelere sahne oluyordu. "Münasip vekil"in evsafı üstünde ise, her gurubun, hatta herkesin telâkkisi başka başka idi. Bir gurup için hamiyyetin ve iktidarın timsali gibi ileri sürülen bir namzet diğer bir gurubun karşısında en ağır tenkitlere ve tarizlere uğruyordu.

Halbuki o günler Türk inkılâbının yeni ve en şamil hamlelerine gebe bulunuyordu. Artık Türk devletinin kat'î şeklini almak zamanı gelmişti. Bir kısım insan kalabalıklarının dar görüşlerine, ve bunların günlük hâdiselerin zahirî tecellileri içinde istikametlerini kaybetmiş olmalarına rağmen Türk milletinin bir Şefin şahsiyetinde merkezleşen hayat hamlesi yeni ve mes'ut bir sıçrayış için bütün kuvvetlerini topluyordu. Çünkü meydandaki kabine buhranı, hakikatte, devletin usul ve teşkilâtındaki bir şekil kifayetsizliğinin zahire vurmuş bir tecellisinden başka bir şey değildi. Asıl illet millî hâkimiyetin, yahut Millet Meclisi haklarının ve salâhiyetlerinin kullanılış tarzında idi. Kabineye girecek her vekilin şahsı üstünde bütün meclis azalarının birer, birer söz söylemesi şeklinde yaşıyan bu şekil noksanı öyle bir hava doğurmuştu ki, bu hava içinde küçük bir gaflet, yani milleti kurtarmak davasının mes'uliyetini taşıyanların ufak bir zahire aldanışı, bütün kazanılanları bir hamlede kaybetmek için kâfi gelebilirdi. Nitekim ortaya atılan namzet listelerinin arkasından bir takım muzlim teşebbüslerin gölgesi ayan, beyan görülmeğe başlamıştı:

"- Hilâfet demek, saltanat demektir! Makamı hilâfetin yalnız manevî gudretini değil, saltanatı maddiyesini de temin etmek lâzımdır!"

Yahut ta:

"- Endülüs'te her bin müslümanın bir emirülmümininî vardı. Biz bunca ehli islâm nasıl emirülmümininsiz oluruz?"1

Diyenlerin etrafında az kısmı âşikâr, fakat çok kısmı gizli bir siyah halka her gün biraz daha büyüyor, biraz daha koyulaşıyordu.

İşte Cümhuriyetin ilânı tam bu hava içinde ve tam anında yapıldı. Ve:

- Artık yürüyüş bitmiştir! Bundan sonra olsa olsa ancak saltanata dönmek için yola çıkarız!

diye postu serenler, kendilerini birden, uçsuz bucaksız ufuklara doğru yelken açan bir

genç geminin manivelaları arasında buldular.

Türk milletinin içtimaî fütuhatı aslında ondan sonra başladı.

* * *

1923/30 teşrinievvel gecesi Ankarada Büyük Millet Meclisinden kalkan bu içtimaî fütuhat gemisi nerelere uğramıştır? Daha nerelere uğrar ve nerelerde durur?

Filvaki bugüne kadar varılan yerler ve geçilen merhaleler bile, başlı başına, bir milletin yaratılması, bir cemiyetin yeniden kurulması için kâfi gelebilir. Çünkü bugün dünya üstünde hâlâ on yedinci asırdaki renklilerin muamelesini gören bir milyar insan vardır. Bir jeneraller diktatörlüğü elinde parçalanan 450 miyonluk Çin ülkesinin, bugün bütün ülküsü yalnız "tek ve kuvetli" bir devlettir. Hâlâ Kastlar, Racalar ve ecnebi polisleri elinde bütün haysiyetini kaybeden 350 milyonluk bir Hindistan var ki bütün ülküsü ancak bir yarım istiklâldir. Hâlâ erkeği köle, karısı esir olan, hâlâ sâyi, dimağı ve hayat hakkı, ya bir maskara sihirbazın, ya bir sarhoş müstemleke çavuşunun elinde kepaze olan yüzlerce milyonluk müstemleke halkı için, bugün bize mal olan, bugün bize tabiî gelen fütuhatımızın binde biri bile bizzat hayat değerindedir. Nihayet Şark Avrupasından Cenup Amerikasına kadar, mukadderatını ya bir takım banka oyunlarına, ya bir takım teatral diktatörlüklerin mucizesine bağlamış hespasız milyonlar için bugün, Cümhuriyetin bize verdiği müstakil devlet, tek devlet, istikrarlı devlet, millî devlet ve hali inkişafta devletten yalnız bir tanesi bile bir doğuş kadar kıymetlidir.

Biz, millî istiklâlde, vicdanımızın bir takım cebrî iman kayıtlarından kurtuluşunda, kadının müsavi haklara sahip oluşunda, tek ve lâik tedrisatta, mutlak halkçılıkta, sınıfsız ve imtiyazsız millette ... ve sairede, nihayet ırkımızın esasen tabiî ve tarihî an'aneleri olan bir takım vasıtaları yeniden elde ettiğimiz için onların, bu vasıflara hasret çeken yüz milyonlarca insanlar için ifade ettikleri paha biçilmez manaları belki lâyıkile anlıyamıyoruz.

Halbuki bunlardan yalnız birinin, yalnız bir küçük parçası için, bugün cihanın her bucağında yüz milyonlarca insan, kan, göz yaşı ve ıztırap içinde, adeta erişilmez bir ideal rüyası görüyorlar.

* * *

Halbuki her biri bir milletin yeniden doğuşu için kâfi gelen bu içtimaî fütuhat bizim inkılâpçı neslimizi doyurmuyor. Her fetholunan merhalede biz, yeni yeni fütuhatın rüyasını görüyor ve aşkını duyuyoruz ve neslimizin bu daima yeniye, daima mükemmele doğru olan savleti, milletimizin tarihî şanına ve haysiyetine tamamile yakışan bir manzaradır.

Filvaki her zaman ve her milletin içinde duranlar, dar çerçeveler içinde bağlananlar olabilir. Fakat milletin umumî hamlesi içinde bunlar her zaman sürünlenecek, her zaman umumî ahenge katılacaklardır.

Biz bindiğimiz genç gemiyi enginlere doğru açalım. Çünkü millî istiklâl, millî devlet, tek ve istikrarlı devlet merhalelerinden sonra da bu geminin uğrıyacağı yerler ve varacağı ülküler vardır:

- Her adımı baştan başa bir ayrı emekle işlenmiş sulak, serin ve yemyeşil bir vatan toprağı,

- Bu vatan toprağı üstünde her çağı bir gençlik neş'esi içinde geçen şen, tok, giyimli, sıhhatli ve kum gibi bir Türk kalabalığı,

- Her parçası ayni plânla işlenen, her parçası ayni ahenk içinde milletin umumî ve hâkim menfaati için çalışan illetsiz, tezatsız bir Türk milleti ülküsü henüz önümüzdedir!

Tabiatin haşin tahakkümünden, sefaletten, sınıf ve zümre kavgalarından, imperyalist taaddilerden, hulâsa hem iç, hem dış bütün geriliklerden kurtulmuş ülkü Türkiyeye doğru dümenlere sarılalım! Yelkenleri şişirelim!

Engin denizler ortasında dalgalar, bu geminin dümenine yapışmış genç inkılâp neslinin şarkılarile inlesin:

- Daha iyiye,
  daha mükemmele doğru!
  İleri!

- Daha ileri,
  ve
  Daima ileri!

ATATÜRK GİBİ DÜŞÜNMEK (1978)

CELÂL BAYAR

Atatürk Nedir? Ne Değildir?

Atatürk, büyük adamdı.

Büyük adamlar, büyük dağlar gibidir, onlardan uzaklaştıkça haşmetleri ortaya çıkar.

Ben onun sağlığında ve onun yanı başında çalışırken de Atatürk'ün büyük olduğunu, bizden farklı yanları olduğunu görüyordum. Çünkü ne zaman dara düşsek, ona koşardık, onda her zaman kapalı kapıları açan yeni bir anahtar bulunurdu. Ama samimiyetle itiraf ederim ki, yıllar geçtikçe bu büyüklüğün, ne ölçüde bir büyüklük olduğunu daha iyi idrak ediyorum. (...)

Özellikle günümüzde bir çok fikir kamplarının, Atatürk'ün bir sözüne, bir davranışına sarılıp kendilerini haklı çıkarmağa çalıştığı şu sıralar, O'nun temel yapısını bilmek zorunlu hale gelmiştir. (...)

Bugün ülkemizde bir bölüm aydının ve öğrencilerin memleketin kalkınması için çare diye gördüğü sosyalizm, yeni bir sorun değildir. Atatürk, Kurtuluş Savaşımız sonunda yeni bir devlet kurarken, sosyalizm, Avrupa ülkelerinde işlenmiş bir fikir olarak vardı ve komşumuz Sovyetler Birliği'nde bu fikir devlete vücut veriyordu. Atatürk bunları çok yakından izlemekte ve bilmekteydi.

1920'lerde Marksizm, denenmemiş bir rejimdi. Bugün altmış yıllık bir uygulama dönemi geçmiştir. Bir sınıfı yok etmekle, sınıfların ortadan kalkmayacağı iyice anlaşılmış, sömürünün yalnız sınıflar tarafından değil, devleti yönetenler tarafından da yapılabileceği ortaya çıkmıştır.

(...)

Bizim gibi sosyal reformlarını tamamlamak yolunda olan bir ülkede buna özenmek için hangi sebep vardır?.. Marksizm'de Türk Milleti için bir ümit olsaydı, Atatürk 1923'de sosyalist bir cumhuriyet kurardı ve bunu kurması için hiç bir engel de yoktu. Eğer sosyalist bir baskı rejimi yerine, anayasal bir cumhuriyet kurulmuşsa, bunun tek sebebi sosyalist bir rejimin Türkiye gerçeklerine ve Türk insanının çıkarlarına ters düştüğü içindir.

Faşizme gelince: (...)

Faşizm, "HERŞEY DEVLET İÇİN" derken, Atatürk "HERŞEY MİLLET İCİN" diyordu. Bu, birbirine taban tabana zıt iki dünya görüşüdür. Toplumun temel üstün değeri "DEVLET"de görenler, faşizmi oluştururken, "TEMEL ÜSTÜN DEĞERİ" MİLLET'de görenler, hürriyetçi demokrasiyi oluştururlar. Çünkü devlet -işlerliği açısından- eninde sonunda bir kadrodur, hacmi ile sınırlıdır.

Toplumu devletin emrine verme, imparatorluk tefekkürüdür; denenmiştir, süreklilik gücü olmadığı görülmüştür ve sonunda parça parça olmuştur.

Atatürk böyle bir tefekkürün en yüksek ürünü olan Osmanlı İmparatorluğu'nun tasfiyesi içinden çıkmış bir devlet adamıydı. (...)

Atatürk Bir Anti-Emperyalist'tir

Burada, Atatürk'ün tartışılmayan ve tartışılamayacak bir vasfına işaret emek istiyorum; O,BİLİNÇLİ BİR ANTİ-EMPERYALİST idi.

Anti-emperyalistin bir başka adı da "MİLLİYETÇİ"dir.

Mademki başka milletlerin topraklarında gözü olanlarla beraber değildir; öyle ise, halis bir milliyetçidir.

Atatürk de bir milliyetçi idi. (...)

Cumhuriyeti izleyen devrimlere gelince:

"Tevhid-i tedrisat" (Eğitimin bütünleştirilmesi), sınıf ve zümre imtiyazının reddiyesi değil de nedir?

Medeni Kanun, insan münasebetlerine çağın adalet anlayışını getirmemiş midir?

Kılık-kıyafet Devrimi, millete biçimde üstünlük ve beraberlik kazandırmak amacına dönük değil mi?

Lâik devlet tefekkürünün kabulü, bir yanı ile, milletin rasyonel düşünce biçimine alışmasını hazırlayan sağlıklı, yararlı bir devrimden başka nedir?

Harf devrimi, okur-yazarlığı kolaylaştırmak, eğitimi yaymak, milleti, İNANIR bir millet olmaktan, DÜŞÜNÜR bir millet olmak, seviyesine çıkarmak gayreti değil mi?

Hele Dil ve Tarihi Devrimleri, Türk Milliyetçiliğine derin kaynaklar bulmak, Milleti bilinçli bir bütün haline getirmek çalışmalarının yekûn çizgisini çizemezler mi?

Sosyal ve politik kadın-erkek eşitliği, batı toplumlarını da şerefle aşan ve Türk soyunun geleneklerine kadar inen, adaletli ve milliyetçi bir devrimdir. (...)

Yeri gelmişken söyleyeyim; Ben Marksizme inananların, kendi tefekkürlerini rahatça yayabilmek için toplumdan özgürlük istemelerini de kesinlikle anlamıyorum.

Çünkü bir insan, ancak, başkası için hak saydığını kendisi için isteyebilir! Bir Marksist, kendi düşündüğü biçimde bir devlet oluşturduğu zaman, kendisi gibi düşünmeyenlere özgürlük tanıyor mu? (...)

Ben, "Atatürk, seni sevmek milli bir ibadettir" demiştim. Şimdi, "Atatürk, seni anlatmak milli bir ibadettir" diyorum. Ve gücümün erdiğince onu gençlere anlatmaya çalışıyorum.

Çünkü Atatürk bir kalıp değil, bir gerçekçilik, bir akılcılıktır.

Bilim, deney ve akıl çizgileri içinde bağımsız bir METOD'dur.

İşte bu sebepledir ki, her dar boğazda, her kargaşalıkta, her umutsuzluk ortamında Atatürkçülük, özellikle bizim için bir ÇARE'dir, diyorum. (...)

Atatürk Nedir?

Az önce, "Atatürk bilim, deney ve akıl çizgileri içinde bağımsız bir tefekkür, bir metoddur" demiştim. Bu tarif, Atatürk Metodolojisinin sınırlarını iyice çizer sanıyorum.

Yalnız, hemen işaret etmek isterim; bu tarif, pozitivizmi, onun kullandığı analitik metodu da hatırlatır. Bu yüzden bazı fikir adamlarımız, Atatürk'ü pozitivist espri içinde görmüşler ve öyle yorumlamışlardır. Böyle bir yorum, kanaatimce yanlış sayılmaz; fakat Atatürk'ü de eksiksiz anlatmış olmaz, sanıyorum.

Çünkü, *bilime, deneye* ve *akla* önem verdiği için pozitivistmiş gibi göründüğü halde, daima "sonuçlara" değer verdiği için de *pragmatistmiş* gibi görünür.

Aslında, onu akımlara bağlamak yanlış bir iştir.

O, çağının bu iki fikir akımını herhalde çok iyi biliyordu, ama ne pozitivist, ne pragmatistti.

O, Mustafa Kemal Atatürk'tür. (...)

Asker Diyalektiği, Devrim Diyalektiğidir

Büyük bir kumandan için gerekli olan bütün vasıflar, Atatürk'te noksansızdı. Savaşta bir kumandan, birşeye **karşı** ve birşeyden **yana**dır; Atatürk bütün hayatı boyunca sürdürdüğü toplum savaşlarında, **birşeyden yana ve birşeye karşı** olmuştur. "Bîtaraf olan bertaraf olur" sözü bu yüzden onun fikir karakterini açıklar (...)

Kurtuluş savaşı gerçekten büyük bir matematik mimaridir. Yenmekten yenilmeye kadar tasarlanmamış, hesaplanmamış hiçbir yanı yoktur.

Bütün ihtimaller değerlendirilmiş, tedbirler hazırlanmış ve Büyük Taarruz, böyle bir matematik mimarinin zirvesinde başlatılmıştır.

Atatürk bütün kararlarını sonsuz ihtimaller piramidinin zirvesinde uygulamaya sokmuştur!.. (...)

Atatürk, savaşın geleceğini nasıl bilim ve teknik üstünlüğünde görmüşse, toplumun uygarlık gücünü de öyle öylece bilim ve teknik üstünlüğü olarak değerlendirmiştir.

Bir milletin toplum hayatında ekonominin baş sorun olduğunu biliyor, özellikle sanayileşmeğe büyük değer veriyordu.

Sanayileşme bir bakıma, bilim ve tekniğin ekonomik potansiyeli arttırmasıdır. (...)

Savaş -tıpkı politika gibi- netice almak sanatıdır.

Politika, manevi güç kullanır, savaş maddi güçle sonuç almaya çalışır.

İyi bir asker olan Atatürk, gerek kendi hareketlerini, gerekse çevresinde arkadaşlarının hareketlerini aldıkları netice ile değerlendirmiştir. Onun için, her hareketin bir amacı vardır.

Amaca ulaşılmışsa hareket doğru yapılmıştır; ulaşılmamışsa, hareket yanlıştır. Bu düşünce biçi-

minin sistemleşmesini, pragmatizmde görebiliriz.

Nitekim pragmatizmin kurucularından biri olan John Devey, Hindistan dönüşü Amerika'ya giderken Türkiye'ye de gelmiş ve Atatürk kendisinden eğitim sistemimiz için bir rapor hazırlanmasını istemişti. Devey, daha sonra bu raporu, Amerika'da hazırlamış ve Atatürk'e göndermiş, Atatürk de yararlanılması için dosyayı Milli Eğitim Bakanlığına vermiştir.

Atatürk ve Felsefe

Bence bütün bunlar Atatürk'ün pragmatist olduğunu belgelemeğe yeterli değildir.

Çünkü Atütürk herşeyden önce "sistemci" değildi.

Hatta kendisinde bir sistem allerjisi olduğunu bile söyleyebilirim. (...)

Çünkü sistemlerde "herşeyi tek sebebe bağlamak" hastalığı vardır. Atatürk, kendisinin de ifade ettiği gibi, "her olayı, kendi kanunları içinde incelerdi."

Teferruatta bütünü, bütünde teferruatı gören bu düşünce biçimi, **Atatürk metodolojisidir.** Bu metodolojiyi ne kadar iyi biliyor, ne kadar iyi kullanıyorsak, o kadar iyi ATATÜRKÇÜ'yüz kanaatindeyim. (...)

"Tabiat kanunlarına aykırı düşmeyen insanın hayrına, yararına olan bütün fikir ve olaylar üstünde Atatürk metodu ile (yani bilim, deney ve akıl çizgileri içinde) düşünmek, ATATÜRKÇÜLÜK'tür... (...)

Atatürk'ün İki "Devlet Reçetesi"

Bütün hayatında Atatürk, 2 DEVLET REÇETESİ yazmıştır. Birinci reçete, Osmanlı İmparatorluğu'nun batmaması için kaleme alınmış, diğeri genç TÜRKİYE CUMHURİYETİNİN yaşaması ve yükselmesi için düşünülüp düzenlenmiştir. Biz, Atatürk'ün **"üstün değer nirengileri"**ni ve **metodolojisini** bildiğimize göre, bu reçeteleri gözden geçirmeye hazır sayılırız. (...)

Atatürk 1918'de İMPARATORLUK ve ÜMMET tabanlarının dünya yüzünde iflas ettiğini ve MİLLET tabanından daha gerçek bir Devlet tabanı olmadığını görebilmiş ve hesaplarını bu gerçeğe dayatmıştır. Bu görüşün ve hesabın ne kadar doğru olduğunu, altmış yıl sonra 1978 yılında herkes daha iyi anlayabiliyor, sanırım. (...)

Yeniden oluşturulacak devlet, imparatorluk tabanına değil MİLLET tabanına basacağına göre, çare, bürokratları politikanın dışına çıkarmaktır. Bir başka deyimle, imparatorluk düzeninde devlet ortağı olan asker ve sivil aydın kadrosunu ortaklıktan çıkarmak ve devletin buyruğuna almaktır.

Fakat bir hakkın verilmesi kolay, alınması güçtür, çok güçtür. Bir hak, "bilfiil" ortadan kaldırılabilir, fakat "bilkuvve" yaşar. (...)

Bürokratlar dediğimiz bu eski ortaklarımızı bir kalemde silip atamayız... Atsak bile, bu hakkı vicdanlardan sökmek mümkün değildir; pusuya yatacaklar ve sırasını bekleyeceklerdir!... Bu da, yeniden kurulacak devlet için büyük bir tehlike olur. O halde çare nedir?...

Düşünelim: İmparatorluk düzeninde bürokratlar neydi?... Halkın içinden süzülüp gelen yetenekli kişiler değil mi?... Biz onlara, bir çeşit "ikinci seçiciler" gözüyle bakmıyor muyduk?... Öyleyse, demokratik cumhuriyet düzeni iki dereceli seçime dayandırılır, böylece aydın, (bürokrasiye yerleştiği için değil, halkın gözdesi olduğu için) seçimle "ikinci seçici" görevini alır ve fonksiyonunu pekâlâ sürdürebilir!... Bu hakkı temelinden kaldırmaktansa, hakkın kullanılışını bazı şartlara bağlamak daha akıllıca bir tedbirdir.

İşte Atatürk, iki dereceli seçim esasını kabul etmekle, bürokrasiyi politikadan çıkarmış, fakat fonksiyonunu kaldırmamıştır. Böylece devlet ortaklarının tasfiyesi, hukuk meşruiyeti içinde eritilmiş oldu.

Görülüyor ki "gerçeklerden" hareket edildiği, "akıl", "bilim", "deney" değerleri kullanıldığı zaman varacağımız yer, Atatürk'ün varacağı yerdir. Bir olayın belki yüzlerce açıdan başka, başka görünüşü vardır ama, bu görünüşlerden yalnız biri GERÇEKTİR. Gerçeğe ulaşmanın yolu da elbette ATATÜRK METODOLOJİSİNDEN geçer. (...)

Millet tabanında cumhuriyet idaresi, bir suyun yokuş aşağı akması kadar tabii bir neticedir, sade bir iştir ama, cumhuriyetin karakterini tarihi toplum yapısına uygun olarak biçimle-

mek, hiç de kolay şey değildir. Atatürk ve onun kullandığı metodoloji, en değerli ürününü işte burada verdi.

Güçlü Devlet Tefekkürü

Türk toplum yapısının sınıfsız olduğunu söylemiştim. Sınıfsız toplumlarda bütün itici güç bürokrasiden ve devletten gelir. Devlet kadrosu güçlü ve bilinçli olursa toplum ilerler, devlet kadrosu dinamizmini kaybetmişse, toplum geriler. Sınıfsız toplumlarda devlet yol gösterici, gerçek anlamiyle yöneticidir. Bu yüzden, çok seçkin kişilerden kurulmuş olması, çok güçlü olması, belli amaçları gerçekleştirmek için kenetlenmiş bulunması zorunludur.

Oysa, demokratik cumhuriyet esaslarını kabul ederek biz, Batı tipi yönetime geçiyorduk. Daha önce de söyledim. Batı toplumları, hakim sınıfla, öteki sınıfların dengelenmesini amaçlayan bir yapıya sahipti. Egemenlik, halka değil, sınıfa dayalıdır. Yönetimin, sınıf diktatoryasına kaymaması veya kaymayacağını öteki sınıflara garanti etmesi için bazı müesseseler kurmuştur. Kopyacı bir tutum, demokratik cumhuriyet rejimini, bu müesseseleriyle birlikte kolayca benimseyebilirdi. Atatürk böyle bir yanlışa düşmemiştir.

Atatürk, "Güçlü devlet" düşüncesinden hareket etmiş ve bunun için:

1- Egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğunu,

2- Seçim sisteminin çoğunluk esasına dayalı olacağını,

3- Millete ait olan egemenliğin sadece ve yalnızca milletin seçtiği B.M. Meclisi tarafından kullanılacağını; değişmez kurallar olarak benimsemiştir.

Aslında bu saydıklarım, demokratik cumhuriyet rejiminin idealleridir; hem de bugüne kadar hiçbir Batı ülkesinde gerçekleştirilmemiş ideallerdir; ama onların sınıfsal toplum yapıları, bu ideallere ulaşmalarına elverişli değil... Buna karşılık -ne mutlu bir rastlantı ki- bizim toplumumuzun yapısı, bu ideal demokrasiyi benimsemeyi zorunlu kılar. Çünkü sınıf yoktur, sınıf çıkarları yoktur, sınıf çıkarlarının dengelenmesi yoktur, sadece millet vardır ve milletin içinden çıkardığı insanlarla temsil edilen bir devlet gereklidir. Demokratik cumhuriyette meşruiyetin tek kaynağı halk olduğu gibi, hakimiyetin de tek sahibi elbette halktır.

Hakimiyeti, KAYITSIZ ŞARTSIZ millete bağlayan ideal bir anayasa görüşünden, 1960 Anayasası ile, millet hakimiyetine -meşru bile sayılması güç- bir takım yeni ortaklıklar getirilerek özenti bir anayasa düzenine geçilmesi, büyük bir talihsizliktir; Atatürk tefekkürü dışına çıkmak, toplum yapımızı tanımamaktır, bağışlanması güç bir yanılmadır. Demokrasi halkın kendi kendisini yönetmesi ise, onun, yönetim egemenliğini kısıtlayan her kuruluş, sadece halka inanmamaktan kaynaklanır. Halka şüpheli gözle bakan bir yönetimin demokratik olması ve bir itibar görmesi beklenemez. (...)

1961 Anayasası, kanaatimce tam anlamıyle bir "Milli irade devalüasyonu"dur. Halk oyunun değeri, yüzde ellinin altına düşmüştür, bu Anayasayla... Atatürk Anayasasının "güçlü halk oyu" yerine "güçsüz halk oyu"; "güçlü hükümet" yerine "güçsüz hükümet"; "devletin emrinde bürokrasi" yerine "devleti emrine alan bürokrasi"; "seçimden kaynaklanan meşruiyet" yerine, "kıdemden kaynaklanan meşruiyet" teffekkürü konmuş; böylece Atatürk'ün, toplum yapısından kaynaklanan Anayasası, kopya bir anayasa ile değiştirilerek, o büyük devlet adamının fikirleri hesapsızca ters yüz edilmiştir. Bugün bu Anayasaya göre, devletin sahibi ve bekçisi millet değil, temsilciliğini bürokrasinin yaptığı, saydığım kuruluşlardır. Böylece "Atatürk düzeninin yerine, Osmanlı düzeni yeniden ihya edilmiştir", demekte bir hata olacağın sanmıyorum.

Çünkü günümüzün aydını, 1961 Anayasası ile **"Sultansız bir kapıkulu"** haline gelmiş ve devletin bütün fonksiyonlarına bir başına sahip çıkmıştır. Yasama gücü de, yürütme gücü de, denetim gücü de aydının elindedir.

Halka, yönetime katılma fırsatı veren tek kapı, Parlamentonun Meclis kanadı kapısıdır. Ancak milletvekili seçimlerinden yararlanıp Meclise girebilir. Oysa bu seçimlere de aydın büyük ağırlığını koymuştur. Millet Meclisinin teşekkül yapısına bakarsanız, bunu kolaylıkla göreceksiniz. Bunun dışındaki yasama, yürütme, denetim kurumları aydının tekeline düşmüştür. (...)

Oysa, bu devletin tek BEKA ŞARTI, bürokrasi ile devletin su sızmaz biçimde BÜTÜNLEŞMESİDİR. Devlet, PARLAMENTODA, HÜKÜMETTE BÜROKRASİDE fikir ve amaç bakımından parçalanmışsa, Allah korusun Osmanlı İmparatorluğunun son günlerine özeniyor demektir!... İçimi, kaygıdan da öte, bir kahırla doldurarak bu düşüncelerimi ifade ediyorum. Ümitsiz olduğum sanılmasın, hayır, ümit, millettedir. Tarihin hiç bir döneminde Türk milletinde çare tükenmemiştir, bugün de sonsuz yarınlarda da tükenmeyecektir. ATATÜRK ANAYASASI TEFEKKÜRÜNE dönmenin **tek çare** olduğunu hep birlikte ve mutlaka anlayacağız.

ATATÜRK'ÜN İDEOLOJİSİ (1946)

YAKUP KADRİ KARAOSMANOĞLU

(...)

Atatürk'ün meslek ve meşrebini mutlaka sonu "izm"li bir terimle ifade etmek lâzımsa **"Realizm"** sözünden daha uygun bir kelime bulamayız sanılırdı; eğer bunun yerine, düşmanlarımız da dahil olmak uzere, bütün Batılılar hep bir ağızdan **"Kemalizm"** demeseydiler ve bu deyime politik edebiyat yayımlarında sık sık söz konusu olan **"Marksizm"** ve **"Faşizm"** gibi doktrin adlarının arasında öbürlerinden çok daha yüksek ve önemli bir yer vermiş olsaydılar.

Lâkin, Atatürk kendi adının bu vesile ile **Lenin, Stalin** ve hele **Mussolini** gibi diktatörler arasında geçmesinden pek memnun görünmezdi. Nitekim, ben bundan otuz iki yıl önce yazdığım titizlikte ne kadar haklı olduğunu şu satırlarla anlatmağa çalışmıştım:

"Bazı yabancı yazarlar Mustafa Kemal'le Lenin arasında bir paralel yapmak istemişlerdir. Hiç şüphe yok ki Lenin dikkate değer bir devrimci idi. Fakat Mustafa Kemal gibi kendi ideolojisini kendisi bulmuş, kullandığı taktiği kendisi tespit etmiş, yıktığı kadar, yıktığından fazlasını yapmış bir devrimci değildi.

Türk devrimcisi amacını (başkaları tarafından) yazılmamış bir dâva halinde ortaya koydu ve onu sırf kendine mahsus metodlarla hayata tatbik etti. Kemalist inkılâbın bütün azametini, bütün kuvvetini herşeyden evvel bu orijinalliğinde aramak lâzımdır. Bundan başka, Kemalizm ne komünizm gibi yalnız bir sınıf kavgasının, ne de faşizm gibi yalnız bir devlet disiplini hareketinin adıdır. Kemalizm evrensel bir plâtform üstünde vukubulmuş, umumî tarihin seyrini kapsayan ve bütün bir insanlığın kederi ile ilgili bir hâdisedir. Yeryüzünde yaşayan milletleri itibarî bir tasnif ile bir takım eşitsiz kategorilere ayıran ve büyük camiaların menfaatlerini küçüklerin veya zayıfların hakkına hâkim kılan adaletsiz ve zalim bir enternasyonal hiyerarşi sistemi, ilk defa, bu hâdise karşısında sarsıldı, birkaç emperyalist devletin sırf makine kuvveti ile hayvan sürüleri gibi alıp sattığı veya kanlarını emip derilerini yüzdüğü mazlum milletler bu hâdiseden (yani Mustafa Kemal'in açtığı Millî Mücadele) ile yaptığı devrimlerden sonra artık insan haysiyetini duymağa ve tarafı, taraf başlarını kaldırmağa başladılar." (*Atatürk* adlı monografiden).

Lâkin Atatürk'ün oynadığı bu tarihî rolü bizde kaç kişi anlamıştır? Bizans'ın fethi yılının bilmem kaç yüzüncü dönümü törenlerinde II. Mehmet'i (tarihi ikiye ayırmış olmakla) alkışlarız. Neden? Çünkü, bizce Rönesans yâni Avrupa'nın Ortaçağdan Yeniçağa, iskolastikden müsbet ilimlere geçişi olayı, Bizans'ın Türkler tarafından fethi sayesinde vukubulmuştur. Ya bu hayırlı olaydan kimler faydalanmış? Ortodokos kilisesinin fitne ve fesatlarına kapılarak Bizans'tan hudut dışı edilmiş bütün hür düşünceli bilginlere, san'atçılara, şairlere, filozoflara kapılarını açan İtalya ve İspanya gibi bahtiyar memleketler... Rönesans işte o Bizans'lı göçmenlerin getirdikleri Greko-Lâtin kültürünün ışıkları ile ilk defa Avrupa kıtasının bu köşesin-

de parlamağa başlamış ve nihayet bugünkü Batı medeniyetinin aydınlığını yaymıştır.

Biz de Kemalizm hareketinin dünyaya yaydığı millî uyanış ve kuruluş hareketini tarihin buna benzer bir uyanış ve kalkmış dönemi saysak daha doğru bir görüşte bulunmuş olmaz mıyız? (...)

Son zamanlarda Atatürk siyasî partiler arasında çekiştirile çekiştirile lime lime olmuş bir bayrak haline getirildi. Bu bayrağın artık bütünü göremiyeceği korkusu ile yüreğim titriyor. Lâkin O'nu kimin eline teslim etmeli? Devletin eline mi? O vakit de öylesine resmîleşiyor, öylesine sıcaklığını, canlılığını kaybediyor ki bize önünde el pençe divan durup donmaktan başka yapacak şey kalmıyor. Yılda birkaç defa siyahlar giyinip talimli adımlarla Anıt-Kabir'e giriliyor; kabir taşının üstüne bir çelenk konuyor; Devlet ve Hükümet adamları saf saf olup üç dakika saygı duruşunda bulunuyor ve bununla Atatürk'ü anma vazifemiz sona ermiş oluyor.

Hani, O'nun öldüğü gün, bundan otuz iki yıl önce 10 kasımda ağlıyarak, feryad ederek, saç sakal yolarak, güya Atatürk'ü ecelin pençesinden kurtarmak istiyorlarmış gibi, Dolmabahçe Sarayı'nı saran halk nerede? Çok zaman geçti değil mi? Otuz iki yılda kabuk bağlamayan yara yoktur. Fakat henüz düne kadar gençlerimizin "Atatürk, izindeyiz?" sesleri neden birdenbire kısıldı? Acaba bu iz gözle görünmeyecek kadar silindi mi? **"Evet"** diyeceğim, ama, dilim varmıyor. Fakat olayların dilini tutmak mümkün mü? Atatürk yalnız bizi bir yarı sömürge olmaktan kurtarmamıştı; bununla yetinmemiş, tekrar yarı sömürge haline dönmekten korumak için de bazı Orta Çağ Müesseselerinin karanlıklarından da kurtarılmıştı. Şimdi bu karanlıkların yeniden üstümüze çöktüğünü hissetmekteyiz. Bu silinen Atatürk'ün bugünkü iç politikamızdaki izi. Yukarıdan beri anlatmağa çalıştığımız gibi Atatürk'ün bizimle beraber bütün esir ve **"mazlum milletlere"** açtığı kurtuluş mücadelesi olmuş, hiç biri bizim tarafımızdan desteklenmemiştir. Bunların Birleşmiş Milletlere düşen dâvalarına biz ya çekimser kalmışızdır, ya da sömürgeci devletler tarafını tutmuşuzdur. Atatürk ilkelerine ihanetimizin bu en büyüğüdür; çünkü -mazlum ve esir milletlerin- önderlik beratı "bilfiil" bizim elimizde iken şimdi dünyanın en büyük imparatorluklarından birinin eline geçmiş bulunuyoruz.

Bütün bunlar gösteriyor ki, biz Atatürk'ün ne olduğunu, ne yapmak istediğini anlamamışız ve hiçbir zaman anlayamıyacağızdır. Millî Mücadelemizi bir anarşi halinden çıkarıp bir devlet ve hükümet strüktürü içine alma amacı ile kurmak istediği Türkiye Büyük Millet Meclisi, baştan beri uzun bir süre yadırganmıştır. Tahsillerini Avrupa üniversitelerinde yapmış en ileri fikirli sayılan hukukçularımız bile böyle bir müessesenin kitapta yeri yok, **"İşraî ve teşrîî yetkileri haiz va hakimiyet kayıtsız şartsız millletindir dövizi altında bir yasama meclisi görülmemiştir"** dediler. Saltanat ve hilâfetin kaldırılmasına candan taraftar ya sekiz, ya on kişi vardı ve **Hüseyin Cahit** gibi bütün ömrü boyunca Padişaha, Halifeye meydan okumakla tanınmış fikir adamlarımız Hilâfeti savunanların başında idiler. Atatürk'ün ilk silâh ve mücadele arkadaşları Cumhuriyet sözü ortaya çıkar çıkmaz kıyameti kopardılar ve muhalefet denilen şey o zamandan itibaren başlamıştır. Mareşal Çakmak, General Kâzım Karabekir gibi büyük ordu erkânı Şapka Kanununa karşı idiler. Gericiliği ezmekle görevli İstiklâl Mahkemesi Reisi Ali Çetinkaya, Atatürk'ün Kastamonu Nutku'ndan bir gün evvel mahkemeye şapka ile gelen bir gazeteci arkadaşımızı söğüp sayarak jandarmalarla dışarı attırmıştı. Alfabe reformu işinde de aynı zorluklar başgöstermişti. Eski Arap harflerinin yerine Lâtin harflerinin kullanılması kararını uygulamak için Atatürk altı ay mühlet veriyor: İsmet Paşa ise hiç olmazsa altı yıl mühlet verilmesini istiyordu.

Görüyorsunuz ki: Atatürk bütün devrim ve refom hareketlerinde yanındakilerden daima yüz, ikiyüz hattâ bazen birkaç kilometre ileride yürümüştür. Atatürk'teki bu dinamizmin üzerindeki tesirini ölümünden sonra yazdığım bir kitapta şöyle tarif etmişimdir:

"...bu ölüm hepimizin canevinde birdenbire duran bir sür'atin sarsıntısı gibi hissedildi. İçinde bulunduğumuz gemi bir kayaya mı çarpmıştı? Bu cümlemizin hayatına mal olacak bir katasrof mu idi?" (*Atatürk* adlı monografiden).

O zaman fazla bir iyi niyetle bu soruya "Hayır!" demiştim. Ama, şimdi hatırlıyorum ki uğursuz falım tam bir isabetle doğruya çıkmış-

tır. Evet. *"İçinde bulunduğumuz gemi o âni duruş sarsıntısı ile"* bizi denize silkip Kaptan yerinde Atatürk'ün cenazesi ile birlikte yüzlerce mil yol alarak Umman'a doğru açılmıştır.

Birtakım budalalar varmış; Atatürk geride kaldı diyen. Bunların adına aşırı solcular deniyormuş. Atatürk, sağ mıydı, sol muydu? Herhalde ileriye koşmakta herhangi bir devrimciden çok daha aşırı idi. Nice yüz yıllık çağ merhalelerini bir atlayışla geçip gitti. Ufuk O'na dar geliyordu.

Bir gün Cumhuriyet Halk Partisinin ilkelerini gözden geçiriyordu. O sırada ukalâlık edip demiştim ki: *"Paşam, bu her bakımdan bir İnkılâp Partisidir. İnkılâp Partisi ise bir ideolojiye, bir doktrine dayanmaksızın yürüyemez."* Yüzüme bir masumun yüzüne bakar gibi bakmış ve gülümsiyerek *"O zaman donar kalırız"* demişti. Atatürk'ün bu sözle ne demek istediğini şimdi her vakitten daha iyi anlıyorum. Açık konuşayım: Atatürk demek istemişti ki *"Ben hür düşüncemi ve hür irademi, paslanmış demir kafesler içine hapsedemem. Bu hatayı işlersem milletime ve kendime daima ileriye gitme ve yaratma gücünü kaybettirmiş olurum."*

Genç vatandaşlarım; dinleyin, dinleyin bu sözü. Yoksa alınlarımızı Anıt-Kabir'in duvarlarına dayayıp *"Affet bizi Atatürk"* diye yalvaracağımız günler yaklaşıyor. (Milliyet, 13 Kasım 1970)

İHTİLÂL NEDİR?*

MAHMUT ESAT BOZKURT

Bence, tam ve olgun anlamile ihtilâl; mevcut bir politik, sosyal ve ekonomik düzenin yerine; yine politik, sosyal ve özellikle ekonomik, yeni ve ileri bir düzeni zorla ve çoğu zaman silâh gücile başaran harekettir. (...)

İhtilâl, tam ve eksiksiz anlamile hükmünü yürütebilmek için dört unsuru kavramalıdır.. *Politik, sosyal ve özellikle ekonomik alana girmeli ve ileri bir rejim kurmalıdır.* Böylece, eskiliğin yerini, yeni bir düzen ve kuruluş almalıdır:

1789 Fransız ihtilâlini,

1917 Rus sosyalist ihtilâlini,

1919'da başlayan Atatürk ihtilâlini, tam ve eksiksiz ihtilâllerin örnekleri diye hatırlayabiliriz. Çünkü bunlar düzeni baştan başa değiştirdiler ve ileriye götürdüler.

Bunlar, başka başka mahiyette olmakla beraber toplumun durumunu; sadece politik ve sosyal bakımlardan değil; aynı zamanda ekonomik açıdan da kavramış ve eski düzeni yıkarak yerine yenisini ve daha ilerisini kurmuşlardır. (...)

İhtilâllerin gayesi milletin her yönden ilerlemesi, daha güzele, daha iyiye doğru gitmesidir. Bunun aksi, ya post kavgası ya kaytaklıktır, irticadır.

Bir Millet Ger Gidebilir mi?

Milletin kaytaklık hakkı var mıdır? *Egemenlik haklarına dayanarak bir milletin gerileme, geri gitme hakkı yoktur.*

Çünkü geriler, ilerilere nispetle birer kötülüktürler. Hayat gerilerde değil, ilerilerdedir.

Hayat kötülüklerde değil, ilerilerde, iyiliklerdedir. Gerilerde ölüm vardır. *Bir millet öleceğim diyemez.* Yaşama ve yaşatma ilerilerdedir. Bir milletin yaşama ve yaşatma hakkı vardır. Bir millet yaşayacağım diyebilir. (...)

İleri sürdüğümüz teze göre, Cumhuriyetten hilâfete, saltanata, krallığa inmek şöyle dursun, meşrutiyete bile dönmek, bir milletin hakkı olamaz. Çünkü böyle bir durumda millet, kendi egemenliğinden kısmen olsun feragat etmektedir.

Amaç, egemenlikten kısmen feragat değil, egemenliği her yönden tamamen elde etmektir. Biz Cumhuriyeti bile bunların ilerisidir diye be-

(*) İstanbul'da verilen *İnkılâp Tarihi* derslerinden, 1934.

nimsemiş bulunuyoruz. Eğer insan haklarını ve ulus egemenliğini Cumhuriyetten fazla gerçekleştiren bir rejim keşfedilecek olursa bizim onu kabule hazır olduğumuza şüphe yoktur. (...)

Feragat ve ölümden korkmamak. Tarihin verimlerine göre zekâ ve bilgi feragatle beraber olunca ihtilâllerin zafer sürati şimşekleşiyor. Hiç bir şey onlara karşı koyamıyor. Mesafenin, zamanın anlamı kalmıyor. Einstein'ın yeni teorileri burada canlanıyor. Asırlar yıl, yıllar ay, aylar gün, günler dakika halini alıyor. Türk ve Rus ihtilâllerinde olduğu gibi. Atatürk'ün medeniyet dünyası önünde, bin yıl geri kalmış bir milleti, Türk milletini bir hamlede bin yıl ileri götürmesinin sebepleri içinde onun büyük feragatini anmak gerekir. O, aç kaldı. Ölüme mahkûm oldu. Fakat milletini düşündü. Yalnız milletini, açlığı ve ölümü değil. (...)

Atatürk Ölebilir mi?

Türk milleti, Türk vatanı yaşadıkça o yaşayacaktır.

Atatürk'ün öldüğü günlerde bir İngiliz gazetesi "Atatürk öldü, insanlık öksüz kaldı" diyordu.

Hattâ insanlık yaşadıkça Atatürk yaşayacaktır.

Gene Fransızca (İllustration) mecmuası "Tarih çok büyükler gördü. İskenderleri, Napolyonları, Büyük Pedroları, Vaşingtonları... Fakat yirminci asırda büyüklük rekorunu Atatürk, bu Türk oğlu kırdı," diyordu.

Atatürk ölebilir mi?

Yeri gelmişken, şunu da hatırlatmak isterim ki: Atatürkün yanında, tarihin büyükleri diye sayılan şu bir kaç isim, inanarak söylüyorum, siz de inanınız; ufak tefek şeylerdir. Hele zamanımızda büyük geçinenler, hani şu bildiklerimiz, bunlar, daha ufak tefek şeylerdir. (...)

Atatürk Ne Buldu? Ve Ne Yaptı?

Atatürk bir şey bulmadı.

Düşmana batıracak bir iğne, hukuk bakımından bağımsızlığına sahip bir vatan bile bulmadı. Vatanın (Sevr) le bağımsızlığı yok edilmişti.

Atatürk, bir şey buldu ki, bunu, öğüne öğüne her vakit söylerdi: Bu, Türk milleti, Atatürk'ün kanını taşıdığı millet idi.

Atatürk yalnız Türk milletine güvendi. Milletin dâvasını, millete dayanarak açtı. (...)

Atatürk'ün ne bulduğunu yukarda yazmıştık. Ne yaptığı ve ne bıraktığı da bellidir. Halbuki Mussolini o zamanki başarısını dünya savaşından muzaffer çıkan İtalyaya borçludur. Roozwelt birşey yaptıysa dünyanın en zengin bir memleketine (130) milyonluk Birleşik Amerika devletine dayanarak yaptı!

Hitler; o, her zaman Atatürk'ten örnek aldığını söyledi.

Zamanımızın bir Alman tarihçisi, gerek *nasyonal sosyalizmin* ve gerek *faşizmin* Mustafa Kemal rejiminin azçok değiştirilmiş birer şeklinden başka bir şey olmadıklarını söylüyor.

Çok doğrudur. Çok doğru bir görüştür. *Kemalizm* otoriter bir demokrasidir ki, kökleri halktadır. Türk milleti bir *Piramide* benzer - tabanı halk, tepesi yine halktan gelen başdır ki, bizde, buna şef denir. Şef otoritesini yine halktan alır. Demokrasi de, bundan başka bir şey değildir. (...)

Dünyanın en ileri ve en son rejimi kabul edilen komünizm, denebilir ki, dünyanın en ileri değil, genel kültür bakımından en geri memleketlerinden birinde uygulama alanı bulabilmiştir. Acaba şöyle bir neticeye varamaz mıyız? Büyük ihtilâller, kültür bakımından geri memleketlerde, orta, hele ileri kültürlü memleketlerden daha çabuk ve kolaylıkla başarı sağlıyor.

Buna hayır demek, evet demek kadar zordur. Bir bakımdan, kültürü geri memleketler uysal olurlar. Tıpkı yabancı saldırısına kolaylıkla boyun eğmeleri gibi... Denebilir ki, geri memleketlerde, yeniliklere karşı kaytaklık da kolayca vücuda getirilebilir. Çünkü geri halk tutucudur. Eski âdet ve geleneklere fazla bağlıdır... Fakat uyanık bir ihtilâl şefinin bu halden korkusu olamaz. Geri halk kütleleri zannedildiği gibi geleneklere bağlı değildir.

Yalnız bu halk kütleleri içinde eskilikle midelerini şişirenler vardır. İşte bunlardır ki, halkı körüklerler, tahrik ederler. Ayaklandırırlar, kaytakları yaratırlar. Yapılacak iş bu sınıfı ilk fırsatta yok etmektir. Bir kere bunlar temizlendi mi, mesele bitmiş demektir. Yollar, ihtilâlin yürüyüşüne açılmıştır. Asıl iş, bu ameliyeyi yapmaktır. (...)

İhtilâllerde Zaman ve Fırsat, Taktik Bakımından, Büyük Önem Taşır

Fırsatı kollayan, zamanı seçmede yanılmayan ihtilâller başarı sağlarlar. Atatürk, bu cihetlere çok dikket ederdi. Zamanı çok güzel seçer, fırsatı asla kaçırmazdı. Zamanı gelmedikçe acele etmez, sabrederdi. *Koruk sabırla helva olur.* O kadar sabrederdi ki yerinden kıpırdamıyacak sanılırdı. Hakikatte prensiplerden bir zerresini feda ettiği görülmemiştir. O, sabreder; fakat bir de fırsatı ve zamanı ele geçirince, ihtilâlin prensibini uygulama alanına koymakta dakika geçirmezdi. Prensip tatbikata girince, onun aksi olan eskiliğin yerinde yeller eserdi. Cumhuriyetin ilânı böyle oldu. İlgili bölümde bunu belgelerile göstereceğiiz. Şapka giymek, laik devlet hep böyle oldu.

Laik devlet örneğile, görüşümüzü biraz açıklamayı faydasız bulmuyoruz. Atatürk ötedenberi devletin laikleşmesini, Türk ihtilâli için bir prensip olarak benimsemişti. Dinin devlet, devletin din işlerine karışmaması, bunların birbirinden ayrı kalması, onca gerekli idi. Din bir vicdan meselesi olduğuna göre, Atatürk bunda pek haklı idi. Devlet işleri, günü gününe değiştiği için, laiklik prensibini kabul etmekten başka çare yoktu. (...) Şimdilik şu kadarcığını kaydedelim ki, zamanı gelmeden Atatürk bunu ortaya sürmedi. Fakat aksine hareket ettiği görülmüştür. (...)

İkinci Teşkilâtı Esasiye (Anayasa) projesi hazırlanırken, birinci Teşkilâtı Esasiyede bulunan din kayıtlarının kaldırılmasını teklif edenlerle fikren beraber olduğu halde, zamanı henüz uygun görmediğinden maddelerin kalmasını isteyenlerle beraber gibi görünmüş ve ilk şekli gibi kabul ettirmiştir. Nihayet 1928 yılında verilen bir takrirle meclisin çoğunluğunun üçte biri, maddelerin kaldırılmasını istemiş ve Türk devleti yeşil sarıklı Cumhuriyet olmaktan kurtularak, bu günkü modern laik halini almıştır. Ve bu muazzam hâdise, sessizce yoluna konmuş ve bitirilmiştir.

Zamanı gelince işler böyle bitiverir.

Atatürk, hilâfet ve saltanat makamı eski (Kanun esası) le, İstanbul'da dururken, ilk iş olarak laiklik meselesini ortaya atarak ulusal dâvayı sömürücülere sakatlatamazdı, nitekim dâvanın başlangıcında hilâfet ve saltanat hakkında da böyle davranıldı. Maksat, hilâfet ve saltanatı düşmanlardan kurtarmaktır denildi. Fakat sırası gelince bu dejenere kurumlar da tarihe intikal ettirildi!

Zaman beklemek, fırsatı kaçırmamak; işte ihtilâlcinin başarı tılsımları. (...)

* * *

İhtilâlcilerin uyanık ve dikkatli olmalarını gerektiren noktalardan birisi de, eserlerinin karşılaşması mukadder olan kaytaklıklardır.. Bizim yakın tarihimizde görülen kaytaklık olaylarının çoğunu yabancılarla, Türk olmayan müslumanlar yapmıştır. Çerkes, Arnavut, Arap v.s. gibi. Bunlara dikkat gerekir.. Kaytaklık açık olursa mücadele oldukça kolay olur. Fakat bunun en tehlikelisi hak suretinde görünenidir. (...)

İhtilâlci, gericileri asla, af etmemelidir. Bunlara göz yummak, ihtilâle kıymak demektir. **Danton**'un, zayıf yeri burası idi. **Robespiyer,** haklı olarak, **Danton**'a bu gevşekliğinden dolayı gücenik idi. **Robespiyer** haklı idi. Çünkü **Danton**'un bu zaafı, Fransız ihtilâline oldukça pahalıya oturdu.

Kaytaklığın en korkuncu hak suretinde görünenidir demiştik. Hele kaytaklar entellektüel de olurlarsa iş daha fazla önem kazanır. Yoksa bir **Şeyh Said** hereketini bastırmak o kadar zor bir şey sayılmaz. Nitekim Cumhuriyete karşı **Hınıs** topraklarında isyan bayrağını açan; **Ergani madenini, Elâzığı** ele geçirerek **Malatya** üzerine yürüyen ve **Diyarbakır**'ı kuşatmaya kadar cür'et gösteren Şeyh Sait, kaçarken **General Osman Koptagel**'in eline geçti ve son nefesini Diyarbakır'da darağacında tamamladı... Derviş Mehmet de Menemen'de böyle oldu. Bununla beraber, ne mahiyet arzederse etsin kaytaklığı ateş bacayı sarmadan olduğu yerde bastırmak, imha etmek lâzımdır. Sözü ayağa düşürmemek icabeder. Aksi halde tehlike büyür. (...)

Millet, devlet, hükümet ayrı şeyler değildir. Hepsi bir anlamdadır ve hepsi millettir.. Milletten başka bir şey yoktur. Ondan başka hiçbir şey olmayınca, yapılmayınca,millet istediğini yapmak için her vasıtaya başvurmak; iradesini, hükmünü yürütmek hak ve yetkisine maliktir. Hizmetçinin efendiye kafa tutmak hakkı ve yetkisi yoktur. Olamaz ve olamıyacaktır. (...)

Karl Marx'a ve *Engels*'e göre; ihtilâl demek

eski toplumun sinesinde yeni unsurların, yeni sebeplerin gelişmesi demektir. Bu yeni unsurlar, eski toplumun unsurlarını yenecek kuvveti kazanınca, eskilik yerini, yeniliğe bırakır.

Bu fikirleri, kısaca açıklamadan önce, ihtilâl ve sebepleri hakkında en esaslı görüşü belirtmiş olduklarını söylememiz gerekir.

Komünizm, amaç edindiği rejimi kurabilmek için, ilk hamlede, bugün mevcut, üretim metodunu değiştirmeği prensip olarak kabul etmiştir. Bugünkü üretim metodu serbesttir ve ferdîdir. Komünizm bunu kollektif hale koyacaktır. Üretim kollektif hale gelince toplumun bugünkü esasları da değişecektir. Serbest rekabet sistemi kalkacak, yerini komün idareleri alacaktır. Bu suretle sosyal, moral, ekonomik ve siyasal rejim de bugünkünden bambaşka bir mânada görünecektir. (...)

Şu ciheti de belirtmeliyim ki; ben komünist değilim. Türk milliyetçisiyim. Böyle doğdum, böyle öleceğim. Türk birliğinin bir gün hakikat olacağına inancım vardır. Ben görmesem bile, gözlerimi dünyaya onun rüyaları içinde kapayacağım. Tıpkı Uhud şehidi Said anekdotu gibi. Peygamberimizin arkadaşlarından Said, Uhud'da şehid olarak ölürken baş ucunda bulunanlara demiş ki: "Gidiniz!... Peygambere deyiniz ki, onun şehidlere müjdelediği cennetleri görüyorum ve şimdi oraya girmek üzere bulunuyorum!" Said müslümanlığa bu kadar inanmıştı. Ben de Türk birliğine bundan fazla inanıyorum. Onu görüyorum. Yarının tarihi, yeni bölümlerini Türk birliğile açacaktır. Dünya, sükûnunu bu bölümler içinde bulacaktır. Kâşgarlı Mahmud'un "Divanüllûgatı Türk"ünde dediği gibi: "Tanrı; Türkü, insanlık, şerirlerden, şakilerden kurtulsun diye yarattı."

Fakat *Marx*'ın görüşlerinden, ilmî tahlillerinden, metodlarından hak ve hakikatler lehine istifade edilecek çok şeyler vardır. (...)

Atatürk, Lenin'in de aksine olarak yazmaktan değil, yalnız yapmaktan hoşlanıyor. *Büyük nutuk* ve ona ilişik vesikalar kitabını, işler başarıldıktan sonra yazdı. O yapmadan yazmıyor.

Yapmadan lâf yok.

Yaptıktan sonra anlatma, hesap verme var! (...)

Kendi hesabıma son sözüm şudur:

Bir ihtilâl, hangi milletin hesabına yapılırsa, mutlaka o milletin öz evlâdının elile yapılmalı ve onun elinde kalmalıdır.

Meselâ;

Türk ihtilâli, öz Türklerin elinde kalmalıdır. Hem de kayıtsız ve şartsız.

Yabancıların yardımıyle başarılan ihtilâller, yabancılara borçlu kalırlar.

Bu borç ödenmez.

Türkün en kötüsü, Türk olmayanın en iyisinden iyidir. Geçmişte Osmanlı İmparatorluğunun bahtsızlığı, ekseriya, mukadderatını Türklerden başkasının idare etmiş olmasıdır.

27 MAYIS İHTİLAL BİLDİRİSİ

"Dikkat!.. Dikkat!..

Muhterem Vatandaşlar, radyolarınızın başına geçiniz. Güvendiğiniz Silâhlı Kuvvetlerimizin sesi, bir dakika sonra sizlere hitap edecektir.

Bugün, demokrasimizin içine düştüğü buhran ve son müessif hadiseler dolayısıyla ve kardeş kavgasına meydan vermemek maksadıyla Türk Silâhlı Kuvvetleri, memleketin idaresini eline almıştır.

Bu harekete Silâhlı Kuvvetlerimiz, partileri, içine düştükleri uzlaşmaz durumdan kurtarmak ve partilerüstü tarafsız bir idarenin nezaret ve hakemliği altında en kısa zamanda âdil ve serbest seçimler yaptırarak idareyi, hangi tarafa mensup olursa olsun, seçimi kazananlara devir ve teslim etmek üzere girişmiş bulunmaktadır.

Girişilmiş olan bu teşebbüs hiçbir şahsa veya zümreye karşı değildir. İdaremiz, hiçkimse hakkında şahsiyata müteallik tecavüzkâr bir fiile müsaade etmeyeceği gibi edilmesine de as-

lâ müsamaha etmeyecektir. Kim olursa olsun ve hangi partiye mensup bulunursa bulunsun, her vatandaş kanunlar ve hukuk prensipleri esaslarına göre muamele görecektir.

Bütün vatandaşların, partilerin üstünde aynı milletin, aynı soydan gelmiş evlâtları olduklarını hatırlayarak ve kin gütmeden birbirlerine karşı hürmetle ve anlayışla muamele etmeleri ıstıraplarımızın dinmesi ve millî varlığımızın selâmeti için zarurî görülmektedir. Kabineye mensup şahsiyetlerin, Türk Silâhlı Kuvvetlerimize sığınmalarını rica ederiz. Şahsî emniyetleri, kanunun teminatı altındadır.

Müttefiklerimize, komşularımıza ve bütün dünyaya hitap ediyoruz. Gayemiz, Birleşmiş Milletler Anayasasına ve insan hakları prensiplerine tamamıyla riayettir. Büyük Atatürk'ün *'Yurtta sulh, cihanda sulh'* prensibi bayrağımızdır. Bütün ittifaklarımıza ve taahhütlerimize sâdıkız. NATO'ya inanıyoruz ve bağlıyız. CENTO'ya bağlıyız. Tekrar ediyoruz; düşüncelerimiz, yurtta sulh, cihanda sulhtur. Türkiye dahilinde bütün garnizonlardaki Garnizon Komutanları, o yerin mülkî ve askerî idaresine el koyacaklar ve vatandaşların her hususta emniyetini sağlayacaklardır."

DİKTA*

DOĞAN AVCIOĞLU

Türk halkının büyük çoğunluğu, tutucu güçler koalisyonunun diktası altında yaşamaktadır. On milyonlarca köylü, ağanın, şeyhin, beyin, tefeci ve aracının diktasında perişandır. Topkapı'da kurşunlanan işçi, patron diktasının kurbanıdır.

Genel oy, bu tutucu güçler koalisyonunun diktasına göre biçimlenmektedir. Sandıktan devamlı bu gericiler koalisyonu çıkmaktadır. Dikta altındaki milyonların oyu, kendi oyu değil, şeyhin, beyin, ağanın, tefeci, aracı ve kompradorun oyudur. Tutucu güçler koalisyonunun kitle üzerindeki diktasına, köklü altyapı devrimleriyle son verilmedikçe, bu durum daha uzun süre devam edecektir.

Türkiye üzerinde ekonomik ve politik diktasını kuran tutucu güçler koalisyonu, ülkeyi kalkındırmaktan ve toplumsal sorunları çözmekten acizdir. Şehirlerde toplumsal huzursuzluk çığ gibi büyümektedir. Tutucu güçler koalisyonunun siyasi rejimi, bir çöküntünün eşiğine gelmiştir. Politik barometre kaçınılmaz bir fırtınayı göstermektedir.

Bu noktada bazı iyi niyetli aydınlar, "fırtına geliyor" denmesinden rahatsız olmaktadırlar. Bunlar, barometre kesin fırtınayı gösterdiği halde, "fırtına geliyor" denmezse, fırtınanın gelmeyeceğine inanmaktadırlar. Fırtınalı havadan hoşlanmadıklarından gerçeklere gözlerini kapayıp, arzularını gerçeklerin yerine geçirmektedirler. "Fırtına patlamak üzere" denince, fırtınaya göre rota çizmeyip, "olmaz inşallah" temennisiyle yetinmektedirler. Başını kuma gömünce saklanacağını sanan devekuşu daha farklı bir tutum içinde değildir.

Fırtına kaçınılmazdır. Devrimcinin görevi, "olmaz inşallah" edilgenliğinden silkinip fırtınadan devrim yolunda yararlanmaya çalışmaktır. Birçok şeyi yıkıp götüren fırtına, aynı zamanda bereketli yağmurların getiricisi de olabilir.

Türkiye'mizin içine düşürüldüğü çıkmazdan kurtuluşu, bir politik biçim sorunu olmadan önce, sınıfsal bir sorundur. Temel dava, tutucu güçler koalisyonunun ekonomik ve politik diktasına kesinlikle son verilmesidir. Bu da tutucu güçler koalisyonu üzerinde, halkın diktasını kurabilmekle mümkündür. İşçi, köylü ve aydının en bilinçli unsurlarını sinesinde toplayan bir devrimci parti, tutucu güçler koalisyonunun tasfiyesi ve halk egemenliğinin gerçekleştirilmesi için en etkin araçtır.

(*) *Devrim* dergisi, 4 Ocak 1970.

Bir askeri dikta çözüm yolu değildir. Halktan kopuk bir askeri yönetim, tutucu güçler koalisyonu çemberini kıramayacağı gibi, kendi iç çekişmeleri içinde çöküp gitmeye mahkûmdur.

Son yüz yıllık tarihimizde Türk ordusu, ilerici bir güç olarak daima ön planda rol oynamıştır. Tutucular koalisyonu, bugün Türkiye'mizi tam bir ortaçağ karanlığına gömmeye cesaret edemiyorsa, bu, her şeyden önce, Türk ordusunun devrimci bilincinden çekindiği içindir.

1927 yılına kadar üniformasını sırtında taşılan Atatürk, orduyu günlük politikanın dışında tutmuştur. Ama Kemalist Türkiye'yi kurma savaşının başlıca desteğini ordu teşkil etmiştir. Ordu, günlük politikanın dışında, devrim politikasının içinde olmuştur.

Atatürk, devrimleri gerçekleştirme aracı olarak, ordunun bilinçli gözetimi altında partiye dayanmıştır. Ordu ve parti, Kemalist devrimin iki temel dayanağı olmuştur. Ne var ki, parti, tarihsel şartların elverişsizliği yüzünden, halkın değil, eşrafın partisi haline gelmiştir. Bu elverişsiz şartlar altyapı devrimlerinin başarısını sınırlamıştır. Ama bu, Kemalist yöntemin doğruluğunu ve bugün için de geçerli olduğu gerçeğini değiştirmez.

Dava, halkın partisi eliyle, tutucu güçler koalisyonu diktasına son verme ve yerine halkın diktasını, yani gerçek demokrasiyi kurma davasıdır.

ATATÜRK VE DOKTRİN*

BÜLENT ECEVİT

17 yıllık siyasal rejim mücadelesi yatışıp demokratik düzen yerine oturdukça, Türk halkı, ekonomik ve sosyal meseleleriyle gereği gibi ilgilenebilir bir duruma gelmektedir. Gerçi rejim meselesini hâlâ tartışma konusu yapmak istiyenler vardır. Fakat onlardan da bir çoğunun rejim meselesine bakışı, daha çok, iktisadî ve sosyal meseleler açısındandır.

Tıpkı, demokratik düzen içinde, Atatürk devrimlerinin kökleştirilemiyeceğinden kaygı duyanlar olduğu gibi, toplumumuzun çetin ekonomik ve sosyal sorunlarının demokratik düzen içinde çözülemiyeceğini düşünenler de bulunmaktadır.

Fakat bugün Türkiye'de demokrasi, her ne sebeple olursa olsun demokrasiye inanmayan küçük bir zümrenin sarsamıyacağı kadar sağlamlaşmıştır.

Bu sağlamlığın verdiği güvenle, şimdi halkın dikkati, her zamankinden daha çok, ekonomik ve sosyal konular uzerinde toplanabilmiştir. O arada aydınlarımız da, Atatürk devrimlerinin ekonomik ve sosyal yönüyle her zamankinden daha derinliğine ilgilenmektedirler.

Bir yanda, Atatürk'ün ekonomik ve sosyal sorunlar karşısındaki davranışı, düşünüşü, hiçbir önyargıya bağlanmaksızın, daha iyi anlayıp değerlendirmeğe çalışanlar olduğu gibi, bir yanda kendi iktisadî ve sosyal düşüncelerini topluma benimsetebilmek için, bunları Atatürk'ün düşünceleri imiş gibi göstermeğe, veya, bugün yaşasa idi Atatürk'ün de o konularda tıpkı kendileri gibi düşüneceğini isbat etmeğe çalışanlar vardır.

Bu arada, Atatürkçülüğü doktrinleştirme, bir Atatürk idelolojisi yaratma çabaları da hız kazanmıştır.

Bu yolda iyi niyetle çabalayanlara saygı beslemekle beraber, kimsenin böyle bir çabaya yetkisi olmadığı kanısındayım. Nitekim, YÖN Dergisinin son sayısında yayınlanan bir açık oturumda, Sayın Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun söylediğine göre, Atatürk kendisi, sağlığında bu yolda girişilen iyiniyetli çabalara kar-

(*) Bülent Ecevit'in Çalışma Bakanı iken 10 Kasım 1962 günü Ankara Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Konferans Salonunda Türkiye Milli Gençlik Teşkilâtınca düzenlenen Atatürk'ü anma toplantısında yaptığı konuşma. (*Forum* dergisi, 208. sayı, 1 Aralık 1962).

şı, *"Doktrin istemem, donar kalırız, biz yürüyüş halindeyiz"* demiştir.

Gerçekten, bir doktrin kalıbı içinde dondurulmuş olsa idi, Atatürkçülüğün dinamizmi, değişik şartlara uyarlanabilme ve Atatürk'ten sonra da Türk toplumuna yön verebilme yeteneği, bugüne kadar çoktan tükenmiş olabilirdi.

İnsanlık tarihinin en geniş ve derin etkili düşünce ve hareket adamlarından biri olan Atatürk'ün, "Doktrin istemem, donar kalırız" dediği sıralarda, bütün Batı dünyası ideoloji ve doktrin çatışmalarıyla kaynamakta idi. Bu çatışmalar bir dünya savaşına yol açabilecek ölçüde idi. O dünya savaşından sonra bile ideoloji ve doktrin ayrılıkları insanlığı bölmeğe devam edecekti. (...)

Böylelikle Atatürk'ün büyüklüğü ve ileri görüşlülüğü bir kez daha ortaya çıkmış olmaktadır. Atatürk'ün, dünya bir takım moda doktrin çatışmalarıyla çatırdadığı sırada, "Doktrin istemem, donar kalırız, biz yürüyüş hâlindeyiz" dediği yıllardan ancak 20-30 yıl sonradır ki birçok ülkelerde birçok aydınlar ve sorumlu önderler Atatürk'ün dediğine gelebilmişlerdir. (...)

Türkiye'de bugün her türlü doktrin tartışması enine boyuna yapılabilecek kadar hürriyet vardır. Ekonomik ve sosyal sorunlara ideoloji çizgileri ve doktrin kalıpları dışında çözüm yolu arıyamıyanlar, dilediklerı kadar doktriner olabilirler. Çağımızın meselelerini, dilerlerse, yarım yüzyıl öncenin, en azından İkinci Dünya Savaşı öncesinin, şimdi küflenmiş bazı doktriner klişeleriyle ifadelendirip, bunu da günümüzün ekonomik ve sosyal düşünce akımlarından habersiz olanlara "ilericilik" diye tanıtabilirler. Fakat kimsenin bunları Atatürk'e rağmen Atatürk adına yapmağa yetkisi olmasa gerektir.

Atatürk'ün "sınıfsız toplum" görüşü de, bugünlerde aynı şekilde tahriflere, yanlış yorumlara konu olmakta, hattâ Atatürk'ü bu bakımdan çelişmeye düşmüş gibi göstermek isteyenler çıkmaktadır. Böylelerine göre, "sınıfsız toplum" ülküsü öğülecek bir ülkü olmakla beraber, bu ülküye ancak bir sınıf savaşı yoluyla ve doktrinci sosyalizmin en ileri merhalesine gidilmek suretiyle varılabilir. Hem bu çareleri reddedip hem de "sınıfsız toplum"dan söz etmek, böylelerine göre, safiyane, hattâ cahilâne bir hayaldir. (...)

Hem sınıf savaşını reddedip hem de "İmtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir kütle" istemek, Atatürk'ün aklına geldiği tarihlerde, belki birçok çağdaşlarına gülünç ve imkânsız görünürdü. (...)

Kaldı ki cihanda olduğu kadar yurtta da barış isteyen Atatürk, sınıf savaşını ve doktriner sosyalizmi reddettiği halde sınıfsız bir toplumdan, "imtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir kütle"den söz ederken, Türk toplumunun Batıdaki veya Doğudaki anlamda sınıf ayrılıklarına dayanmadığını; tarihimizde aristokrasi veya köleliğe bağlı bir sınıflaşma olmadığını, ekonomik faaliyet ve durum ayrılıklarının bile bir sınıf ayrılığı bilinci ve sınıf çatışması yaratabilecek nitelik taşımadığını; gerek hukukî gerek sosyal alanda eşitlik ve adalet duygusunun toplum yapımıza işlemiş olduğunu biliyordu. Bizim için bütün mesele, tarihimizden gelen "sınıfsız toplum" ortamını, hızlı ekonomik gelişme ve sınaileşme döneminde de koruyabilmek, Türk toplumunun bu geleneksel niteliğinin sınaileşme sırasında bozulmasını önleyici tedbirleri isabetle alabilmekti.

O arada, derin bir sınıf ayrılığı kadar toplumu bölüp yaralıyabilen ve toplumsal gelişmeyi köstekliyebilen aydın ve halk ayrılığını da giderebilmek gerekirdi.

İşte "halkçılık" ve "devletçilik", her şeyden önce, bu tedbirlerin anahtarları idi.

Bu anahtarları, Atatürk'ü herhangi bir doktrine hapsedip kilitlemek için değil, ekonomik gelişme ve sınaileşme hareketimizin her yeni evresinde karşılaşabileceğimiz değişik şartlar karşısında, hiç bir önyargıya, ideolojiye, doktrine bağlanmaksızın, ve sınıf çatışmalarına ortam hazırlamaksızın, Atatürk'ün "imtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir kütle' ülküsüne bağlı kalabilmek için kullanmak gerekir.

Nitekim çağımızda birçok Batı ülkeleri, üstelik sosyal adaletten bütün bütün yoksun ve sınıfların kalın duvarlarla ayrıldığı ve uzun bir tarihe kök saldığı bir toplum düzeninden, sosyal adalet ve sınıflararası akışkanlık (seyyaliyet) düzenine, doktrinlerin gösterdiği katı çarelere, ideolojilerin meşru kıldığı sert ve zalimce tedbirlere baş vurmaksızın, toplumu yaralayıcı sınıf savaşlarına yol açmaksızın geçmek imkânını bulmuşlardır.

Bu gibi ülkelerden bazısında kısmen, bazı-

sında tamamen uygulanan, sendikalara geniş hürriyet vermek, işçiye toplu sözleşme ve grev hakkı tanımak, ulusal gelirin fertler arasında adaletle dağılmasını sağlayıcı bir malî politika izlemek, sosyal güvenliği topluma yaymak, büyük işletmeleri en mütevazı yurttaşların da hissedar olduğu halk işletmeleri hâline getirmek, birçok işletmelerde işçilerin yönetime ve kâra katılmalarını sağlamak gibi tedbirler, sosyal adaletin ve "sınıfsız toplum" ülküsünün ancak ihtilâlci ve doktrinci sosyalizmle, ancak sınıf savaşları sonunda sağlanabileceği düşüncesini artık temelsiz bırakmıştır.

Bugün Türkiye'de, halka bu gibi tedbirlerden en geniş ölçüde yararlanma imkânını, devlete ise bu gibi tedbirleri gerçekleştirme yetkisi vermek, Atatürk'ün halkçılıktan ve devletçilikten ekonomik ve sosyal alanda beklediğini elde etmeğe yetse gerekir. (...)

Atatürk'ün daha o zamandan reddettiği ve bazı ileri demokratik ülkelerdeki son gelişmelerin şimdi fiilen çürüttüğü bir takım nazariyeler açısından Atatürk'ü tenkide veya tahrife kalkışanlar, ne kadar iyi niyetli olurlarsa olsunlar, onun ülküsüne, devrim düşmanları kadar zarar verebilirler. (...)

ORGENERAL KENAN EVREN'İN 12 EYLÜL 1980 GÜNÜ YAPTIĞI RADYO-TELEVİZYON KONUŞMASI

Yüce Türk Milleti,

30 Ağustos Zafer Bayramı dolayısıyla sizlere radyo ve televizyondan hitap etmek imkânını bulmuş ve ayrılan kısıtlı süre içerisinde mümkün olduğu kadar, yurdumuzun içinde bulunduğu siyasi ve ekonomik durumu ile anarşik ve bölücü eylemleri; alınması gereken tedbirleri çok kısa olarak izah etmeye çalışmıştım. Yine çok iyi hatırlayacaksınız ki, iki yıldır her fırsattan istifade ile muhtelif defalar verdiğim beyanat ve radyo-televizyon konuşmalarımda da bu hayati önemi olan konuları dile getirmiştim.

Kalbi bu vatan ve millet için atan sağduyu sahibi vatandaşlarım kabul edeceklerdir ki; ülkemizin halen içinde bulunduğu hayati önemi haiz siyasi, ekonomik ve sosyal sorunlar, devlet ve milletimizin bekâsını tehdit eder boyutlara ulaşmış ve bu hal devletimizi, Cumhuriyet tarihinin en ağır buhranına sürüklemiştir.

Yine hepinizin bildiği gibi; anarşi, terör ve bölücülük, her gün 20 civarında vatandaşımızın hayatını söndürmektedir. Aynı dini ve milli değerleri paylaşan Türk Vatandaşları siyasi çıkarlar uğruna, çeşitli suni ayrılıklar yaratılmak suretiyle muhtelif kamplara bölünmüş ve birbirlerinin kanlarını çekinmeden akıtacak kadar gözleri döndürülerek, adeta birbirlerine düşman edilmişlerdir.

Atatürk ilkelerini esas alarak kurulan Cumhuriyetimizin bu duruma düşürülebileceğini, bundan 10 sene evvel tasavvur dahi etmek mümkün değildi.

Bugüne kadar iktidara gelen çeşitli hükümetlerin, her yıl artan bir hız ile yaygınlaşan ve dünya tarihinde sayısız örnekleri görülen özel harbin sızma ve çökertme harekâtına karşı iç güvenliği sağlayacak kararları ve tedbirleri birinci öncelikle alacaklarını vadetmelerine rağmen; sonuç alacak teşebbüsleri, siyasi çıkar çatışmaları ve basit parti hesapları, kaprisler, hayaller, gerçek dışı talepler ve Türk Devletinin niteliklerine ters düşen gizli ve açık emeller arasında kaybolup gitmiştir.

Düşmanın amaç ve yöntemleri, anarşi, terör ve bölücülüğün ulaştığı düzey; özel hukuki tedbirlere, idarî düzenlemelere, sosyal koşulların geliştirilmesine milli eğitim ve iş hayatının düzenlenmesine ihtiyaç göstermekteyken; milletin vekâletini taşıyan milletvekilleri ve senatörler Meclislerde aylardan beri, hiçbir sorumluluk duymadan yalnız parti menfaat ve disiplini uğruna bu olaylara seyirci kalabilmişlerdir.

İktidarların başarı ümit ederek aldıkları her tedbir, muhalefetler tarafından kınanarak ve hatta memleket yararına da olsa baltalanmıştır. Milli birlik ve beraberliğe en fazla muhtaç olduğumuz dönemlerde bile kutuplaşmalar ve bölünmeler adeta teşvik edilmiş; yangını beraberce söndürmek yerine, üzerine benzin dökülerek memleket bilerek veya siyasi çıkarlar uğruna, sırf iktidara gelebilmek pahasına bir yangın yerine çevrilmek istenmiştir.

Ağızlarından düşürmedikleri hukuk devleti kavramı, bir kısım anayasal kuruluşlarca, devletin parçalanması pahasına da olsa yalnız kişilerin müdafaası olarak yorumlanmış, devletin ve milletin savunulması ise sahipsiz kalmıştır.

Anayasanın kuvvetler ayrılığı ilkesinin birlikte getirdiği sorumluluk, uygulamada kuvvetler çatışmasına dönüştürülmüştür.

Düşüncelerimiz, dinimiz üzerinde ve akla gelebilen her konuda dış ve iç kaynaklı bölücü ve yıkıcı faaliyetler bütün şiddetiyle sürdürülürken ne hazindir ki; bir kısım gerçeğe uymayan özerklik, dar görüşlü, sahibinden başkasının inanmadığı bilimsellik ve koşulları dikkate almayan salt hukuk savunucuları, yıkılacak devletin enkazı altında kalacaklarının, yokolup gideceklerinin idraki içinde olamadıkları görünümünü vermişlerdir. Bu acı hakikatları görüp çare arayanların veya Türk Ulusunu uyaran ve milleti bütünleşmeye davet edenlerin ise seslerini duymak mümkün olamamıştır. (Bir kısım kıymetli Türk basınının bu konuda zaman zaman yaptıkları uyarıları burada şükranla belirtmek isterim.)

Siyasi partiler, bu kritik dönemde milletin özlemle beklediği önlemleri almak yerine; iç gerilimi devamlı olarak arttırarak, yıkıcı ve bölücü mihrakları büsbütün kışkırtarak, onlara cüret ve cesaret verecek beyan ve eylemleri ile adeta yarışırcasına seçim yatırımları için zemin yaratma yollarını tercih etmişlerdir.

İktidara gelen siyasi partiler, devlet teşkilâtının bütün kademelerini kendi görüşleri doğrultusundaki kişilerle doldurarak, kamu görevlilerinin ve vatandaşlarımızın bir tarafa girerek kamplara bölünmesini zorunlu hale getirmişler, giderek anarşi ve bölücülüğü destekleyen kaynakların şekillenmesine ve kamu kuruluşlarında çalışanlarla, polis ve öğretmenlerin dahi birbirine düşman kamplara ayrılmalarına neden olan partizan tutum ve davranışlardan vazgeçmemişlerdir. Böylece tarafsız halkımız, devletten beklediklerini parti kapılarında aramaya mecbur bırakılarak devlet otoritesi yok olmaya, vatandaşların hak ve hukukunu korumak ve ona tarafsız hizmet götürmek yerine, devletin saygınlığı yavaş yavaş erimeğe mahkûm olmuş ve dolayısıyla ülkemizde tam otorite boşluğu teşekkül etmiştir.

Bir kısım bedbahtlar Türk Milletinin bağımsızlığını, birlik ve beraberliğini temsil eden İstiklâl Marşımıza, koyu taassup veya sapık ideolojik amaçlarla protesto maksadıyla otururak veya İstiklâl Marşı yerine Enternasyoneli söyleyerek açıkça saygısızlık gösterebilmişler ve buna doğrudan sorumlu kişiler tevil yoluna sapmak suretiyle savunmalarını yapabilmişlerdir.

Uzun zamandan beri bu fevkalâde üzücü olayları yakından takip eden Türk Silâhlı Kuvetleri hatırlayacağınız gibi, milletin kendisine verdiği yetkileri kullanamayan ve bu korkunç gidişi acz içinde seyreden anayasal kuruluşların tümünü Cumhurbaşkanımız aracılığıyla uyararak, alınması gereken tedbirlere de yer vermek suretiyle büyük Türk Milletine karşı yüklendiği sorumluluğu dile getirmiştir. Aradan geçen 8 aylık süre içerisinde yaptığımız sayısız uyarmalara rağmen hemen hemen bu tedbirlerin hiç birine yasama ve yürütme organları ile diğer anayasal kuruluşlardan yeterli bir cevap alınamamış ve bu konuda müspet faaliyetleri de izlenememiştir. Bu uyarı mektubundan sonra bir kısım yasaları etkisiz hale getirerek çıkaran Meclislerimiz 22 Mart 1980 tarihinden beri siyasî çıkar hesapları ile çıkmaza sürüklenen Cumhurbaşkanlığı seçiminden dolayı içinde bulunduğumuz buhran ile mücadelede en kıymetli unsur olan zamanı fütursuzca harcamışlardır. Dünyanın hiçbir ülkesinde Cumhurbaşkanlığı makamı ve seçimi bu kadar hafife alınmamış ve bu kadar zaman boşa harcanmamıştır.

Asayiş ve ekonomik bunalıma çareler getirmesi ve kanunlar yapması beklenen yasama organlarımız, memleket üzerine çöken bu kâbusa karşı kayıtsız kalmışlardır.

Anayasamız, Türk Vatandaşlarının dini inançlarından ötürü kınanamayacağını, açıkça

belirtmiş olmasına rağmen, tek bir oyun peşinde koşan siyasi partilerimiz, yüce Atatürk'ün Cumhuriyeti Döneminde unutulmuş mezhep ayrılıklarını kışkırtmakta faydalar görerek Erzincan, Sivas, Kahramanmaraş, Tunceli ve Çorum illerinde siyasi çıkarlar uğruna vatandaşlarımızın birbirini katletmelerine neden olmuşlardır.

Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde yaşayan ve kendini Türk Vatandaşı kabul eden herkesin tek bir vücut halinde Türk Milletini oluşturduğu unutulmuş ve değişik mezheplere bağlı vatandaşlarımızın tam bir kardeşlik bağı ile kaynaşmalarını engellemek isteyen kışkırtıcılar siyasi destek görmüşlerdir.

Bir kısım anayasal kuruluşlar muhtelif etkiler altında anarşi, terör ve bölücülük karşısında tarafsız, adil ve ortak bir yol izlemek yerine, bizzat Anayasanın ihlali karşısında dahi sessiz kalmayı tercih etmişlerdir.

Bütün bu şartlara rağmen, hukuk devletinin temel ilkelerini savunmakla görevli anayasal kuruluşlarımız, devletin en üst kademesindeki anarşizmin yarattığı tehlikenin büyüklüğünü idrak edemediklerinden veya terör odaklarının tehdidinden çekindiklerinden, devletin temellerine konan dinamitle her an parçalanma tehlikesi karşısında olduğunu gözlerden kaçırmaya çalışmışlardır. Devlet çökertildiği zaman Anayasanın kanatları altına sığınan tüm hukuk kurumları ile özerk, bilim ve müessese ve derneklerinin bu enkaz altında yok olacağı unutulmuştur.

Son iki yıllık süre içinde terör 5.241 can almış, 14.152 kişinin yaralanmasına veya sakat kalmasına sebep olmuştur. İstiklâl Harbinde, Sakarya Savaşındaki şehit miktarı 5.713, yaralı miktarımız 18.480'dir. Bu basit mukayese dahi Türkiye'de hiçbir insanlık duygusuna değer vermeyen bir örtülü harbin uygulandığını açıkça ortaya koymaktadır.

Sevgili Vatandaşlarım,

İşte bütün bunlar ve buna benzer sayılabilecek ve hepiniz tarafından yakinen bilinen daha birçok sebeplerden dolayı Türk Silâhlı Kuvvetleri ülkenin ve milletin bütünlüğünü, milletin hak, hukuk ve hürriyetini korumak, can ve mal güvenliğini sağlayarak korkudan kurtarmak, refah ve mutluluğunu sağlamak, kanun ve nizam hâkimiyetini, diğer bir deyimle devlet otoritesini tarafsız olarak yeniden, tesis ve idame etmek gayesiyle devlet yönetimine el koymak zorunda kalmıştır. Bugünden itibaren yeni hükümet ve yasama organı kuruluncaya kadar muvakkat bir zaman için yasama ve yürütme yetkileri benim başkanlığımda, Kara, Deniz, Hava Kuvvetleri Komutanları ile Jandarma Genel Komutanı'ndan oluşan Milli Güvenlik Konseyi tarafından kullanılacaktır.

Büyük Atatürk'ün deyimiyle "Ulusal kültürümüzü, çağdaş uygarlık düzeyinin üstüne çıkarmak yurdumuzu dünyanın en mamur ve en uygar araç ve kaynaklarına sahip kılmak" hedefine yönelik hızlı bir kalkınma döneminin en kısa zamanda gerçekleştirilmesi zaruretine inanıyoruz. Bu inancımızın gerçekleşmesi için yüce ulusumuzun, bağrından çıkardığı ve yurdumuzdaki kutuplaşmada hiçbir tarafı tutmayan, sadece Atatürk ilkeleri doğrultusunda yürüyen Türk Silâhlı Kuvvetleri yönetimine güveneceğinden kuşkumuz yoktur. İçinde bulunduğumuz buhrandan çıkmamız için ulusca arzu edildiğine inandığımız, disiplinli ve her türlü tasarrufa ağırlık veren bir yaşam ve dayanışma ortamına girilmesini ve milletçe gücümüzün tümünü ortaya koyacak bir çalışma hızını bekliyor ve yüce Türk Milletine güveniyoruz.

Vatandaşlarımızı kaderde, kıvançta ve tasada ortak bir bütün halinde milli şuur ve ülküler etrafında birleştirmenin iç barış ve huzurun sağlanmasında vazgeçilmez faktör olduğu düşüncesiyle, Atatürk Milliyetçiliğinden hız ve ilham almanın, politikada "Yurtta sulh, cihanda sulh" ilkesine bağlı kalmanın, milli mücadele ruhunun, millet egemenliğine Atatürk ilke ve devrimlerine olan bağlılığın tam şuurunu yerleştirmek ve geliştirmekle ülkemize yönelik tehditlerin ulusca göğüsleneceğine inanıyoruz.

Türkiye Cumhuriyeti, NATO dahil tüm ittifak ve anlaşmalara bağlı kalarak, başta komşularımız olmak üzere bütün ülkelerle karşılıklı bağımsızlık ve saygı esasına dayalı, birbirlerinin iç işlerine karışmamak kaydıyla eşit şartlar altında ekonomik, sosyal ve kültürel ilişkilerini geliştirme kararındadır.

Uluslararası sorunların barışçı yollarla çözümlenmesinden yana bir dış politika izlenmesine devam edilecektir.

Birçok tutum ve davranışlarıyla demokratik

özgürlükçü parlamenter sisteme inancını defalarca kanıtlayan Türk Silâhlı Kuvvetleri, en kısa zamanda Bakanlar Kurulu'nu kurarak, yürütme sorumluluğunu bu Kurula bırakacak ve hür demokratik parlamenter sistemin şimdi olduğu gibi dejenere edilmesine ve tıkanmasına mani olucu ve Türk toplumuna yaraşır bir Anayasa ve Seçim Kanunu ile Partiler Kanununu hazırlamayı ve bunlara paralel düzenlemeler yapmayı müteakip insan hak ve hürriyetlerine saygılı, milli dayanışmayı ön plana alan, sosyal adaleti gerçekleştirecek, ferdin ve toplumun huzur, güven ve refahına önem veren özgürlükçü demokratik, lâik ve sosyal hukuk kurallarına dayalı bir yönetime ülke idaresini devredecektir.

Sayılan bu hazırlıklar tamamlanıncaya kadar Yurdumuzda her türlü siyasi faaliyetler her kademede durdurulmuştur. Zorunlu olarak faaliyetleri durdurulan siyasal partilerin yeniden hazırlanacak Anayasadaki düzenlemelere ve yeni Seçim ve Partiler Kanununa göre zamanı, koşulları ilân edilecek seçimlerden yeterince önce faaliyete geçmesine müsaade edilecektir.

Parlamento üyeleri, siyasi faaliyetlerden dolayı suçlanmayacak ve yeni yönetime karşı suç teşkil edecek tutum ve davranışlarda bulunmadıkları sürece haklarında herhangi bir işlem yapılmayacaktır.

Ancak, kanunların suç kabul ettiği fiilleri vaktiyle işlediği saptanan parlamenterler hakkında gerekli kovuşturma yapılacaktır. Adalet Partisi, Cumhuriyet Halk Partisi, Milli Selâmet Partisi ve Milliyetçi Hareket Partilerinin parti başkanları şimdilik can güvenliklerinin sağlanması amacı ile Silahlı Kuvvetlerin koruma ve gözetiminde belirli yerlerde ikâmete tabi tutulmuşlardır. Durum müsait olunca serbest bırakılacaklardır.

Memlekette idarenin tam bir tarafsızlık içinde vatandaşın hizmetine koşması sağlanacaktır. Devlet hizmetinde bulunanların siyasi etkiler dışında çalışmaları kanun hâkimiyeti altına alınacaktır. Türk Silahlı Kuvvetlerinin yönetime el koyduğu şu anda devletin yanında tarafsız ve adil hizmet görecek yöneticiler, eski zamanın siyasi davranışlarına yönelmedikçe hizmet ve görevlerine devam edeceklerdir.

Kanun ve nizam hakimiyetini sağlamada tecrübeli ve yetenekli kişilerden oluşan mahkemelerin süratle ve doğru kararlar verebilmelerini ve bunları korkusuzca uygulayabilmelerini sağlayacak yasal ve idari tedbirler alınacaktır.

Memleketin ekonomik koşullarını kendi gücümüzle iyileştirmek için her alanda elden gelen gayret sarfedilecektir. Çalışkan ve vatanperver Türk işçisinin mevcut ekonomik koşullar çerçevesinde her türlü hakları korunacaktır.

Ancak temiz Türk işçisini sömüren, onları kendi ideolojik görüşleri istikâmetinde kullanmak için her türlü baskı oyunlarına başvuran, işçinin hakkı yerine kendi menfaatlarını ön plânda tutan bazı ağaların bu faaliyetlerine asla müsaade edilmeyecektir.

Tüm işverenlerin iş barışının koşullarını sağlayacak esaslardan ayrılmadan üretimin arttırılması ve ihracata yönelik gayretlerin gelişmesine yardımcı olmaları için her türlü tedbir alınacaktır.

Köylünün, milletimizin efendisi olduğu inancını, kuvveden fiile çıkarmak için tarım alanında üretimi arttıracak bir tarım seferberliği ve fiyat politikası ile gerekli diğer önlemlerin alınmasına, bilhassa önem verilecektir. Türk köylüsünün tarlasından, ayrılıp şehirlere göç etmesini zorlayan ekonomik ve sosyal nedenlere çare aranacaktır.

Eğitim ve öğretimde Atatürk Milliyetçiliğini yeniden yurdun en ücra köşelerine kadar yaygınlaştıracak tedbirler en kısa zamanda alınacaktır.

Yarının teminatı olan evlâtlarımızın Atatürk ilkeleri yerine yabancı ideolojilerle yetişerek sonunda birer anarşist olmasını önleyecek tedbirler alınacaktır. Bu maksatla hepimizin tek tek saygıyla andığımız öğretmenlerimizin Der'li, Bir'li derneklere üye olarak bölünmelerine müsaade edilmeyecektir. Her düzeyde öğrencinin amacı Atatürk ilkeleri ve milliyetçiliği ile pekişmiş ve üretime yönelik bilgi ve becerisini kazanmak olacaktır.

En kıdemsiz erinden, en üst komutanına kadar Türk Silahlı Kuvvetlerinin tüm personeli, bu amaçlara ulaşmada devletin iç ve dış tehditlere karşı kollayıcı ve koruyucu gücü olarak siyasetin dışında kalacaktır.

Aziz Yurttaşlarım;

Bir defa daha belirtiyorum ki; Silahlı Kuvvet-

ler aziz Türk Milletinin hakkı olan refah ve mutluluğu, vatan ve milletin bütünlüğü ve gittikçe etkisi azaltılmaya çalışılan Atatürk ilkelerine yeniden güç ve işlerlik kazandırmak, kendi kendini kontrol edemiyen demokrasiyi sağlam temeller üzerine oturtmak, kaybolan Devlet otoritesini yeniden tesis etmek için yönetime el koymak zorunda kalmıştır.

Komutan, subay, astsubay ve erler olarak hepimiz vatan ve milletin refah ve mutluluğu uğruna her şeyimizi, bu arada hayatımızı dahi seve seve feda etmeye hazırız. Memlekette her zaman bulunabilen ve özellikle son zamanlarda çoğalan kötü niyetli birçok kişi ve kuruluşlar sizlere yalanlar düzerek, bunun aksini söyleyebilecekler ve menfi propagandalara başvurabileceklerdir. Bunlara asla inanmayınız. Bütün uygulamalar milletin gözü önünde yapılacaktır.

Kıymetli Vatandaşlarım;

Her zaman milletiyle bir bütün ve Türk milletinin emrinde olan Türk Silâhlı Kuvvetlerine ve yeni yönetime karşı yapılacak her türlü direniş, gösteri ve tutum anında en sert şekilde kırılarak cezalandırılacaktır.

Yurtta kan dökülmemesi için bütün vatandaşlarımın tahriklere kapılmaksızın sükûnet içinde yayınlanacak bildiriler doğrultusunda hareket etmelerini ve ikinci bir bildiriye kadar sokağa çıkmamalarını rica ederim.

Vatandaşlarımın birbirlerinin hak ve hukukuna saygılı olmalarını, sevgi içinde kırgınlıklarını unutmalarını, hepimizin bu mübarek topraklar üzerinde aynı haklara sahip bir Türk vatandaşı olduğumuzun idraki içerisinde olarak yeni yönetime yardımcı olmalarını vatanperverlik ve asil karakterlerinden bekler, mutlu ve aydınlık yarınlar dilerim.

Milli Güvenlik Kurulu
Genel Sekreterliği

DEVLETİN KAVRAM VE KAPSAMI*

(...)

2. Devletin Tanımı ve Öğeleri

(...)

Devlet, herşeyden önce, ülkesinin ve bu ülke üzerinde, canlı bir siyasi olgu olarak varlığının, devletler topluluğunca kabulü, tanınması ve uluslararası hukuk çerçevesinde belgelenmesi gerekir.

Çapları ne olursa olsun, bütün devletlerde, bir halk yani devlete bağlı uyruklar (tebaa), bu halkın üzerinde yaşadığı toprak ve bu toprak üzerinde yaşayan halkın düzenini sağlayan ortak yasalar devletin belli başlı ögeleri (unsurları)'dır.

Tanımlamalardaki faktörler bakımından devleti analize tabi tutmak gerekir. Devlette öncelikle onun gövdesi durumundaki ülkeye can (dinamizm) ve ruh veren bir "insan toplumu" öğesi vardır. Buna günümüzde "millet" adını veriyoruz. (...)

Bir milletin oluşmasında etkili görülen ve kökleri tarihten gelen bazı koşullar vardır. Bunlar; "Siyasi varlıkta birlik", "dilbirliği," "yurt birliği", "ırk ve köken birliği', "Tarihsel yakınlık" ve "ahlâk yakınlığı"dır.

Herşeyden önemlisi, millet olmanın en belirgin bir vasfı da bir toplumun; bağımsızlığı ve ülkesinin bölünmezliği için bütün fertlerinin omuz omuza savaşlar vermiş olmasıdır.

Devletin unsurlarından biri de, toprak yani ülkedir. Gerçekte milletler, dünyada üzerinde yaşayacakları bir toprağa sahip olmalıdırlar. Bu toprak olmadıkça, devlet kavramı da vardır de-

(*) Millî Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği, *Devletin Kavram ve Kapsamı*, Ankara, 1990.

nilemez. Devletin teşekkülünde, belirli bir özellik gösteren milletin, üzerinde yaşadığı ve sınırları milletlerarası andlaşmalarla çizilmiş ve onaylanmış bir toprağa sahip olmak koşulundan vazgeçilemez. Genellikle böyle bir toprak parçasının sahipliğini yapan milletlerin bu toprakla maddi ve manevi ilişkileri olması gerekir. Böyle bir toprak maddi ihtiyaçlara cevap vereceği gibi, tarihsel ve duygusal yönden de anılara ve değerlere sahiptir. Bir milletin bireylerini topraklarına bağlayan da maddi ve manevi yönüyle bu değerlerdir. (...)

3. Devlet Türleri

Halen dünyamızda resmen bağımsız olduğu kabul edilen 160 dolayında devlet mevcuttur ve bunlardan herbiri, politik bölünme bakımından diğerlerinden şu veya bu ölçüde farklıdır.

Devletler, genel bir çeşitlenmeye tabi tutulduklarında kanımızca, "kozmopolit ve çok uluslu" ve "milli" olarak iki tür içinde incelenebilirler. (...)

Günümüzdeki devletlerin niteliklerine dikkat edilecek olursa, bunların bazıları dışında genel karakterlerinin milli olduğu görülecektir. Milli devlet anlayışı ve oluşumu, dünyada milliyetçelik akımlarının çıkmasından sonra genellik kazanmıştır. (...)

Milli devletlerin diğer bir özelliği de, devletin ögesi olan milletin, yani toplumun ortak bir ülküye veya bilince sahip olmasıdır. Bu bilinç doğal olarak milleti devlete bağlayan güçlü bir bağdır ki, devletin de güçlü olmasını etkiler. Bu bilinçlenme daha çok, kendini "Milliyet" ve "Milliyetçilik" şeklinde gösterir ki, bunlardan milliyet kavramı "millet niteliği taşıyan halkın durumu"nu anlatır. (...)

Milli devletlerde dikkati çeken yönlerden biri de, milli egemenliktir. Bu nitelik birkaç şekilde değerlendirilebilir. Milli devletteki milli egemenlik; o devletin üstünde hiçbir yabancı devletin, bağımsızlığını engelleyecek veya yokedecek bir hak, etki veya yetkisinin bulunmadığını anlattığı gibi; halk iradesinin de varlığını belirler. (...) Türk İstiklâl Harbine kadar milli egemenlik diye bir kavram tanımayan Türk Milleti, saltanatın mutlak egemenlik anlayışı altında yaşamış ve bu alışkanlıkla Sultan-Halife unvanını taşıyan sarayın emir ve isteklerine boyun eğmiştir. Ancak Cumhuriyet'in ilânı; bu konuda Türk Milletine bir umut ışığı olmuş, Türkiye Cumhuriyeti'ne temel olan "Çağdaşlaşma" ilkesinin gereği olarak, ileri Batı ülkelerine benzer bir demokrasiye geçiş yönünde çaba harcanmaya başlanmıştır. Bu alanda sağlanacak başarı, Türkiye Cumhuriyeti Devletinin milli niteliğini daha da belirleyecektir. (...)

Çağımızda, milli devletleri -özellikle bunlardan gelişme sürecinde olanları- tehdit eden iki büyük tehlike vardır. Bunlardan birincisi, gelişimi; kişilik ve karakterini, gelişmişlerinkine benzetmekte görmek ve bu amaçla millilik niteliğinden tavizler verip ondan uzaklaşmaktır. Bu durumda, devlet sürer fakat milli devlet olma avantajlarını yitirir. Millilik yitirilince, onun kaynağını oluşturan millet ve nihayet devletin tümü dejenere olur, soysuzlaşır.

İkinci tehlike ise; millilik ile tutuculuk kavramlarını eşdeğer kabul etmekten doğar. Bu durumda, millilik sürer fakat devlet, çağdışına düşerek zaman içinde yıkılır. Devletin çöküşü, milletin şu veya bu biçimde, başkalarının yönetimi ve kontrolü altına girmesi ve onların ölçülerine bağımlı olarak yaşamaya zorunlu tutulmasıyla sonuçlanır. Eğer bu hal önlenemez ve süreklilik kazanırsa millilik de yıpranır, soysuzlaşır ve yitirilir.

Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi, gerçek milli devlet; milli olan niteliklerinin temel ilkelerini çok duyarlı bir biçimde korurken, onları çağdaş olumlu ölçüler içinde yorumlayıp geliştirerek uygulayan devlettir. (...)

4. Devletle Milletin Karşılıklı Görevleri

Devletin ögelerinden millet, bireylerden oluşur. Bu bireylerin çıkarları* devletin varlığının gerekçesidir. Bu çıkarların bazıları kişisel olabileceği gibi, bazıları da ortak nitelikli, yani toplumla ilgilidir. Bu çıkarların gerçekleştirilmesi, bireylerin güçleri dışındadır. Bundan ötürü devlet ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

Devletin millete karşı görevleri olduğu gibi,

(*) Buradaki çıkar sözcüğü "hak ve menfaatler" anlamındadır.

milletin de devletine karşı görevleri vardır. O halde bu iki varlık birbirini bütünler, birbirine dayanır. Bireylerin devlet kadar güçlü olamayacakları gerçeğinden hareketle, devletin ana görevlerini gözden geçirmekte yararlar vardır. Devletin varlığı "güvenlik" konusuna bağlanmak suretiyle anlatımı genişletilebilir. Çünkü bireyler ve bireylerden oluşan toplum (millet), öncelikle varlığını güven içinde bulundurmak ister. (...)

Devletin millete karşı ana görevlerinden başlıcaları yurtiçi veya yurtdışı ile ilgilidirler. Çünkü milleti güven içinde bulundurma görevine yönelik tehlikeler; ya yurtiçinden, ya da yurtdışından kaynaklanırlar.

Devletin yurtiçiyle ilgili ana görevi, "ülkede güvenliği, asayişi ve adaleti kurmak; yurttaşların temel özgürlüklerini korumak ve bunların devamlılığını sağlamaktır". (...)

5. Devletin Varoluş Nedeni

Evrende bulunan canlı, cansız her şeyin bir varoluş nedeni (Sebeb-i Hikmet, Raison d'Etre) ve buna dayanan kendilerine özgü işlevleri (Misyonları) vardır.

Bu, toplumlar ve devletler için de geçerlidir. Her devletin kendisine ait bir varoluş nedeni vardır. Her devlet ve millet bunu bilmeli ve bunun bilincinde olmalıdır. Bütün milletin, kendi tarihinden; bilimsel, akılcı ve gerçekçi yöntemlerle tespit edilen devletin varoluş nedenini bilmesi ve bunun bilincinde olması şarttır. Devletin başlıca görevi de bunu sağlamaktır. Çünkü, milleti devletin etrafında toplayıp bütünleştiren ve onunla özdeşleştiren en büyük ve en doğru ve kalıcı etken bu bilinçtir. Başka bir deyimle; varoluş nedeni, uygun akılcı ve gerçekçi olarak saptanır ve yaygın biçimde açıklanırsa; bu, 'Kohesiv kuvvet" etkisi ile milleti devlet etrafında bütünleştirir.

Milli devlet olmanın başlıca -hatta en baştaki- şartlarından biri de budur. Öyle ki, bir çokuluslu veya kozmopolit devlet bile, fertleri veya halklarının karşısına gerçek ve uygun bir varoluş nedeni ile çıkar ve onları bunun bilinci içinde birleştirebilirse, bir bakıma milli devletin avantajlarına sahip olabilir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin varoluş nedeni; Türk vatan ve milletinin ebediliğine, Türk Devleti'nin kutsallığına dayanır (Anayasa Başlangıç bölümü).

Türkiye Cumhuriyeti'nin varoluş nedeni: Türk Milleti'ni; milli birlik ve bütünlük içerisinde, milli kültür ve öz değerlerine uygun olarak, çağdaş, medeni ve adil bir yönetimle barışı, huzuru ve refahı sürekli kılarak ebediyen yaşatmaktır.

6. Milli Politika (Siyaset)

Milli devlet anlayışında, siyasal iktidarların milletin çıkarlarıyla ilgili olan görevleri öncelik alır. Yani bu görevlerin yerine getirilmesinde asıl olan öğe, milletin kendisidir. Esasen, siyasal iktidarın varoluşunun temel nedeni de budur. Devletin yürütme organı olan hükümetler, siyasal iktidarı temsil ederek milletin çıkar ve yararına olan işleri yürütmek ve bu amaçla saptanan hedeflere ulaşmak için bütün imkan ve araçları kullanırlar. Görüldüğü üzere, teşkilatlı toplumun en belirgin örneği olan devlette bütün faaliyetlerin amacı, yine devlet kavramının ögelerinden biri olan milletin çıkarlarıyla ilgilidir. Bu gerçek, milli devlet anlayışının bir gereğidir.

Devlet görevlerinin millete yönelik olması, devletin milli niteliğini de ortaya koyar. Bugünkü siyasal iktidar anlayışında; milletin, kendi çıkarlarını korumak ve bu çıkarları gerçekleştirmek üzere, temsilcilerini kendisi seçip, devlet idaresini bu temsilcilere bırakması esastır. Bu durumda, devlet üstlendiği görevleri gerçekleştirmek üzere genel bir plana sahip olmak zorundadır. Bu, genel bir milli politika olarak anlaşılır. Bu genel siyaset ayrıntılardan uzaktır. Bu gerçekten hareketle milli politika şöyle tanımlanabilir: "Milli Politika, milletin genel istek ve eğiliminden doğan milli hedeflere ulaşmak için, siyasal iktidarın kabul ettiği genel hareket tarzı, genel plan veya politikadır". Bir diğer tanımlamaya göre milli politika: "Bir milletin savaş ve barışta; milli menfaatlerini geliştirmek ve milli hedeflerini elde etmek için siyasi, ekonomik, kültürel ve askeri güçlerini geliştirmek ve kullanmak ilmi ve sanatıdır." Daha kısa bir ifade ile; Milli politika, mil-

li hedeflerin elde edilmesi maksadını güden hareket tarzlarıdır. Takip edilecek yolları, metod ve genel planlamaları kapsar. Bu tanımlamaları geliştirmek suretiyle, milli politika biraz daha açıklığa kavuşturulabilir. Milli politika; siyasal iktidarın, milli menfaatlerle ilgili genel kararıdır ki milli politikanın temelini milli menfaatler ve bundan doğan milli hedefler teşkil eder.

Milli politika bu yönüyle milli hedeflere yönelik genel kararları kapsar. Bu kararlar, uygulamadan önce genel bir fikir verir ve uygulamayı yönlendirir.

Milli politika, milli menfaatlere dayanır. Milli politikanın ana düşüncesi bunları elde etmek veya gerçekleştirmektir. Böyle olunca, milli menfaatler milli politikayı yönlendirir ve onun temelini teşkil eder. (...)

Milli politika, günümüzdeki milli devlet anlayışında; siyasal iktidarları yönlendiren, onları kısa veya uzun vadeli hedeflere yönelten kararlar veya tasarılar şeklinde anlaşılmalıdır. Bunlar bir bakıma milli isteklerin ana fikri veya genel planıdır. Böyle olunca, milli politika bir millete malolmuş isteklerdir ki, bunların gerçekleştirilmesi, ayrıntılı hareket tarzlarının seçimini gerektirir. Şüphesiz milli politikanın gerçekleştirilmesi, yine millete dayalı bir güce ihtiyaç gösterir. Bu gücü de millet adına sevk ve idare eden devlet ve onun yürütme mekanizmasını teşkil eden hükümettir. (...)

Aslında devletin hayati önemi haiz değerlerinin (milli güvenlik konularının) korunması ve kollanması, iktidarlara düşen başlıca görev olmaktadır. Bu görevin icrasında gizlilik ihlali, gerileme, zafiyet, engelleme gibi hususlar; telafisi devlete ve millete çok pahalıya mal olan ve bazen imkansızlaşan milli değer kayıplarına yol açabilir. Bu nedenle milli güvenliğin (devletin hayati önemi haiz değerlerinin) korunması ve kollanması maksadıyla araştırma, inceleme, değerlendirme, karar alma, uygulama vb. işlemlerinin; demokratik düzen içinde ve fakat daha kısa yoldan, gizliliğine halel gelmiyecek tarzda ve özelliği dolayısıyla ihtisas kuralına daha fazla uymayı sağlayan bir sistemle oluşturulması gerekmektedir. Bu sistem milli güvenlik sistemi olmaktadır. (...)

ISBN 975-05-0005-9